

21



TÜRKİYE DİYANET VAKFI

İSLÂM ANSİKLOPEDİSİ



İBNÜ’l-CEZZÂR, Ebû Ca‘fer

(أبو جعفر ابن الجزّار)

Ebû Ca‘fer Ahmed b. İbrâhîm b. Ebî Hâlid el-Cezzâr el-Kayrevânî (ö. 369/979)

Hekim, eczacı ve tarihçi.

Bir hekim ailesinin çocuğu olarak Kayrevan’da dünyaya geldi; bazı modern kaynaklar onun 285’te (898) doğduğunu söylemektedir (Abdülvehhâb b. Mansûr, II, 321). Batı literatüründe adına Aburafar, Ybnezizar ve Abincali gibi farklı şekillerde rastlanır. İlk tıp eğitimini göz hekimi (kehhâl) olan babası İbrâhim b. Ebû Hâlid ile eserlerinde adını sıkça andığı amcası Ebû Bekir’den aldı; daha sonra Ağlebîler döneminin önde gelen hekimlerinden İshak b. Süleyman el-İsrâîlî ve Ziyâd b. Halfûn’un talebesi oldu. Bütün ömrünü İfrîkıye’de geçiren İbnü’l-Cezzâr, hastalarını evinde kabul eder, boş vakitlerini fakir ve düşkünlere ayırırdı. Yoksullardan para almaz, ayrıca onlara kendi yetiştirmesi olan Reşîḳ adlı bir eczacı vasıtasıyla hazırladığı ilâçları bedava dağıtırdı. Bu konuda Ṭıbbü’l-fuḳarâ˒ adlı bir de kitap kaleme almıştır (aş. bk.). İbnü’l-Cezzâr düğün, bayram ve cenaze törenlerine katılmakla birlikte genellikle münzevi yaşamayı tercih etmiş, hayatı boyunca özellikle devlet büyüklerinden uzak durmuştur. Yazları Akdeniz kıyısındaki bir tekkede inzivaya çekilirdi. Bütün kaynaklar onu gözü tok, dindar ve son derece merhametli bir hekim olarak tanıtmaktadır. İbnü’l-Cezzâr’ın seksenini geçkin bir yaşta Kayrevan’da öldüğü konusunda görüş birliği varsa da verilen tarihler birbirinden çok farklı olup (369 [979], 395 [1005], 400 [1010]) genellikle İbn İzârî’nin verdiği ilk tarih kabul görmektedir. Arkasında kırktan fazla eser, zengin bir kütüphane ve 24.000 dinar bırakmıştır.

İbnü’l-Cezzâr’ın çağdaşı ve meslektaşı İbn Cülcül onun tıp ve diğer ilimlerdeki bilgisinin genişliğinden, ahlâkının mükemmelliğinden söz eder ve özellikle tıp alanındaki eserlerinin çok başarılı olduğunu vurgular (Ṭabaḳātü’l-eṭıbbâ˒, s. 88-89). İbnü’l-Cezzâr’ın tarih alanındaki ilgisi,

Fâtımî Devleti ve İslâm'ın Afrika'daki macerası konularında yoğunlaşmış ve bu alanda yazdığı üç eserin özellikle ikisi, daha sonraki siyaset ve kültür tarihçilerine kaynaklık etmiştir. İbnü'l-Cezzâr'ın coğrafya ile de meşgul olduğu bilinmektedir.

Eserleri. İbnü'l-Cezzâr'a ait eser sayısını İbn Ebû Usaybia yirmi yedi olarak tesbit etmiş, sonraki birçok biyografi yazarı da bunları aynen veya kısmen farklı şekillerde nakletmiştir. Çağdaş araştırmacılardan Hasan Hüsnî Abdülvahhâb'ın tesbitine göre bu sayı otuz yedi, Muhammed Habîb el-Hîle'ye göre ise kırk dörttür; Fuat Sezgin on üç eserini tanıttıktan sonra İbn Ebû Usaybia'nın verdiği listeyi aktarmaktadır. Çalışmalarının başlıcaları şunlardır: 1. Kitâbü'l-İʿtimâd fi'l-edviyeti'l-müfrede. Basit ilâçları konu alan kitap ilk defa Stephanus de Caesaraugusta tarafından Liber fiduciae de simplicibus medicinis adıyla Latince'ye çevrilmiştir. Daha sonra İbrânîce ve Grekçe'ye de çevrilen eseri Afrikalı Konstantin (Constantinus Africanus) kısa ve bozuk bir tercümesini yaparak Liber de gradibus adıyla kendisine mal etmiş ve bu kitap Batı'da, Moritz Steinschneider'in 1866 yılında bunun el-İʿtimâd'ın muhtasar bir tercümesinden ibaret olduğunu ortaya koymasına kadar böylece tanınmıştır. el-İʿtimâd'ın birçok yazma nüshası mevcutsa da (Sezgin, III, 304-305) bunlardan çoğu eksiktir. Fuat Sezgin, dört bölümden oluşan eserin Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunan (Ayasofya, nr. 3564) nüshasının tıpkıbasımını yayımlamıştır (bk. bibl.). 278 ilâcın Arapça, Farsça, Süryânîce ve Berberîce adlarının verildiği eser sahasındaki ilk müstakil çalışmalardan biri olmakla birlikte müellifin basit ilâçlarla ilgili Doğu İslâm dünyası kaynaklarından habersiz olduğu ve daha çok Dioskorides ile Galen'in kitaplarından faydalandığı anlaşılmaktadır (geniş bilgi için bk. İbrâhim b. Murâd, s. 25-153). 2. Zâdü'l-müsâfir ve ḳūtü'l-ḥâżır. Yolcunun yanında bulundurup gerektiğinde başvurması için kaleme alınan eser Doğu'da ve Batı'da büyük bir üne sahiptir. İbnü'l-Cezzâr'ın öğrencisi Ebû Hafs Ömer b. Berîk tarafından Endülüs'e götürülerek orada Latince'ye

çevrilmiştir. Ancak asıl ünlü olan tercüme Afrikalı Konstantin'e aittir ve Viaticum peregrinantis adıyla iki defa yayımlanmıştır. Ayrıca XI. yüzyılda Grekçe'ye, 1124 ve 1259'da da İbrânîce'ye çevrilmiştir. Yedi bölümden oluşan ve birçok nüshası bulunan eserin bir nüshası da İzmir'de Millî Kütüphane'dedir (Sezgin, III, 305-306). Eserin Dresden nüshası (MS Ea

209) Fuat Sezgin tarafından faksimile olarak neşredilmiştir (Frankfurt 1996). Tahkikli neşrini ilk defa Fransız şarkiyatçısı Gustave Duget gerçekleştirmiş (JA, seri V, I [1853], s. 289-353), daha sonra Muhammed Süveysî ve Râzî el-Câzî tarafından yeni bir neşri yapılmıştır (Tunus 1986). 3. Kitâb Siyâsetü'ṣ-ṣıbyân ve tedbîruhüm. Yirmi iki babdan oluşan eser çocuğun doğumu, bakımı, hastalıkları ve tedavi yöntemleri hakkında olup Muhammed Habîb el-Hîle tarafından yayımlanmıştır (Tunus 1968; Beyrut 1984). Eserin pedagojik muhtevasına dair Ali İdrîs bir inceleme yapmıştır (Min Aʿlâmi't-terbeviyyeti'l-ʿArabiyye el-İslâmiyye, II, 65-86). 4. Ṭıbbü'l-fuḳarâʾ ve'l-mesâkîn. İbnü'l-Cezzâr'ın, yaşantılarını ve psikolojilerini yakından bildiği fakir ve düşkün kimselerin hangi yöntemle tedavi edilmeleri gerektiğini konu alan bir risâlesidir. Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Kütüphanesi'nde bir nüshası bulunmaktadır (Haraççıoğlu, nr. 1126/1, vr. 1a-48b); ayrıca çeşitli ülke kütüphanelerinde sekiz nüshası daha vardır (Sezgin, III, 306). Eser S. Catahier tarafından neşredilmiştir (Paris 1984). 5. Kitâbü Ebdâli'l-ʿaḳāḳīr. Escurial Library'de (nr. 1896/5) bulunan eserin Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye nüshasının başlığı Bedelü'l-ʿaḳāḳīr şeklindedir (a.g.e., a.y.). 6. Ṭıbbü'l-meşâyiḫ ve ḥıfẓu ṣıḥḥatihim. Yaşlıların tedavilerini ve sağlıklarını koruma yöntemlerini içeren bir risâledir (a.g.e., a.y.). 7. Kitâbü'l-Ḫavâṣ. İbn Ebû Usaybia'nın verdiği bilgilerden Latince ve İbrânîce'ye çevrildiği, hükümdarlarla seçkinlerin tedavi usulleri hakkında olduğu öğrenilmektedir (a.g.e., a.y.). 8. Müdâvâtü'n-nisyân ve ṭuruḳu taḳviyeti'ẕ-ẕâkire. Melankoli hastalığına yakalanmış bir hükümdar için yazıldığı anlaşılmaktadır. Aslı ve Afrikalı Konstantin tarafından Liber de oblivione adıyla yapılmış Latince tercümesiyle günümüze kadar gelen eser esasen unutkanlık ve hâfıza kaybının tedavisini konu almaktadır (Brockelmann, GAL, I, 275; Suppl., I, 424). Eserin modern edisyonu, Ibn al-Gazzār's Risāla fi'n-nisyān and Constantine's Liber de oblivione. Constantine the African and ʿAlī Ibn al-ʿAbbās al-Maġūsī: the Pantegni and related texts (nşr. C. Burnett - D. Jacquart, Leiden 1994) başlığını taşıyan toplu neşirde yer almaktadır. 9. Kitâbü'l-Buġye (Kitâb fi'l-edviyeti'l-mürekkebe). Birleşik ilâçlar hakkındadır (Sezgin, III, 306). 10. Kitâb fi'l-külâ ve'l-ḥaṣâ. Müellif, böbrek ve böbrek taşlarını konu alan esere Kitâb Siyâsetü'ṣ-ṣıbyân ve tedbîruhüm'de işaret etmektedir. Bodleian Library'de (nr. 579) kayıtlı olan bu kitapla

birlikte yine müellife ait Kitâb fi'l-mâlîḫulyâ da bulunmaktadır. 11. Kitâbü'l-Miʿde (Kitâb fi'l-miʿde ve emrâżihâ ve müdâvâtihâ). Ünlü hekim Zehrâvî'nin yararlandığı anlaşılan eser Selmân Katâye tarafından neşredilmiştir (Bağdad 1980).

İbnü'l-Cezzâr'ın siyaset ve kültür tarihiyle ilgili olarak yazdığı bazı eserlerin bugüne ulaşıp ulaşmadığı bilinmemektedir. Çok sayıda tabakat ve tarih müellifinin istifade ettiği bu eserlerin, konusunda birinci elden çalışmalar olduğu anlaşılmaktadır. Bunlardan Aḫbârü'd-devle Fâtımî hânedanı ve devleti hakkındadır. İ. Nicholson'un İngilizce'ye An Account of the Establishment of the Fatemite Dynasty in Africa adıyla çevirip yayımladığı (Tübingen-Bristol 1840) Fâtımîler'e dair baş tarafı eksik ve yazarı meçhul bir metnin bu eserden alınma parçalar ihtiva ettiği düşünülmektedir (Hasan Hüsnî Abdülvehhâb, I, 318). Ayrıca Makrîzî de İttiʿâẓü'l-ḥunefâʾında bu eserden faydalanmıştır (Micheau, XLIII/3 [1996], s. 401).

On cildi aşkın biyografik bir eser olan et-Taʿrîf bi-ṣaḥîḥi't-târîḫ başta Yâkūt (Muʿcemü'l-üdebâʾ, II, 136-137), Kādî İyâz (Tertîbü'l-Medârik, I, 339-340; II, 487) ve İbn Hallikân (Vefeyât, I, 238; IV, 62) olmak üzere çeşitli müelliflerce istifade edilmiş bir kaynaktır. Kitâbü Meġāzî İfrîḳıyye Araplar'ın Tunus'u fethiyle ilgilidir. Ebû Ubeyd el-Bekrî'nin bu eseri gördüğü bilinmektedir (el-Mesâlik, II, 700). Kitâbü Ṭabaḳāti'l-ḳuḍât ise Endülüslü vezir ve müellif Yahyâ b. Ahmed es-Serrâc'ın faydalandığı bir kaynaktır (el-Ḥulelü's-sündüsiyye, I, 706-707). İbnü'l-Cezzâr'ın Kitâbü ʿAcâʾibi'l-büldân adlı bir eserinden İbnü'l-Baytâr (II, 167) ve Kitâbü Tuḥfeti'l-mülûk ve'r-reġāʾib fi'l-ber ve'l-baḥr mine'l-ʿacâʾib ve'l-garâʾib adlı eserin müellifi İbn Zünbül aktarmalarda bulunmuştur (Fagnan, s. 121-129).

Kitâbü'l-ʿUyûn ve'l-ḥadâʾiḳ fî aḫbâri'l-ḥaḳāʾiḳ adlı anonim bir tarih eserinin (nşr. Ömer es-Saîdî, Dımaşk 1972) temel kaynaklarını da İbnü'l-Cezzâr'ın tarihe dair günümüze ulaşmayan eserleri teşkil etmektedir (el-ʿUyûn, neşredenin girişi, s. XXXIII-XXXIV). Ayrıca Endülüslü müelliflerden coğrafya bilgini Ebû Ubeyd el-Bekrî ve tarihçi İbn Hayyân, bunların yanı sıra Kayrevanlı iki tabakat yazarı olan Ebû Bekir el-Mâlikî ile İbn Nâcî de onun kayıp eserlerinden istifade edenler arasındadır. Bu

eserlerin Safedî'ye de kaynak oluşturduğu anlaşılmaktadır (a.g.e., neşredenin girişi, s. XXXIV).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Cülcül, Ṭabaḳātü'l-eṭıbbâʾ (nşr. Fuâd Seyyid), Kahire 1405/1985, s. 88-90; Sâid el-Endelüsî, Ṭabaḳātü'l-ümem (nşr. Hayât Bû Alvan), Beyrut 1985, s. 153-154; Bekrî, el-Mesâlik, II, 700; Kādî İyâz, Tertîbü'l-Medârik, I, 339-340; II, 487; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, II, 136-137; İbnü'l-Baytar, el-Câmiʿ li-Müfredâti'l-edviye ve'l-aġẕiye, Bulak 1291, II, 167; İbn Ebû Usaybia, ʿUyûnü'l-enbâʾ, s. 481-482; İbn Hallikân, Vefeyât, I, 238; IV, 62; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 120; el-Ḥulelü's-sündüsiyye, I, 706-707; E. Fagnan, Extraits inèdits relatifs au maghreb (Géographie et histoire), Alger 1924, s. 121-129; Brockelmann, GAL, I, 275; Suppl., I, 424; Hasan Hüsnî Abdülvehhâb, Varaḳāt ʿani'l-ḥaḍâreti'l-ʿArabiyye bi-İfrîḳıyyeti't-Tûnisiyye, Tunus 1964, I, 306-322; Sezgin, GAS, III, 304-307; M. Ullmann, Die Medizin im Islam, Leiden 1970, s. 147-149, 245-246, 268-269; el-ʿUyûn ve'l-ḥadâʾiḳ fî aḫbâri'l-ḥaḳāʾiḳ (nşr. Ömer es-Saîdî), Dımaşk 1972, neşredenin girişi, s. XXXIII-XXXIV; Abdülvehhâb b. Mansûr, Aʿlâmü Maġribi'l-ʿArabî, Rabat 1979, II, 321-325; İbrâhim b. Murâd, Dirâsât fi'l-muʿcemi'l-ʿArabî, Beyrut 1987, s. 25-153; a.mlf., "Hommage a Ibn a Al-Gazzār", IBLA, XLVI/151 (1983), s. 43-53; Ali İdrîs, "Siyâsetü'ṣ-ṣıbyân ve tedbîruhüm li'bni'l-Cezzâr el-Ḳayrevânî", Min Aʿlâmi't-terbeviyyeti'l-ʿArabiyyeti'l-İslâmiyye, Riyad 1409/1988, II, 65-86; Muhammed b. Sa'd eş-Şüvey'a, "Siyâsetü'ṣ-ṣıbyân ve tedbîruhüm", Fayṣal, sy. 24, Riyad 1979, s. 68-71; Selmân Katâye, "Aḥmed b. İbrâhîm el-Cezzâr el-Ḳayrevânî sîretühû ve müʾel-lefâtüh", el-Mevrid, IX/1, Bağdad 1980, s. 47-60; Muhammed Hasan Nevfeliyye, "İbnü'l-Cezzâr el-Ḳayrevânî", Âfâḳu'ṡ-ṡeḳâfe ve't-türâṡ, sy. 4, Dübey 1414/1994, s. 78-95; F. Micheau, "Le connaissance d'Ibn al-Ğazzār, médecin de Kairouan, dans l'orient arabe", Arabica, XLIII/3, Leiden 1996, s. 385-405; H. R. Idris, "Ibn al-Djazzār", EI² (İng.), III, 754; "İbn Cezzâr", DMBİ, III, 227-229.

Hasan Doğruyol

İBNÜ’l-CEZZÂR, Ebü’l-Hasan

(أبو الحسن ابن الجزّار)

Ebü’l-Hasen Nûrüddîn b. Alî b. Muhammed el-Mısrî (ö. 984/1576’dan sonra)

Çok yönlü âlim ve tarihçi.

Hayatı hakkında herhangi bir bilgi yoktur. el-Ḳavlü’l-celî fî aḫbâri Mıṣr adlı eserinde hayırlı faaliyetlerini anlattığı Ali Paşa’nın, o dönemde Mısır valiliği yapan üç Ali Paşa’dan (Semiz Ali Paşa: 1549-1554; Hâdim Ali Paşa: 1558-1559; Sûfî Ali Paşa: 1563-1565) hangisi olduğu tesbit edilememekte, ancak onun âdil, muslih ve hayır sever kişiliğiyle tanınan Hâdim Ali Paşa’dan (Ahmed Hüseyin, III, 827) bahsettiği sanılmaktadır. Taḥṣînü’l-menâzil adlı risâlesini hayatının son dönemlerinde Kahire’de meydana gelen 984 (1576) depremi vesilesiyle yazdığı göz önünde tutularak X. (XVI.) yüzyılın sonlarında öldüğü söylenebilir. Eserlerinde İmam Şâfiî için “el-imâmü’l-a‘zam” (Ḳavlü’l-celî, vr. 115a-127a; Mustaphā Anwar Tāhir, XII [1974], s. 145, 148), kendisi için de “halîfetü Şâfiî”, “şeyhü’ş-şüyûh” ve “şeyhu meşâyihi’ş-şüyûh” denilmesinden (İbnü’l-Cezzâr, vr. 114a) Şâfiî mezhebine mensup ve o dönemin önemli bir tasavvuf şeyhi olduğu anlaşılmaktadır.

Eserleri. 1. Taḥṣînü’l-menâzil min hevli’z-zelâzil. Kahire depreminden sonra yapılan tartışmalar üzerine depremin sebebiyle ilgili fetva şeklinde telif edilmiş bir risâledir. Ancak daha ziyade kozmik olaylarla toplumların ahlâkî durumları arasında bir bağlantı bulunup bulunmadığı, bulunuyorsa bunun nasıl açıklanabileceği hususunu araştırdığı için esas itibariyle ahlâkî bir çalışmadır. Deprem, veba ve kuraklık gibi âfetlerin çeşitli yerlerde ve farklı şekillerde ortaya çıkan birer ilâhî uyarı olduğu, bunların insanların kendilerine çekidüzen vermelerini sağlamak açısından önem taşıdığı görüşünü savunur (Mustaphā Anwar Tāhir, XII [1974], s. 145, 154) ve Kahire’deki depremin de gayri ahlâkî fiillerin yaygınlaşması neticesinde meydana geldiğini vurgular (a.g.e., XII [1974], s. 146, 151). Depremin nasıl

vuku bulduğuna ve yeryüzünün yapısına dair bazı yorumları nakletmesi açısından da önemli olan eseri Mustafa Enver Tâhir tahkik ederek yayımlamıştır (bk. bibl.). 2. Taḥḳīḳu'l-ferec ve'l-emân ve'l-feraḥ li-ehli'l-îmân bi-devleti's-Sulṭân Selîm b. Süleymân H̱ân (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 378). 3. Taḥḳīḳu âmâli'r-râcîn fî enne vâlideyi Muṣṭafâ ṣallāllâhü ʿaleyhi ve sellem bi-fażli'llâhi teʿâlâ fi'd-dâreyni mine'n-nâcîn. Hz. Peygamber'in anne ve babasının fazilet ve mânevî derecelerini konu alan bir risâledir (a.g.e., I, 377). 4. Ḳamʿu'l-vâşîn fî ẕemmi'l-berrâşîn. Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Mehmed Ağa Camii, nr. 149) bir nüshası bulunan risâle, afyon vb. bazı maddelerden imal edilen bir macunun yapılışı ve kullanılmasının dinî hükmüyle ilgili olup Abdurrahman Eyyûb ve Mustafa Enver Tâhir tarafından bir girişle birlikte yayımlanmıştır (Cahiers d'études arabes et islamiques, IV [Paris 1977], s. 52-70). 5. es-Sırrü'l-Muṣṭafavî fi'ṭ-ṭıbbi'n-nebevî (Brockelmann, GAL Suppl., II, 481). 6. el-Ḳavlü'l-celî fî aẖbâri Mıṣr (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2848/3, vr. 106-127). Mısır Valisi Ali Paşa'nın bu ülkeyi, muattal arazi ve caddelerini nasıl imar ve ihya ettiğini anlatmaktadır. Bir giriş ve üç bölümden oluşan eserin

birinci bölümünde Ali Paşa'nın kişisel özellikleri, ikinci bölümünde onun yaptığı hayırlı işler, üçüncü bölümünde ise Mısır'da bulunan bazı eski eserler zikredilerek oraya uğramış olan peygamberler ve diğer önemli şahsiyetler hakkında bilgi verilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Cezzâr, Ḳamʿu'l-vâşîn fî ẕemmi'l-berrâşîn, Süleymaniye Ktp., Mehmed Ağa Camii, nr. 149, vr. 114a; a.mlf., el-Ḳavlü'l-celî fî aẖbâri Mıṣr, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2848/3; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 377, 378; Brockelmann, GAL, II, 466; Suppl., II, 481; Ahmed Hüseyin, Mevsûʿatü târîẖi Mıṣr, Kahire, ts. (Dârü'ş-şa'b), III, 827; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, VII, 188; Âdil el-Bekrî, "Maẖṭûṭât ʿArabiyye ʿani'l-muẖaddarât ve't-tedẖîn", MMLADm., XLVIII/1 (1392/1973), s. 174-175; Mustaphā Anwar Tāhir, "Traité de la fortification des demeures contre l'horreur des

séismes (Taḥsīn al-Manāzil min Hawl al-Zalāzil d'Abu'l-Hasan Alī Ibn al-Ğazzar)", AIsl., XII (1974), s. 131-159.

Tahsin Görgün

İBNÜ’l-CİÂBÎ

(ابن الجعابي)

Ebû Bekr İbnü’l-Ciâbî Muhammed b. Ömer b. Muhammed et-Temîmî el-Bağdâdî (ö. 355/966)

Hadis hâfızı.

Safer 284’te (Mart 897) muhtemelen Bağdat’ta doğdu. Mısır, Halep, Şam gibi yerleri dolaşarak Muhammed b. Nasr el-Mervezî, Ca‘fer b. Muhammed el-Firyâbî, İbn Nâciye ve İbnü’l-Bâgandî’den ilim öğrendi. Hocaları arasında kendisini Şiîlik konusunda etkilediği söylenen İbn Ukde’nin önemli bir yeri vardır. 349’da (960) İsfahan’a giderek hadis okuttu ve 350 (961) yılı başlarında Bağdat’ın ileri gelen âlimleri arasında yerini aldı. Dârekutnî, İbn Şâhin, Ebû Abdullah İbn Mende, Hâkim en-Nîsâbûrî ve Ebû Nuaym el-İsfahânî onun talebelerinden bazılarıdır.

Hadislerin senedleriyle ve lafzan rivayet edilmesine önem veren İbnü’l-Ciâbî’nin Rakka’ya giderken 200.000 hadisin kayıtlı olduğunu söylediği kitaplarını bir kişiye emanet bıraktığı anlaşılmakta, dönüşte kitapları alması için gönderdiği hizmetçisinin onların kaybolduğu haberini getirmesi üzerine bu hadislerin tamamının ezberinde bulunduğunu söyleyerek (Hatîb, III, 28) bu kaybı fazla önemsemediği görülmektedir. Onun 400.000 hadisi kusursuz şekilde, 600.000 hadisi de başkalarıyla müzakere yapabilecek seviyede bildiğini belirtmesi (a.g.e., a.y.) ve öğrencilerine hadis yazdırırken önünde kitap bulundurmaması hâfızasının son derece güçlü olduğunu göstermektedir. İbnü’l-Ciâbî müsned hadisler yanında maktû ve mürsel olanları da bilen, rivayetlerdeki gizli kusurlar konusunda söz sahibi sayılan, ricâl bilgisine başvurulan bir âlim olup kısa bir süre Musul kadılığı görevinde bulunmuşsa da başarılı olamamıştır. Ömrünün sonlarına doğru rivayetlerini karıştırdığı, kendine has bir Şiîlik anlayışını benimsediği, içki içtiği ve ibadetlerini ihmal ettiği ileri sürülen İbnü’l-Ciâbî Receb 355’te (Temmuz 966) Bağdat’ta vefat etti.

Değişik konularda pek çok eser telif ettiği söylenen İbnü'l-Ciâbî bunların ölümünden sonra yakılmasını vasiyet etmiş, başkalarından ödünç aldığı çok sayıdaki kitapla birlikte de eserleri vefatı anında yakılmıştır. Onun kaynaklarda zikredilen eserleri şunlardır: Müsnedü ʿÖmer b. ʿAlî b. Ebî Ṭâlib, et-Tefsîrü'l-mervî ʿan Mâlik b. Enes, Tesmiyetü men rava'l-ḥadîs̱ ve ġayrahû mine'l-ʿulûm ve men kânet lehû ṣınâʿatün ve mez̠hebün ve niḥle, Kitâbü men ḥaddes̱e (ravâ) ʿani'n-nebî ṣallallāhü ʿaleyhi ve sellem hüve ve ebûh (bu kitabı İbn Hacer el-İṣâbe'de kaynak olarak kullanmıştır [bk. I, 237; II, 320]), Men ravâ ḥadîs̱e Ġadîr Ḫum, Ẕikru men ravâ muʾâḫâte'n-nebiyyi li-emîri'l-müʾminîn ʿaleyhime's-selâm, İḫtilâfü Übey ve İbn Mesʿûd fî leyleti'l-Ḳadr ve ṭuruḳu ẕâlik, eş-Şîʿa min aṣḥâbi'l-ḥadîs̱ ve ṭabaḳātihim, Men rava'l-ḥadîs̱ min Benî Hâşim ve mevâlîhim, Aḫbâru Âli Ebî Ṭâlib, Aḫbâru ʿAliyyi'bn Ḥüseyin ʿaleyhime's-selâm, Kitâbü Mevâli'l-eşrâf ve ṭabaḳātihim, Aḫbâru Baġdâd ve ṭabaḳātü aṣḥâbi'l-ḥadîs̱ bihâ.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 247; Ahmed b. Ali en-Necâşî, Ricâlü'n-Necâşî (nşr. M. Cevâd en-Nâînî), Beyrut 1408/1988, II, 319-320; Ebû Ca'fer et-Tûsî, el-Fihrist, Beyrut 1403/1983, s. 182; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, III, 26-31; Sem'ânî, el-Ensâb, III, 263-264; İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam, VII, 36-38; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVI, 88-92; a.mlf., Tez̠kiretü'l-ḥuffâẓ, III, 925-929; a.mlf., Mîzânü'l-iʿtidâl, III, 670-671; a.mlf., Târîḫu'l-İslâm: sene 351-380, s. 126-131; İbn Kesîr, el-Bidâye, XI, 261-262; İbn Hacer, Lisânü'l-Mîzân, V, 322-324; a.mlf., el-İṣâbe, I, 237; II, 320; İbnü'l-İmâd, Şez̠erât, III, 17; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 45-46; Kettânî, er-Risâletü'l-müstetrafe (Özbek), s. 114, 167, 258, 423; Ahmed Pâketçî, "İbn Ciʿâbî", DMBİ, III, 238-240.

Abdullah Aydınlı

İBNÜ’l-CÜNDÎ

(ابن الجندي)

Ebû Bekr Seyfüddîn Abdullāh b. Aydoğdu b. Abdillâh eş-Şemsî (ö. 769/1368)

Kıraat âlimi.

699 (1300) yılında Dımaşk’ta doğdu. Zehebî bu tarihi 698 olarak vermiştir. Kıraat tahsiline, 715 yılı Ramazan ayında (Aralık 1315) Mekke’de Ebû Muhammed Abdullah b. Abdülhak ed-Dilâsî’den İbn Kesîr kıraatini okuyarak başladı. Şemseddin İbnü’s-Serrâc’dan İbn Kesîr kıraatini beş, kırâat-i seb‘adan diğerlerini birer defa okuduktan sonra bunlara Ya‘kūb el-Hadramî, Hasan-ı Basrî, İbn Muhaysın ve Ebû Ca‘fer el-Kārî’nin kıraatlerini ekleyerek cem‘ metoduyla kıraat öğrenimini sürdürdü. Takıyyüddin Muhammed b. Ahmed es-Sâiğ’den yedi kıraatin her birini onar defa okuduktan sonra daha önce tahsil ettiği on bir kıraate A‘meş ve Halef b. Hişâm’ın kıraatlerini ilâve etti. Ca‘berî’nin Nüzhetü’l-berere fî ḳırâʾâti’l-eʾimmeti’l-ʿaşere’siyle

Ebû Ca‘fer, Ya‘kūb el-Hadramî ve Halef b. Hişâm’ın kıraatlerinin ele alındığı Nehcü’d-dimâs̱e fî ḳırâʾâti’l-eʾimmeti’s̱-s̱elâs̱e adlı eserini Haremü’l-Halîl’de kendisinden, Ebû Hayyân el-Endelüsî’nin ʿİḳdü’l-leʾâlî’siyle Ġāyetü’l-maṭlûb ve İbnü’l-Vecîh’in el-Kifâye adlı eserlerini de müelliflerinden okudu. Bu hocalarından ayrıca Dânî’nin et-Teysîr, İbnü’l-Fahhâm’ın et-Tecrîd, Muhammed b. Hüseyin el-Kalânisî’nin el-İrşâd adlı eserleri başta olmak üzere kıraate dair belli başlı kaynakları, Bedreddin İbn Cemâa ve Zeynüddin Abdurrahman b. Teîs es-Sebtî’den eş-Şâṭıbiyye’yi okudu. Zehebî, İbnü’l-Cündî’nin Dımaşk’a gelip kendisinden ders aldığını kaydeder. Tahsilini tamamladıktan sonra Mısır’ın kıraat âlimleri arasında yerini alan İbnü’l-Cündî’den Ebü’l-Abbas Ahmed b. Saîd ez-Zeylaî, İbnü’l-Kāsıh, Osman b. Abdurrahman ed-Darîr gibi âlimler kıraat dersleri almıştır. Hadis ve nahiv alanlarında da kendini yetiştirmiş olan ve kaynaklarda Hanefî, sika, güzel ahlâklı bir âlim olarak tanıtılan İbnü’l-Cündî 769 yılı

Şevval ayının sonlarına doğru (Haziran 1368) Kahire'de vefat etti.

Eserleri. 1. Kitâbü'l-Bustânü'l-hüdât fi'ḫtilâfi'l-eʾimmeti ve'r-ruvât. Kırâat-i aşereye Hasan-ı Basrî, A'meş ve Halef b. Hişâm'ın kıraatlerinin ilâvesiyle meydana getirilen eserin bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Lâleli, nr. 23) bulunmaktadır (diğer nüshaları için bk. el-Fihrisü'ş-şâmil: Maḫṭûṭâtü'l-ḳırâʾât, I, 288). 2. el-Cevherü'n-naḍîd fî şerḥi'l-Ḳaṣîd. Kāsım b. Fîrrûh eş-Şâtıbî'nin Ḥırzü'l-emânî (eş-Şâṭıbiyye) adlı kasidesinin şerhidir. Telifi Zilhicce 751'de (Şubat 1351) tamamlanan eserin girişinde kıraatin uyulması gereken bir sünnet olduğu, Hz. Peygamber'den güvenilir yoldan nakledilmeyen, re'y veya kıyasa dayanan kıraatlerin kabul edilemeyeceği, bazı nahivcilerin kendi re'y ve kıyaslarına uymayan sahih kıraatlerle ilgili itirazlarına itibar edilmemesi ve sahih kıraatlerin dil kurallarını belirlemede esas teşkil etmesi gerektiği belirtilmiş; Kur'an'ın mushaflardan değil şifahî olarak alınmasının lüzumu üzerinde durulmuş; mütevâtir kıraatin şartları, şâz kıraatlerle Kur'an okumanın hükmü, el-ahrufü's-seb'a vb. konular işlenmiştir. Her sûrenin başında onun Mekkî-Medenî oluşu, âyet sayısı ve fâsılası hakkında da bilgi verilmiştir. Ortalarından bir kısmı eksik olan şerhin dört ciltlik bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Ayasofya, nr. 51-54) kayıtlıdır (diğer nüshaları için bk. el-Fihrisü'ş-şâmil: Maḫṭûṭâtü'l-ḳırâʾât, I, 289-290). 3. Kitâbü't-Taḥdîd fî îżâḥi't-Tesdîd. İbnü'l-Cündî'nin daha önce yazdığı et-Tesdîd fi't-tecvîd adlı eserin şerhidir. et-Tesdîd'in metninin sâd (ص), şerh kısmının sîn (س) harfiyle ayrıldığı şerhin Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Ayasofya, nr. 54, vr. 179-213) ve Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye'de (nr. 5529) nüshaları mevcuttur. Kaynaklarda ayrıca İbnü'l-Cündî'nin nahve dair ez-Zübde ve el-Ḳaṭre adında iki kitabının bulunduğu zikredilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Cündî, Büstânü'l-hüdât fi'ḫtilâfi'l-eʾimme ve'r-ruvât, Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 23, vr. 1b-3b; a.mlf., el-Cevherü'n-naḍîd fî şerḥi'l-Ḳaṣîd, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 51, vr. 8a-9a; nr. 54, vr. 178a; a.mlf., Kitâbü't-Taḥdîd fî îżâḥi't-Tesdîd, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 54, vr.

179b; Zehebî, Maʿrifetü’l-ḳurrâʾ (Altıkulaç), III, 1513; İbnü’l-Cezerî, Ġāyetü’n-Nihâye, I, 180-181, 506, 555; a.mlf., en-Neşr, I, 97; İbn Hacer, ed-Dürerü’l-kâmine, I, 441-442; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 244, 648; II, 953, 1352; Brockelmann, GAL Suppl., I, 726; II, 138; Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 466; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, III, 59; Ali Şevvâh İshak, Muʿcemü muṣannefâti’l-Ḳurʾâni’l-Kerîm, Riyad 1404/1984, IV, 31; el-Fihrisü’ş-şâmil: el-Ḳurʾân ve ʿulûmüh, et-Tecvîd, Amman 1985, I, 101; el-Fihrisü’ş-şâmil: Maḫṭûṭâtü’l-ḳırâʾât, Amman 1987, I, 288-299.

Mustafa Altundağ

İBNÜ’l-CÜNEYD

(ابن الجنيد)

Ebû Alî Muhammed b. Ahmed b. el-Cüneyd el-İskâfî (ö. 381/991)

Şiî Usûliyyûn ekolünün öncülerinden, fıkıh ve kelâm âlimi.

Bağdat ile Vâsıt arasındaki İskâf’ta dünyaya geldi. Kâtib lakabıyla da anılır. Hadis dinlediği ilk hocalarından olan Humeyd b. Ziyâd’ın ölüm tarihi (310 /922) dikkate alınarak III. (IX.) yüzyılın sonlarında veya IV. (X.) yüzyılın başında doğduğu söylenebilir. Humeyd b. Ziyâd’dan başka Abdülvâhid b. Abdullah el-Mevsılî, Ahmed b. Muhammed el-Âsımî, Muhammed b. Ali b. Ma‘mer el-Kûfî gibi hocalardan hadis öğrendi. Fıkıh konusundaki hocaları bilinmemektedir. Küleynî ve Şeyh Sadûk’un çağdaşı olup dördüncü sefir Ali b. Muhammed’le tanışmış olan İbnü’l-Cüneyd Şeyh Müfîd, Hüseyin b. Ubeydullah el-Gadâirî ve Ebû Abdullah İbn Abdûn’un hocasıdır. Ahmed b. Ali en-Necâşî ve Şeyhüttâife Ebû Ca‘fer et-Tûsî gibi âlimler de hocaları vasıtasıyla onun öğrencileri olarak kabul edilmektedir. Nîşâbur’a seyahati (340/951) ve orada yaklaşık bir yıl kalması dışında Irak’ta ve özellikle Bağdat’ta yaşadığı bilinen İbnü’l-Cüneyd Rey’de vefat etti.

İbnü’l-Cüneyd daha çok fakih olarak tanınır. Şîa’da fıkıh usulünün gelişimi belirli dönemlere ayrılacak olursa onun yaşamış olduğu devir bunun hazırlık safhasını oluşturur; çünkü gaybet öncesi Şîa’da bu ilme ihtiyaç duyulmamıştır. Her ne kadar Şiî ulemâsı, gaybet öncesi dönemde imamların ashabından bir kısmının usulle ilgili bazı risâleler telif ettiğini söylüyorsa da bunu delillendirmek oldukça güçtür. Ancak “büyük gaybet”in başlamasıyla birlikte fıkıh usulüne dair eserlerin kaleme alındığı, İsnâaşeriyye bünyesinde, fıkhı sadece rivayet metinlerini nakleden bir ilim olmaktan çıkarıp usule ilişkin bazı prensipler ortaya koyan ilk şahıslardan birinin de İbnü’l-Cüneyd olduğu bilinmektedir. Bununla beraber onun daha sonraki Usûlî ulemâ gibi sistematik bir metot ortaya koymaktan ziyade eklektik bir yol takip ettiği dikkati çeker.

İmâmiyye Şîası'nda aklî tefekkür ve istidlâl metodunun öncülerinden biri kabul edilen İbnü'l-Cüneyd çağdaşı İbn Ebû Akīl'le birlikte "Kadîmeyn" diye anılmaktadır. İbnü'l-Cüneyd'in fakih ve usulcü olmasına karşılık İbn Ebû Akīl daha çok kelâmcı olarak şöhret bulmuştur. Bazı Şiî âlimleri, İsnâaşeriyye'de ictihad kapısını açan ilk kişinin İbn Ebû Akīl olduğunu söylerken bazıları da İbnü'l-Cüneyd olduğunu ileri sürer. İbn Ebû Akīl usul alanında hiçbir eser kaleme almamışken İbnü'l-Cüneyd'in bu sahada pek çok eser vermesi ve daha sonraki Şiî ulemâsının bunlar hakkındaki değerlendirmeleri göz önünde bulundurulursa ikinci görüş daha ağır basar. İbnü'l-Cüneyd, eserlerinden hiçbiri bugün mevcut olmamakla birlikte fıkıh usulü alanında eser yazan ilk Şiî âlimi sayılmaktadır. İbnü'l-Cüneyd ve İbn Ebû Akīl, daha sonra Şeyh Müfîd, Şerîf el-Murtazâ ve Ebû Ca'fer et-Tûsî ile birlikte şekillenip ana hatlarıyla ortaya çıkan Usûlî düşüncenin ilk temsilcileri olup bu sebeple ilk dönem Ahbârîler'inin şiddetli tenkitlerine mâruz kalmışlardır. İbnü'l-Cüneyd, usul ve fürû konusunda Ehl-i sünnet'in kitaplarını inceleyerek bu doğrultuda teliflerde bulunduğu, bunun sonucu olarak kıyas ve re'y ile amel ettiği için yalnız Ahbârîler'ce değil Usûlî ulemâ tarafından da ağır bir şekilde eleştirilmiştir. Bundan dolayı sonraki Usûlîler takip ettiği rasyonel metot hariç bir süre bu âlimin görüşlerine fazla itibar etmemiştir. İbn Ebû Akīl Usûlî ulemâdan bir hayli rağbet görmüşken onun böyle bir rağbetten mahrum kalmasında Hanefî fıkhıyla amel ettiğine dair rivayetin de payı vardır. Sonuçta Ahbârîler, Usûlî olduğunu ileri sürerek İbnü'l-Cüneyd'i eleştirirken Usûlîler de kıyas ve re'y ile amel edip Ehl-i sünnet'i taklit etmiş olması sebebiyle onun görüşlerini benimsediklerini açıkça söylemekten çekinmişlerdir. Talebesi Şeyh Müfîd de hocasının fıkhî istidadını takdir etmekle birlikte bu yüzden onu ağır bir şekilde eleştirmiş ve onun için müstakil risâleler kaleme almıştır. Bunlardan biri en-Naḳż ʿalâ İbni'l-Cüneyd fî ictihâdihî bi'r-reʾy, bir diğeri Naḳżu Risâleti İbni'l-Cüneyd ilâ ehli Mıṣr'dır. Şeyh Müfîd, el-Mesâʾilü's-Sereviyye ve el-Mesâʾilü'ṣ-Ṣâğāniyye adlı eserlerinde de hocasının fıkhî metodunun yanlış olduğunu belirttikten sonra onun muhaliflerinin metodunu takip ederek kıyas ve re'y ile amel ettiğini ve imamlardan nakledilenlerle kendi şahsî görüşünü birbirine karıştırdığını ileri sürmüştür. Ayrıca haber-i vâhid lehindeki tutumundan dolayı da hocasını eleştirmiştir. Hatta sıhhati kesin olmayan hadislerle amel etmesi sebebiyle bazı Şiî ulemâsı İbnü'l-Cüneyd'i ashâbü'l-hadîs (Ahbârîler) ekolüne nisbet etmiştir. Halbuki İbnü'l-Cüneyd fıkıhta muhaddislerden tamamen farklı bir metot

takip etmiş ve nassın zâhiriyle yetinmeyip aklî istidlâl metotlarından da faydalanmıştır. Şeyh Müfîd ve diğer Usûlî ulemânın kendisine yönelttikleri tenkitler, o dönemde müstakil bir Şiî fıkhı ve usulünün mevcut olmayıp Şiî ulemâsının Sünnî fıkhına muhtaç olduğunu göstermesi bakımından önemlidir.

İbnü'l-Cüneyd'in görüşlerine ilk defa İbn İdrîs el-Hillî (ö. 598/1202) atıfta bulunmuş, daha sonra gelen İbnü'l-Mutahhar el-Hillî de eserlerinde onun düşüncelerine yer vermiştir. Şehîd-i Evvel, Fâzıl Mikdâd ve Cemâleddin İbn Fehd el-Hillî onun görüşlerine büyük değer vermişlerdir. Şehîd-i Sânî, İbnü'l-Cüneyd'in ilk dönem ulemâsı arasında ender simalardan biri olduğunu ifade etmiştir. Daha sonraki Usûlî ulemâ, İbn Ebû Akīl ile birlikte onu düşünce sistemlerinin öncüleri olarak kabul etmeye başlamış, fikirlerinin gelişmesinde onların görüşlerinden büyük ölçüde faydalanmışlardır.

Eserleri. Kaynaklarda İbnü'l-Cüneyd'in velûd bir müellif olduğu belirtilerek birçok eserinin adı zikredilir; bunların başlıcaları şunlardır: Tehẕîbü'ş-Şîʿa li-aḥkâmi'ş-şerîʿa (Şîa kaynakları bundan övgüyle söz eder ve eseri İbnü'l-Cüneyd'in en önemli kitabı olarak nitelendirir. Şeyh Ebû Caʻfer et-Tûsî, eserin yaklaşık yirmi ciltten ibaret olduğunu ve fukaha metoduna göre çeşitli konuları kapsadığını belirtir [el-Fihrist, s. 164]. Çeşitli rivayetlerden bu eserin fürû-i fıkhın bütün konularını kapsayan, ayrıca usul ve hilâfiyâta yer veren hacimli bir kitap olduğu anlaşılmaktadır [Kays Âl-i Kays, III, 193]), el-Muḫtaṣarü'l-Aḥmedî fî fıḳhi'l-Muḥammedî (önceki eserin özeti mahiyetindedir), Aḥkâmü'ṣ-ṣalât, Aḥkâmü'ṭ-ṭalâḳ, el-İrtiyâʿ fî taḥrîmi'l-fuḳḳāʿ, İzâletü'r-rân ʿan ḳulûbi'l-iḫvân, İstiḫrâcü'l-murâd min muḫtelefi'l-ḫiṭâb, el-İstinfâr ile'l-cihâd, el-İstîfâʾ, Aḥkâmü'l-erş, el-İsrâ, el-Esfâr, el-İşârât ilâ mâ yünkiruhü'l-ʿavâm, İşkâlü cümleti'l-mevârîs̱, İẓhâru mâ seterehû ehlü'l-ʿinâd mine'r-rivâyeti ʿan eʾimmeti'l-ʿitreti fî emri'l-ictihâd, el-İfhâm li-uṣûli'l-aḥkâm, el-Ülfe fi'l-kelâm, Elfey mesʾele, Ems̱âlü'l-Ḳurʾân, el-Înâs bi-eʾimmeti'n-nâs, el-Beşâre ve'n-neẓâre, Tebṣıratü'l-ʿârif ve naḳdü'z-zâyif (bu eser, İsnâaşeriyye fıkhı ve bu mezhebin hak olduğuna dair delillerin yanı sıra ahkâm hususunda müellifin yöneltmiş olduğu tenkitleri içermektedir), et-Taḥrîr ve't-taḳrîr, et-Terâḳī ilâ aʿle'l-merâḳī, Tenbîhü's-sâhî bi'l-ʿilmi'l-ilâhî, Ḥadâʾiḳu'l-Ḳuds, Ḳudsü't-tûr ve yenbûʿu'n-nûr fî maʿna'ṣ-ṣalât ʿaleʾnnebî, Sebîlü'l-felâḥ li-ehli'n-

necâḥ, el-Fesẖ ʿalâ men ecâze'n-nesẖ (müellifin 200'e yakın eserinin bir listesi ve bunların muhtevaları için bk. a.g.e., III, 193-207).

BİBLİYOGRAFYA

Şeyh Müfîd, el-Mesâʾilü's-Sereviyye, Kum 1979, s. 56-57, 222-224; a.mlf., el-Mesâʾilü'ṣ-ṣâġāniyye, Necef, ts., s. 17-22; a.mlf., el-Fevâʾidü'r-rażaviyye, Kum 1947, s. 386; Ahmed b. Ali en-Necâşî, Ricâlü'n-Necâşî, Tahran 1919, s. 38, 299-302, 312; Ebû Ca'fer et-Tûsî, el-Fihrist, Beyrut 1403/1983, s. 164; İbn Şehrâşûb, Meʿâlimü'l-ʿulemâʾ (nşr. Muhammed Sâdık Âl-i Bahrülulûm), Beyrut, ts. (nşr. Dârü'l-edvâ), s. 78; İbn İdrîs el-Hillî, Kitâbü's-Serâʾir, Kum 1970, s. 99, 102, 397-398; Hür el-Âmilî, el-Emelü'l-ʿâmil (nşr. Ahmed el-Hüseynî), Bağdad 1965, II, 236; Abdullah Efendi el-İsfahânî, Riyâżü'l-ʿulemâʾ ve ḥiyâżü'l-fużalâʾ (nşr. Ahmed el-Hüseynî), Kum 1981, V, 19-23; Muhammed b. Süleyman Tünü-kâbünî, Ḳıṣaṣü'l-ʿulemâʾ (nşr. Ali Refîî), Kum 1991, s. 149-151; Hânsârî, Ravżâtü'l-cennât (nşr. Esedullah İsmâiliyyân), Kum 1390-92/1970-72, VI, 145-153; Ebû Ali el-Mâzenderânî el-Hâirî, Müntehe'l-maḳāl, Tahran 1300, s. 256; Hasan b. Abdullah el-Mâmekânî, Tenḳīḥu'l-maḳāl, Necef 1932, s. 67; Âgā Büzürg-i Tahrânî, eẕ-Ẕerîʿa ilâ teṣânîfi'ş-Şîʿa, Necef 1936, IV, 51; V, 236-238; XIX, 69; XX, 177; Aʿyânü'ş-Şîʿa, IX, 101; Muhammed Bâkır es-Sadr, el-Meʿâlimü'l-cedîde li'l-uṣûl, Necef 1975, s. 55, 78-79; Hüseyin b. Şihâbüddin el-Kerekî el-Âmilî, Hidâyetü'l-ebrâr ilâ ṭarîḳi'l-eʾimmeti'l-aṭhâr (nşr. Mirzâ Raûf Cemâleddin), Necef 1977, s. 233; Ali Hüseyin el-Câbirî, el-Fikrü's-selefî ʿinde'ş-Şîʿati'l-İmâmiyye, Beyrut 1977, s. 209-210; Kays Âl-i Kays, el-İrâniyyûn, III, 188-209; Hüseyin Müderrisî Tabâtabâî, Muḳaddimeʾî ber Fıḳh-i Şîʿa (trc. Muhammed Âsaf), Meşhed 1989, s. 40-44; Abbas el-Kummî, el-Künâ ve'l-elḳāb, Tahran 1989, I, 190-191, 194; II, 22, 26; Tebrîzî, Reyḥânetü'l-edeb, I, 121-122; Seyyid Hasan es-Sadr, Teʾsîsü'ş-Şîʿa li-fünûni'l-İslâm, Bağdad 1951, s. 302-303; Abdulaziz Abdulhussein Sachedina, The Just Ruler in Shi'ite Islam, Oxford 1988, s. 10, 71; Martin McDermott, The Theology of Al-Shaikh Al-Mufid, Beyrut 1986, s. 306; Mazlum Uyar, İmâmiyye Şî'ası'nda Ahbârîlik (doktora tezi, 1996), Dokuz Eylül Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi, s. 106-109; Muhammed

Kâzım İmâm, “Devre-yi Âġāz-i Fıḳh”, Ḥiẓâre-yi Şeyẖ Ṭûsî (nşr. Ali Devvânî), Tahran 1983, s. 381-385; Ebü’l-Kāsım Gürcî, “Nigâhî ber Taḥavvül-i ʿ İlm-i Uṣûl”, Maḳālât ve Berresîhâ, XIII-XVI, Tahran 1302, s. 54-55; Ahmed Pâketçî, “İbn Cüneyd”, DMBİ, III, 258-262; Wilferd Madelung, “Ebn al-Jonayd”, EIr., VIII, 31-32.

Mazlum Uyar

İBNÜ’d-DÂYE

(ابن الداية)

III (IX) ve IV. (X.) yüzyıllarda yaşayan baba-oğul iki âlim.

Ebü’l-Hasan (Ebû Ya‘kūb) Yûsuf b. İbrâhîm el-Hâsib el-Bağdâdî (ö. 265/879). 180 (796) yılında Bağdat’ta doğdu; Abbâsî hânedanına yakın bir aileye mensuptur. Annesi önce Mehdî’nin oğlu İbrâhim’in, sonra da kendisiyle aynı yıl doğan Halife Mu‘tasım-Billâh’ın sütannesi olduğu için İbnü’d-Dâye künyesiyle tanınmıştır (Yâkūt, V, 154-155). İyi bir tahsil gördü; bilhassa “Hâsib” lakabıyla anılacak derecede matematik öğrendi. Ayrıca Bağdat’ın meşhur tabiplerinden Cibrâîl b. Buhtîşû‘ ve Ahmed b. Hârûn’dan tıp okudu. Tahsilini bitirince Dîvânü’l-harâc’da çalışmaya başladı. Bir süre sonra Halife Mehdî’nin oğlu İbrâhim’in özel kâtibi oldu ve onun ölümüne (224/839) kadar yanından ayrılmadı; bu arada onun kısa süren halifeliğini ve maceralı geçen hayatını anlatan bir de kitap yazdı. İbrâhim’in ölümünün ardından Dımaşk’a gidip Îsâ b. Hakem adında bir Nestûrî hekiminin yanında kısa bir süre kaldı ve Mısır’a geçti (225/840). Onun hesap işlerinden iyi anladığını öğrenen Ahmed b. Tolun kendisini devletin malî işlerini yönetmekle görevlendirdi. Fakat daha sonra eskiden Abbâsîler’in Dîvânü’l-harâc’ında çalışmış olduğunu işiterek onların adına casusluk yapmasından kuşkulanmaya başladı ve bir ara evinde göz hapsine aldırdı (a.g.e., V, 156-157). Ahmed b. Tolun’un İbnü’d-Dâye’ye karşı duyduğu güvensizlik, aracıların ricasıyla onu göz hapsinden çıkardıktan sonra da devam etmiş ve ölümünden hemen sonra iki oğlunu tutuklatıp kitap ve evrakına el koydurmuştur. Ancak evrakı arasında bulunan bir defterin yardım olarak dağıttığı mal ve paranın tutanaklarından ibaret olduğunu görünce kendisine rahmet dileyerek oğullarını serbest bırakmıştır (a.g.e., V, 158). Kaynaklarda İbnü’d-Dâye’nin tıp, matematik ve astronomi alanlarında birçok eser kaleme aldığı zikrediliyorsa da bunların bir kısmı oğlu Ebû Ca‘fer’inkilerle karıştırılmıştır. Ona ait çalışmalar şunlardır: Aḫbâru Ebî Nüvâs ve’l-muḫtâr min şi‘rih, Aḫbâru İbrâhîm b. el-Mehdî, Aḫbârü’l-eṭıbbâ’ (Aḫbârü’l-müteṭabbibîn), Kitâbü’ṭ-Ṭabîḫ.

Ebû Ca‘fer Ahmed b. Yûsuf b. İbrâhîm el-Mısrî (ö. 340/951 [?]). Hayatı hakkında bilgi azdır. Babasının Mısır'a geldiği yıl (225/840) Kahire'de dünyaya geldiği tahmin edilmektedir; bazı araştırmacılara göre ise doğum tarihi 235-245 (849-859) yılları arasındadır (Kitâbü'l-Mükâfeʾe, neşredenin girişi, s. 7). Aynı şekilde ölüm tarihi de kesin şekilde bilinmemekte, Yâkūt onun vefatının 330-340 (942-951) yılları arasında olduğunu belirttikten sonra, "340'ta öldüğünü tahmin ediyorum" demektedir (Muʿcemü'l-üdebâʾ, V, 159). Kahire'de babasının gözetiminde öğrenim gören ve zamanını matematik, astronomi, edebiyat ve tarih ilimleriyle uğraşarak geçiren Ebû Ca‘fer onun ölümünden sonra da kendisine kalan büyük miras sayesinde refah içinde yaşamış ve eserlerini kaleme almıştır. İlk dönem İslâm ilimler tarihinde bir matematikçi olarak Sâbit b. Kurre, Ebü'l-Vefâ, İbn Irâk ve Hucendî ile mukayese edilmektedir. Latince'ye çevrilen kitaplarıyla Ortaçağ Avrupa matematikçilerinden Leonardo Fibonacci, Jordanus de Nemore ve Thomas Bradwardine'yi etkilemiştir.

Eserleri. 1. Risâle fi'n-nisbe ve't-tenâsüb. Öklid'in Elementler'inin beşinci bölümünü temel alan çalışma, matematikteki oran ve orantı üzerine yazılmış en önemli eserlerden biridir. İbnü'd-Dâye'nin, bu çalışmasıyla Öklid'in oran ve orantı tanımlarını genişleterek esaslı bir şekilde geliştirdiği görülür. Kitaptaki sekiz farklı duruma göre yapılmış son derece net açıklama ve yorumlar sayesinde, aralarındaki orantı bağıntıları bilinen bazı değerlerden yola çıkarak bilinmeyen miktarları hesaplamak mümkün olmaktadır. Müellif, Öklid'den başka Batlamyus'un el-Mecisṭî'sinden yararlandığını ifade etmekte, ayrıca iyice incelediği anlaşılan Archimedes, Hero, Eflâtun, Empedokles ve Apollonius'a da göndermelerde bulunmaktadır. İbnü'd-Dâye'den etkilenen İtalyan matematikçilerinden Leonardo Fibonacci, Liber abacci adlı eserinde kitaptaki orantıyla ilgili yöntemleri nakletmiş ve bunları vergi problemlerinin çözümünde kullanmıştır. Aynı tür bazı izler, Jordanus de Nemore'nin Arithmetica in decem libris demonstrata'sında da görülür. Thomas Bradwardine, İbnü'd-Dâye'yi bu kitabında sürekli ve süreksiz orantılara getirdiği ayırım sebebiyle matematikte otorite kabul eder. Pacioli de onu Öklid, Boethius, Jordanus de Nemore ve Bradwardine gibi bilginlerle aynı sınıfa koyar ve bu eserini bilime çok önemli bir katkı olarak görür. Novaralı Campanus'un tesbitine göre ise eserde bir mantık hatası vardır ve bir yerde postula sayılan bir önerme daha sonra başka bir yerde teorem gibi ispatlanmıştır. Ancak

kaynaklarda belirtildiğine göre bu durum kitabın kıymetini azaltacak bir zaaf değildir. Risâle fi’n-nisbe ve’t-tenâsüb Gerard de Cremone tarafından Latince’ye çevrilmiş ve bu çeviri fazla sayıda çoğaltılmıştır. Batı kütüphanelerinde eserin onu aşkın nüshasının bulunması Ortaçağ Avrupası’nda ne kadar geniş ilgi uyandırdığını göstermektedir (bulundukları yerler için bk. Suter, s. 42-43; Sezgin, V, 289-290). 2. Risâle fi’l-Ḳusiyyi’l-müteşâbihe. Birbirine benzeyen eğrileri konu alan eser yine Gerard tarafından Latince’ye çevrilmiş ve bu çeviri de Arapça aslı gibi günümüze ulaşmıştır (Sezgin, V, 290). 3. Şerḥu Kitâbi’s̱-S̱emere. Batlamyus’a nisbet edilen Kitâbü’s̱-S̱emere’nin (Centiloquium) şerhidir. Bazı araştırmacılar metnin de İbnü’d-Dâye’ye ait olduğunu belirtmekte, metin ve şerhin Arapça aslı ve Nasîrüddîn-i Tûsî’nin Farsça tercüme ve şerhine ait yazmalarla çeşitli Batı dillerindeki tercümelere ait çok sayıda yazma ve neşir bulunmaktadır (Lemay, II, 99-107). 4. Risâle fi’l-usṭurlâb (Suter, s. 42). 5. Kitâbü’l-Mükâfeʾe ve ḥüsnü’l-ʿuḳbâ. İyi ve kötü davranışların karşılığı ile hayırlı sona dair yetmiş bir hikâye ihtiva eder. Irak, Suriye ve Mısır bölgesindeki sosyal ve ekonomik hayata ışık tutan bu hikâyeler aynı zamanda Tolunoğulları’nın yönetim tarzı hakkında da bilgi verir. Emîn Abdülazîz (Kahire 1332), Mahmûd Muhammed Şâkir (Kahire 1359) ve Ahmed Emîn - Ali el-Cârim (Kahire 1941) tarafından üç ayrı tahkikli neşri yapılmıştır. 3. Sîretü Aḥmed b. Ṭolûn. Abdullah b. Muhammed el-Belevî’nin Sîretü Aḥmed b. Ṭolûn adlı eserinde iktibaslarda bulunduğu, İbn Saîd el-Mağribî’nin el-Muġrib’de özetlediği ve İbn Tağrîberdî’nin kaynakları arasında yer alan eser el-Muġrib’deki bilgiler esas alınmak suretiyle Karl Vollers tarafından Almanca tercümesiyle birlikte neşredilmiştir (Berlin 1894; Weimar 1895).

İbnü’d-Dâye’nin kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: Sîretü Ebü’l-Ceyş Ḫumâreveyh, Sîretü Hârûn b. Ebü’l-Ceyş, Kitâbü Muḫtaṣari’l-manṭıḳ (Vezir İbnü’l-Cerrâh Ali b. Îsâ için yazılmıştır), Risâle fi’ṭ-ṭabâʾiʿ (Yâkūt, V, 159-160). Bunlardan başka ona Kitâbü’ṭ-Ṭabîḫ adlı bir eser daha nisbet ediliyorsa da söz konusu kitabın babası Yûsuf tarafından İbrâhim b. Mehdî için yazıldığı anlaşılmaktadır (EI² [İng.], III, 745).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'd-Dâye, el-Mükâfeʾe (nşr. Mahmûd M. Şâkir), Kahire 1359/1940, neşredenin girişi, s. 7; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, V, 154-160; İbnü'l-Kıftî, İḫbârü'l-ʿulemâʾ (Lippert), s. 78; İbn Ebû Usaybia, ʿUyûnü'l-enbâʾ, s. 475; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 667; Suter, Die Mathematiker, s. 42-43; Ahmed Îsâ, Muʿcemü'l-eṭıbbâʾ, Beyrut 1361/1942, s. 127-130; Brockelmann, GAL Suppl., I, 229; Sarton, Introduction, s. 598; Kadrî Hâfız Tûkān, Türâs̱ü'l-ʿArabi'l-ʿilmî fi'r-riyâżiyyât ve'l-felek, Kahire, ts. (Dârü'l-kalem), s. 213; Sezgin, GAS, V, 288-290; M. Ullmann, Die Natur und Geheimwissenschaften im Islam, Leiden 1972, s. 227-228; Richard Lemay, "Origin and Success of the Kitāb Thamara of Abu Ja'far Ahmad ibn Yūsuf ibn Ibrāhīm", Proceedings of the First International Symposium for the History of Arabic Science, Halep 1976, II, 91-107; Muhammed Kürd Ali, Künûzü'l-ecdâd, Dımaşk 1404/1984, s. 13-19; Francesco Gabrieli, "Kitāb al-Mukāfaʾa di Ibn ad-Dāya", RSO, sy. 52 (1978), s. 27-38; F. Rosenthal, "Ibn al-Dāye", EI² (İng.), III, 745-746; Ebü'l-Hasan Diyânet - Saîdullah Karabeglü, "İbn Dâye", DMBİ, III, 486-488; Sâmî Şelhûb, "İbn Dâye", Mevsûʿatü'l-ḥaḍâreti'l-İslâmiyye, Amman 1993, s. 257-259.

Sadettin Ökten

İBNÜ’d-DEBBÂĞ, Ebü’l-Kāsım

(أبو القاسم ابن الدبّاغ)

Ebü’l-Kāsım Halef b. el-Kāsım b. Sehl (Sehlûn) el-Ezdî el-Endelüsî (ö. 393/1003)

Hadis hâfızı.

325’te (937) Kurtuba’da doğdu. Babasının tabaklıkla uğraşması sebebiyle İbnü’d-Debbâğ diye anıldı. İlk öğrenimini memleketinde yaptıktan sonra 345’te (956) tahsil için seyahate çıktı. On beş yıl kadar süren bu yolculuğu sırasında Mısır, Şam ve Hicaz bölgelerini dolaşarak pek çok âlimden istifade etti. Muhammed b. Yûsuf el-Kindî, İbnü’s-Seken, Hamza el-Kinânî, İbn Eşte ve Âcurrî, İbnü’d-Debbâğ’ın sayıları 300’ü bulduğu söylenen hocalarından bazılarıdır. Hadis ilimleri yanında kıraatle de meşgul olan İbnü’d-Debbâğ, Kitâbü’s-Sebʿa’nın müellifi İbn Mücâhid’in talebesi Ebû Bekir Ahmed b. Sâlih el-Bağdâdî’den kıraat okudu. Memleketine döndükten sonra Kurtuba’da hadis okutmaya başlayan İbnü’d-Debbâğ’ın talebeleri arasında kendisinden çok miktarda hadis yazan İbn Abdülber enNemerî ile Ebû Amr ed-Dânî ve İbnü’l-Faradî zikredilebilir. Güvenilir bir hadis hâfızı olan, ricâl ve hadislerde görülebilecek illetler konusunda uzman kabul edilen İbnü’d-Debbâğ 17 Rebîülâhir 393’te (23 Şubat 1003) vefat etti; İbn Tağrîberdî ise onu 395 (1005) yılı vefeyâtı içinde zikretmiştir.

İbnü’d-Debbâğ’ın kaynaklarda adı geçen eserleri şunlardır: Müsnedü ḥadîs̱i (eḥâdîs̱i) Mâlik b. Enes; Müsnedü ḥadîs̱i Şuʿbe b. el-Ḥaccâc, Esmâʾü’l-maʿrûfîn bi’l-künâ mine’ṣ-ṣaḥâbe ve’t-tâbiʿîn ve sâʾiri’l-muḥaddis̱în, Kitâbü’l-Ḫâʾifîn; Aḳżıyetü (Ḳażâyâ) Şüreyḥ, Zühdü Bişr b. el-Ḥâris̱, Kitâbü’z-Zühd.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Faradî, Târîḫu ʿulemâʾi'l-Endelüs (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Kahire-Beyrut 1989, I, 250-251; Humeydî, Cez̠vetü'l-muḳtebis (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Kahire-Beyrut 1989, I, 326-329; Dabbî, Buġyetü'l-mültemis (Ebyârî), I, 357-359; İbn Abdülhâdî, ʿUlemâʾü'l-ḥadîs̱, III, 224-225; Zehebî, Tez̠kiretü'l-ḥuffâẓ, III, 1025-1026; a.mlf., Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVII, 113-114, 241; a.mlf., Târîḫu'l-İslâm: sene 381-400, s. 285; İbn Ferhûn, ed-Dîbâcü'l-müz̠heb, I, 114-115; İbnü'l-Cezerî, Ġāyetü'n-Nihâye, I, 272; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, IV, 211; Süyûtî, Ṭabaḳātü'l-ḥuffâẓ (Ömer), s. 406; Makkarî, Nefḥu'ṭ-ṭîb, II, 105; Bedrân, Tehẕîbü Târîḫi Dımaşḳ, V, 173.

Nuri Topaloğlu

İBNÜ’d-DEBBÂĞ, Ebü’l-Velîd

(أبو الوليد ابن الدبّاغ)

Ebü’l-Velîd Yûsuf b. Abdilazîz b. Yûsuf el-Lahmî el-Ündî el-Endelüsî (ö. 546/1151)

Hadis hâfızı ve tarihçi.

Endülüs’te Belensiye’nin (Valencia) köylerinden Ünde’de (Onda) doğdu ve daha sonra Mürsiye’ye (Murcia) yerleşti. İbn Abdülhâdî ve Zehebî, doğum yılını İbn Beşküvâl’den naklen 481 (1088) olarak gösterirken bizzat İbn Beşküvâl bu tarihin 482 (1089) olduğunu belirtmektedir. Ebû Ali es-Sadefî onun en çok istifade ettiği hocasıdır. Kendisinden İmam Mâlik’in el-Muvaṭṭaʾ adlı eserini, Ṣaḥîḥ-i Buḫârî ve Ṣaḥîḥ-i Müslim’i, Tirmizî’nin el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ’inin büyük bir kısmını, Ebû Dâvûd’un es-Sünen’ini, İbn Şeybe ile Bezzâr’ın el-Müsned’lerini, Dârekutnî’nin es-Sünen ve el-ʿİlel’ini, İbn Kāniʽin el-Muʿcemü’ṣ-ṣaḥâbe’sini okudu. Ayrıca Ebü’l-Velîd İbn Rüşd ile Ebû Bekir İbnü’l-Arabî de onun faydalandığı hocaları arasında yer alır. İbnü’d-Debbâğ’ın en tanınmış talebesi ise İbn Beşküvâl’dir.

Mürsiye’de hatiplik, Dâniye’de (Denia) kadılık görevlerinde bulunan İbnü’d-Debbâğ hadis yazmaya önem veren, hadislerin senedlerini ve râvileri iyi bilen bir âlim olup İbn Beşküvâl onu çeşitli hadis ilimlerinde döneminin önde gelen otoritesi olarak tanıtmış, Endülüslü hadis imamlarının sonuncusu kabul edilmiştir. Mâlikî mezhebine mensup olan İbnü’d-Debbâğ’ın isabetli hükümler vermesi sebebiyle çevresinde daima aranan bir kişi olduğu belirtilmiştir. İbnü’d-Debbâğ Dâniye’de vefat etti ve Mürsiye’ye götürülerek orada defnedildi.

Eserleri. İbnü’d-Debbâğ’ın kaynaklarda adı geçen eserleri şunlardır: Ṭabaḳātü’l-ḥuffâẓ min ehli’l-ḥadîs̱ (bazı sıralama hataları sebebiyle eleştirildiği söylenen eserin İbn Şihâb ez-Zührî’den [ö. 124/742] Silefî’ye [ö. 576/1180] kadar gelen hadisçilerin isimlerini ihtiva ettiği belirtilmektedir [İbn Abdülhâdî, IV, 87]; Ṭabaḳātü’l-muḥaddis̱în ve’l-

fuḳahâʾ adıyla kaydedilen eser de muhtemelen bu kitaptır [el-Ḳāmûsü'l-İslâmî, II, 345]); Kitâbü'l-Ġavâmiż ve'l-mübhemât (İbn Hayr, s. 219); Muʿcemü şüyûḫi'l-Ḳāḍî eṣ-Ṣadefî (Ebû Ali es-Sadefî'nin kendilerinden faydalandığı şeyhlerine dair bir mu'cemdir [İbnü'z-Zübeyr, VII, 208]); Fehrese; İḫtiṣâru Îżâḥi'l-işkâl (Abdülganî el-Ezdî'nin, hadis râvilerinin isimlerinde görülen problemlerle ilgili olarak kaleme aldığı Îżâḥu'l-işkâl'in özetidir [a.g.e., VII, 208]). Hediyyetü'l-ʿârifîn'de (II, 552) müellifin Reşḥatü'n-naṣîḥ mine'l-ḥadîs̱i'ṣ-ṣaḥîḥ adlı bir eserinden bahsedilmekteyse de bu kitap Debbâğzâde Mehmed Efendi'nindir (DİA, IX, 63).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hayr, Fehrese, s. 219, 436; İbn Beşküvâl, eṣ-Ṣıla (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Kahire-Beyrut 1410/1989, III, 978-979; Dabbî, Buġyetü'l-mültemis (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Kahire-Beyrut 1410/1989, II, 662; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, I, 264; İbnü'z-Zübeyr, Ṣılatü'ṣ-Ṣıla (nşr. E. Lévi-Provençal), Rabat 1937, VII, 207-209; İbn Abdülhâdî, ʿUlemâʾü'l-ḥadîs̱, IV, 86-88; Zehebî, Tez̠kiretü'l-ḥuffâẓ, IV, 1310-1312; a.mlf., Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XX, 220-221; a.mlf., Târîḫu'l-İslâm: sene 541-550, s. 263; Süyûtî, Ṭabaḳātü'l-ḥuffâẓ (Ömer), s. 470-471; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 552; el-Ḳāmûsü'l-İslâmî, II, 345; Mehmet İpşirli, "Debbâğzâde Mehmed Efendi", DİA, IX, 63.

Nuri Topaloğlu

İBNÜ’d-DEHHÂN

(ابن الدهّان)

Ebû Muhammed Nâsıhuddîn Saîd b. el-Mübârek b. Alî b. Abdillâh en-Nahvî el-Bağdâdî (ö. 569/1174)

Arap dili ve edebiyatı âlimi.

494’te (1101) Bağdat’ın Nehritâbık mahallesinde doğdu. Şair sahâbî Kâ‘b b. Amr el-Ensârî’nin soyundandır. Bağdat’ta lugat, dil ve edebiyat dersleri aldıktan sonra

İsfahan’a giderek bazı âlimlerden hadis dinledi ve kütüphanelerdeki birçok edebî eseri istinsah etti. Ardından Bağdat’a döndü ve bir süre daha burada kaldı. İleri yaşlarında Ebû Gālib Ahmed b. Bennâ, Ebü’l-Kāsım Hibetullah b. Muhammed b. Husayn ve bazı âlimlerden hadis dinledi. Kendisi de dil ve edebiyat dersleri verdi ve Ebû Ali el-Fârisî’nin el-Îżâḥ fi’n-naḥv adlı eserini okuttu.

İbnü’d-Dehhân 544 (1149) yılında Musul üzerinden Dımaşk’a gitmek üzere Bağdat’tan ayrıldı. Musul’a uğradığında Vezir Cemâleddîn-i İsfahânî ile görüştü. Vezirin kendisine yakın ilgi göstermesi üzerine onun himayesine girdi. Vezir ondan ders vermesini ve kitap yazmasını isteyerek Dımaşk’a gitmesine engel oldu. Yirmi dört yıldan fazla kaldığı Musul’da zamanını ders verip eser yazarak geçirdi (Safedî, Nektü’l-himyân, s. 158). Hayatının sonlarına doğru kütüphanesini Musul’a naklettirirken Bağdat’ta meydana gelen sel baskınında kitaplarının çoğu telef oldu. Kendisine ulaşanlar ise kokmuş ve harap olmuştu. Eserleri bu durumdan kurtarmak ve kötü kokuyu gidermek için tavsiye edilen ladin reçinesi buharını fazla miktarda kullanınca gözlerini kaybetti. Musul’da vefat etti. Hayatının son yıllarında dünyaya gelen tek oğlu Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Saîd de kendisi gibi edip ve şairdi.

Dil ve edebiyat alanında otorite sayılan Mevhûb b. Ahmed el-Cevâlîkī,

İbnü’ş-Şecerî ve İbnü’l-Haşşâb gibi âlimlerle çağdaş olan İbnü’d-Dehhân’ın ilmî yönden bunlardan üstün sayıldığı ve zamanının Sîbeveyhi’si olarak kabul edildiği belirtilmektedir (meselâ bk. Yâkūt, XI, 220; İbn Hallikân, II, 383). Ünlü hattat Yâkūt el-Mevsılî ile hadis âlimi Mecdüddin İbnü’l-Esîr el-Cezerî ondan dil ve edebiyat dersleri almıştır (Yâkūt, XIX, 312; İbn Hallikân, VI, 119). Aynı zamanda şair olan İbnü’d-Dehhân’ın bir divanının bulunduğundan bahsedilmekte, bazı kıta ve beyitleri kaynaklarda yer almaktadır (Kitâbü’l-Fuṣûl [nşr. Nâciye Muhammed], neşredenin girişi, s. 19-21).

Eserleri. 1. el-Eżdâd fi’l-luġa. Arap dilindeki karşıt anlamlı kelimelere dair bu risâle Muhammed Hasan Âl-i Yâsîn tarafından neşredilmiştir (Nefâʾisü’l-maḫṭûṭât içerisinde, Necef 1371/1952, s. 1-21; Bağdad 1963, s. 85-108; ayrıca müstakil olarak Bağdad 1372/1953). 2. Kitâbü’l-Fuṣûl fi’n-naḥv (fi’l-ʿArabiyye). Esere Mecdüddin İbnü’l-Esîr el-Bedîʿ fî ʿilmi’l-ʿArabiyye adlı bir şerh yazmıştır (şerhin farklı bir ismi için bk. İbn Hallikân, IV, 141). Nâciye Muhammed Abdürrâzık Ades, eseri Kitâbü’l-Fuṣûl fi’l-ʿArabiyye adıyla yüksek lisans tezi olarak tahkik edip yayımlamış (Amman 1401/1981), kitap ayrıca Fâiz Fâris tarafından neşredilmiştir (Beyrut 1409/1988). 3. el-Fuṣûl fi’l-ḳavâfî. Arap şiirinde kafiyeyle ilgili çeşitli meselelerin incelendiği bir risâle olup İbnü’d-Dehhân’ın hayatı ve eserlerine dair bir mukaddime ve çeşitli notlarla birlikte Sâlih b. Hüseyin el-Âid tarafından yayımlanmıştır (Mecelletü Câmiʿati’l-İmâm Muḥammed b. Suʿûd el-İslâmiyye, XVI [Riyad 1417/1996], s. 193-270). 4. el-Ġurre fî şerḥi’l-Lümʿa. İbn Cinnî’nin nahve dair el-Lümaʿının şerhi olan eserin bazı kütüphanelerde yazma nüshaları mevcuttur (Kahire el-Hizânetü’t-Teymûriyye, Nahiv, nr. 171; Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 1495; Süleymaniye Ktp., Kılıç Ali Paşa, nr. 949). 5. Şerḥu ebniyeti Sîbeveyhi. Sîbeveyhi’nin el-Kitâb’ında geçen morfolojik yapı ve kalıpların izahına dair olan eseri Hasan Şâzelî Ferhûd neşretmiştir (Riyad 1987). 6. Kitâbü Şerḥi’d-Dürûs fi’n-naḥv (Basṭü’n-nüfûs fî şerḥi’d-Dürûs). Müellifin günümüze ulaşmayan eserinin şerhi olup İbrâhim Muhammed Ahmed el-İdkâvî tarafından yayımlanmıştır (Kahire 1411/1991). 7. ed-Dürûs fî ʿilmeyi’l-ʿarûż ve’l-ḳavâfî (Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 2031; Gotha, Landes Bibliothek, nr. 358/1). 8. Şerḥu’l-Îżâḥ. Ebû Ali el-Fârisî’ye ait eserin şerhi olup eş-Şâmil adıyla da anılır (İbnü’l-Kıftî, II, 50; Yâkūt, XI, 221). 9. el-Ḳaṣîde fî ʿavîṣi’l-iʿrâb. İbn Habbâz el-Mevsılî’nin bu

kasideye yazdığı el-Ferîde fî şerḥi'l-Ḳaṣîdeti'lletî enşeʾehâ Saʿîd İbnü'l-Mübârek (İbnü'd-Dehhân en-Naḥvî) fî ʿavîṣi'l-iʿrâb adlı şerhi Abdurrahman b. Süleyman el-Useyman yayımlamıştır (Kahire 1410/1990). 10. Bâbü'l-hicâʾ. İmlâ esaslarına dair olan eseri Fâiz Fâris neşretmiştir (İrbid 1406/1986). 11. el-Muḫtaṣar fi'l-ḳavâfî (yazma nüshası için bk. C. Zeydân, Âdâb, III, 41). 12. er-Risâletü's-Saʿdiyye fi'l-meʾâḫiẕi'l-Kindiyye mine'l-meʿâni'ṭ-Ṭâʾiyye (el-Meʾâḫiẕü'l-Kindiyye). Mütenebbî'nin Ebû Temmâm ve Buhtürî'nin şiirlerinden yaptığı intihale dair olan eser üzerine Ziyâeddin İbnü'l-Esîr tarafından el-İstidrâk adıyla yazılan reddiyenin yazma nüshası Köprülü Kütüphanesi'ndedir (nr. 1204).

İbnü'd-Dehhân'ın kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: ed-Dürûs fi'n-naḥv, Tefsîrü'l-Ḳurʾân, Tefsîrü'l-Fâtiḥa, Tefsîrü'l-İḫlâṣ, İzâletü'l-mirâʾ fi'l-ġayn ve'r-râʾ, Dîvânü resâʾil, Zehrü'r-riyâż, Kitâbü'r-Riyâża, Şerḥu beytin li-Ṣâliḥ b. Ruzzîk, el-Ġunyetü fi'ḍ-Ḍâd ve'ẓ-ẓâʾ, Kitâb fi'l-künâ, Ḳitâbü'l-Ḳānûn fi'l-luġa, el-Maʿḳūd fi'l-maḳṣûr ve'l-memdûd, en-Nüket ve'l-işârât ʿalâ elsineti'l-ḥayvânât, Taḳvîmü'n-naẓar.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'd-Dehhân, Kitâbü'l-Fuṣûl fi'l-ʿArabiyye (nşr. Nâciye Muhammed Abdürrâzık Ades), Amman 1401/1981, neşredenin girişi, s. 1-44; a.e. (nşr. Fâiz Fâris), Beyrut 1409/1988, neşredenin girişi, s. 13-31; İbnü'l-Kıftî, İnbâhü'r-ruvât, II, 47-51; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, XI, 219-223; XIX, 312; İbn Hallikân, Vefeyât, II, 382-385; IV, 141; VI, 119; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XX, 581-582; Safedî, Nektü'l-himyân (nşr. Ahmed Zekî Bek), Kahire 1329/1911, s. 158-159; a.mlf., el-Vâfî, XV, 250 vd.; Delcî, el-Felâke ve'l-meflûkûn, Kahire 1322, s. 126-127; Süyûtî, Buġyetü'l-vuʿât, I, 587; Dâvûdî, Ṭabaḳātü'l-müfessirîn, I, 190-191; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 72, 116, 212, 438, 752, 872; II, 960, 1156, 1212, 1265, 1438, 1563, 1630, 1977; Hânsârî, Ravżâtü'l-cennât (nşr. Esedullah İsmâiliyyân), Kum 1391, IV, 54-56; Brockelmann, GAL, I, 281; Suppl., I, 494; Fuâd Seyyid, Fihrisü'l-maḫṭûṭâti'l-muṣavvere, Kahire 1954, I, 386, 389, 392, 393, 401; C. Zeydân, Âdâb, III, 41; Ömer Ferruh, Târîḫu'l-edeb, III, 348-349; Ramazan Şeşen

v.dğr., Fihrisü maḫṭûṭâti Mektebeti Köprülü, İstanbul 1406/1986, II, 166-167; a.mlf., Salâhaddîn Eyyûbî ve Devlet, İstanbul 1987, s. 348; M. Sadi Çöğenli - Kenan Demirayak, Arap Edebiyatında Kaynaklar, Erzurum 1995, s. 166-167; Sâlih b. Hüseyin el-Âid, "el-Fuṣûl fi'l-ḳavâfî", Mecelletü Câmiʿati'l-İmâm Muḥammed b. Suʿûd el-İslâmiyye, sy. 16, Riyad 1417/1996, s. 193-270.

Süleyman Tülücü

İBNÜ'd-DELÂÎ

(ابن الدلائي)

Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ömer b. Enes b. Dilhâs el-Uzrî ed-Delâî (ö. 478/1085)

Hadis hâfızı ve coğrafyacı.

4 Zilkade 393'te (4 Eylül 1003) Endülüs'te Meriye (Almeria) yakınlarındaki Delâye (Dalias) köyünde doğdu. Fetihten sonra İber yarımadasına göç eden Yemenli Arap kabilelerinden Uzre'ye mensuptur. Babasının dedesine nisbetle İbn Dilhâs olarak da anılmaktadır. 407'de (1016-17) anne ve babasıyla birlikte Mekke'ye gitmek üzere yola çıktı ve ertesi yılın ramazan ayında oraya ulaştı. Mekke'de sekiz yıl kalarak Ebû Zer el-Herevî'den Buhârî'nin ve Ebü'l-Abbas Ahmed b. Hasan b. Bündâr er-Râzî'den Müslim'in el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'lerini dinledi. Ebü'l-Kāsım Mühelleb b. Ebû Sufre'den, ayrıca bir kısmı Mekkeli, diğerleri hac için gelen pek çok âlimden hadis ve fıkıh dersleri aldı. 416'da (1025) Endülüs'e dönen İbnü'd-Delâî, Meriye Camii'nde ders vermeye başladı.

Aralarında aynı zamanda kendilerinden hadis dinlediği İbn Rüşd, İbn Hazm ve İbn Abdülber enNemerî ile Ebû Ubeyd el-Bekrî, Muhammed b. Fütûh el-Humeydî, Ebû Ali es-Sadefî, Ebû Ali el-Gassânî'nin bulunduğu çok sayıda tanınmış kişi onun talebeleri arasında yer aldı.

Mâlikî mezhebine mensup olan İbnü'd-Delâî güvenilir bir muhaddis, önemli bir coğrafya âlimidir. İber yarımadasının çeşitli bölgelerine seyahatlerde bulunarak bu yerler hakkında bilgi toplamış, kendisine bu yolculuğunda coğrafyacı Ebû Ubeyd el-Bekrî kılavuzluk yapmıştır. Yâkūt el-Hamevî ve Muhammed b. Muhammed el-İdrîsî gibi coğrafyacılar ondan faydalanmış, Zekeriyyâ b. Muhammed el-Kazvînî de Âs̱ârü'l-bilâd ve aḫbârü'l-ʿibâd adlı eserinde (meselâ bk. s. 216, 240 vd.) İspanya ve Batı Avrupa ile ilgili coğrafî bilgi verirken onu esas almıştır (Krachkovsky, I, 274). Eserlerinde, çalkantılı mülûkü't-tavâif dönemi (1031-1090)

İspanya'sının coğrafî yapısı ile tarihî ve kültürel hareketliliğine ışık tuttuğu kabul edilen İbnü'd-Delâî 19 Şâban 478'de (10 Aralık 1085) Meriye'de vefat etti ve Havz Kabristanı'na defnedildi.

Eserleri. 1. İftiżâżu (İḳtiżâżu) ebkâr evâʾilü'l-aḫbâr. Hadis kitaplarından derlenmiş olup Hz. Peygamber henüz hayatta iken fıkhî hükümlere esas teşkil eden hadislerden meydana gelmiş bir çalışmadır (İbn Hayr, s. 473; Abdülvâhid Zennûn Tâhâ, s. 150). 2. Terṣîʿu'l-aḫbâr ve tenvîʿu'l-âs̱âr ve'l-büstân fî ġarâʾibi'l-büldân ve'l-mesâlik ilâ cemîʿi'l-memâlik. Ahmed b. Muhammed er-Râzî'nin başlattığı, Endülüslü âlimlerin sürdürdüğü tarihî ve coğrafî bilgilerin iç içe verilmesi geleneğine (a.g.e., s. 159) uygun olarak kaleme alınan bu tarihî coğrafya eserinde önce kısaca coğrafî bilgiler verilmiş, ardından genişçe tarihî mâlumat kaydedilmiş, olaylar kronolojik sıraya göre sıralanmıştır. Eserin o dönem için önemli sayılabilecek bir özelliği de esas alınan hicrî tarihlerin gerekli görülen yerlerde milâdî karşılıklarının verilmesidir (a.g.e., s. 161). İbnü'd-Delâî bu çalışmasında daha çok müşâhedelerine dayanmış olmakla birlikte önceki müelliflerin eserlerine de başvurmuş, özellikle İslâm öncesi İspanya tarihine dair konularda Ahmed b. Muhammed er-Râzî'den istifade etmiştir. Endülüs'le ilgili araştırmalar için önemli kaynaklar arasında sayılan eserin bir bölümü Abdülazîz el-Ehvânî'nin tahkikiyle yayımlanmıştır (Madrid 1965). 3. Niẓâmü'l-mercân fi'l-mesâlik ve'l-memâlik. Genel coğrafyaya dair bir risâledir. İbnü'd-Delâî'nin bunlardan başka Delâʾilü'n-nübüvve (Aʿlâmü'n-nübüvve) ile Fehrese adlı eserlerinden de söz edilmiştir (İbn Hayr, s. 430).

BİBLİYOGRAFYA

Humeydî, Cez̠vetü'l-muḳtebis (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Kahire 1410/1989, I, 213-217; Sem'ânî, el-Ensâb, V, 389; İbn Hayr, Fehrese, s. 222, 430, 473; İbn Beşküvâl, eṣ-Ṣıla (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Kahire-Beyrut 1410/1989, I, 115-117; Dabbî, Buġyetü'l-mültemis (Ebyârî), I, 242-244; İbnü'l-Esîr, el-Lübâb, I, 522; Kazvînî, Âs̱ârü'l-bilâd, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), bk. İndeks; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVIII, 567-568; a.mlf., Târîḫu'l-İslâm: sene 471-480, s. 216-217; Safedî, el-Vâfî, VII, 259-260; el-Ḥulelü's-sündüsiyye,

I, 380-382, 404; Mahlûf, Şeceretü’n-nûr, I, 121; I. Krachkovsky, Târîẖu’l-edebi’l-coġrâfiyyi’l-ʿArabî (trc. Selâhaddin Osman Hâşim), Kahire 1963, I, 273-274; Hüseyin Mûnis, Târîẖu’l-coġrâfiyye ve’l-coġrâfiyyîn fi’l-Endelüs, Madrid 1967, s. 81-96; Abdülvehhâb b. Mansûr, Aʿlâmü’l-Maġribi’l-ʿArabî, Rabat 1403/1983, III, 163-164; Abdülvâhid Zennûn Tâhâ, Dirâsât fi’t-târîẖi’l-Endelüsî, Bağdad 1987, s. 147-166; Manuel Sánchez Martinez, “Razī, fuente de al-ʿUḍrī para la España preislamica”, Cuadernos de la Historia del Islam, III, Granada 1971, s. 7-23; a.mlf., “La cora de Ilbīra (Granada y Almeria) en los Siglos X y XI, segun al-ʿUḍrī (1003-85)”, a.e., VII (1975-76), s. 5-78; Ali Refîî, “İbn Delâyî”, DMBİ, III, 511-513.

Thomas B. Irvıng

İBNÜ’d-DEMÂMÎNÎ

(ابن الدماميني)

Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Ömer el-Mahzûmî el-İskenderî ed-Demâmînî (ö. 827/1424)

Arap dili ve edebiyatı âlimi.

763’te (1362) İskenderiye’de doğdu. İbnü’d-Demâmînî veya Demâmîn diye tanınır. İskenderiye’de akrabası Bahâ İbnü’d-Demâmînî, Abdülvehhâb el-Karavî, Kahire’de Sirâcüddin İbnü’l-Mülakkın, Mecd İsmâil el-Hanefî ve Kemâleddin ed-Demîrî, Mekke’de Kadı Ebü’l-Fazl en-Nüveyrî gibi âlimlerden tahsil gördü. Memleketinde zamanının ileri gelen ilim adamları ile ve bilhassa İbn Haldûn’la uzun süre beraber bulundu. Nâsır et-Tinnîsî, İbn Arafe, Cemâl İbrâhim el-Emyûtî, Celâleddin Abdurrahman b. Ömer el-Bulkīnî gibi âlimlerden de istifade etti. İskenderiye’de birçok medresede ders veren İbnü’d-Demâmînî, Kadı Ahmed İbnü’t-Tinnîsî’nin nâibliğini yaptı. Daha sonra onunla beraber gittiği Kahire’de de bir süre aynı göreve devam etti. Ezher’de Arap dili ve edebiyatı dersleri verdi. 800 (1398) yılında Dımaşk’a geldi ve oradan hacca gitti. Hac dönüşü Kahire’deki nâiblik görevini bırakarak İskenderiye’ye döndü. Şehrin büyük bir camisinde imam-hatiplik yapmaya başladı. Ayrıca ticaretle de meşgul oldu. Borca girerek büyük bir dokuma tezgâhı kurdu. Tezgâhla birlikte evi yanınca ekonomik durumu iyice sarsıldı. Alacaklılarından kaçıp Mısır’ın Saîd bölgesine gittiyse de yakalanıp Kahire’ye getirildi. Bu sırada Kahire’de bulunan edip ve şair İbn Hicce el-Hamevî ile sır kâtibi Nâsırüddin İbnü’l-Bârizî’nin yardımları sayesinde borçlarından kurtuldu ve eski itibarına kavuştu. Memlük Sultanı el-Melikü’l-Müeyyed el-Mahmûdî tarafından Mısır’da Mâlikî kadısı olarak tayin edildi. Bazı ciddi suçlamalara mâruz kalması üzerine görevinden ayrılarak tekrar hacca gitti (819/1416). Ertesi yıl Yemen’e geçip Zebîd Camii’nde bir yıl kadar ders okuttu. Fakat burada daha fazla kalma imkânı bulamayıp Hindistan’a geçti. Hindistan’da verdiği dersler ve çalışmalarıyla kısa sürede kendini kabul ettirdi. Ancak buradaki hayatı da uzun sürmeyen İbnü’d-Demâmînî 827 Şâbanında

(Temmuz 1424) Hindistan'ın Gülberge şehrinde vefat etti. Bazı kaynaklarda zehirlenerek öldürüldüğü kaydedilmektedir (Sehâvî, VII, 185; Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî, s. 489). İbnü'd-Demâmînî dil, edebiyat âlimi ve şair olmasının yanı sıra fıkıh, tefsir ve hadis alanlarında da söz sahibiydi.

Eserleri. 1. el-ʿUyûnü'l-ġāmize ʿalâ ḫabâya'r-Râmize (Şerḥu'l-Ḫazreciyye, Şerḥu ʿArûżi'l-Ḫazrecî). Ebû Muhammed Abdullah b. Osman el-Hazrecî'nin el-Ḫazreciyye ve er-Râmize adlarıyla anılan aruza dair kasidesinin şerhidir. Bazı kaynaklarda iki ayrı kitap olarak gösterilen eserde Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Gırnâtî'nin er-Râmize üzerine yazdığı şerhi esas alan müellif, hocalarının aruza dair görüşleriyle kendi görüşlerini mezcetmiştir. İlk olarak kenarında Şeyhülislâm Ebû Yahyâ Zekeriyyâ el-Ensârî'nin Fetḥu Rabbi'l-beriyye bi-şerḥi'l-Ḳaṣîdeti'l-Ḫazreciyye adlı eseriyle birlikte el-ʿUyûnü'l-fâḫiretü'l-ġāmize ʿalâ ḫabâya'r-Râmize ismiyle basılan eserin (Kahire 1303) ilmî neşri el-ʿUyûnü'l-ġāmize ʿalâ ḫabâya'r-Râmize adıyla Hassânî Hasan Abdullah tarafından gerçekleştirilmiştir (Kahire 1383/1973, 1415/1994). 2. Tuḥfetü'l-ġarîb bi-şerḥi Muġni'l-lebîb. İbn Hişâm en-Nahvî'nin iʿrab ve edatlarla ilgili Muġni'l-lebîb adlı eserinin şerhidir. Bu eser Mısır'da (1305), Takıyyüddin eş-Şümünnî'nin Kitâbü'l-Munṣıf mine'l-kelâm ʿalâ Muġnî İbn Hişâm

adlı eserinin hâşiyesinde yayımlanmıştır. İbnü'd-Demâmînî'nin aynı eser üzerine bir şerhi daha vardır. Hindistan'da kaleme aldığı şerhe el-Hindiyye, Yemen'de yazdığına el-Yemeniyye adı verilmiştir. Eserin "Ḳıṭʿa min Tuḥfeti'l-ġarîb" adını taşıyan bir bölümü Beyazıt Devlet Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Veliyyüddin Efendi, nr. 3002). 3. Taʿlîḳu'l-ferâʾid ʿalâ Teshîli'l-fevâʾid. İbn Mâlik et-Tâî'nin nahve dair eserinin şerhidir. 820 (1417) yılı civarında Hindistan'da öğrencilerin isteği üzerine yazılan şerh, Gucerât Sultanı I. Muzaffer'in oğlu I. Ahmed'e ithaf edilmiştir. İbnü'd-Demâmînî et-Teshîl üzerine iki şerh daha yazmıştır. Bunlardan biri noksandır; diğeri tamam olup Mısır'da kaleme alınmıştır (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 406). Taʿlîḳu'l-ferâʾid'in çeşitli yazmaları mevcuttur (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 1890; Nuruosmaniye Ktp., nr. 4561). 4. el-Menhelü'ṣ-ṣâfî (eş-şâfî) fî şerḥi'l-Vâfî. Muhammed b. Osman el-Belhî'nin el-Vâfî fi'n-naḥv adlı eserinin şerhi olup Gucerât Sultanı I. Ahmed'e ithaf edilmiştir (Âtıf Efendi Ktp., nr. 2573; Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 1170). 5. Lemḥatü'l-

Bedr. Kısa makāme türünde bir eserdir (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 720). 6. ʿAynü'l-Ḥayât. Hocası Demîrî'nin Ḥayâtü'l-ḥayevân'ının muhtasarıdır. İbnü'd-Demâmînî, eserdeki uzun kısımları özetleyerek ve gerekli ilâveleri yaparak meydana getirdiği ihtisarını 823 Şâbanında (Ağustos 1420) tamamlayıp I. Ahmed'e ithaf etmiştir. Eserin bir nüshası İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (AY, nr. 1681). 7. Nüzûlü'l-ġays̱ fî şerḥi Lâmiyyeti'l-ʿAcem. Şenferâ'nın Lâmiyyetü'l-ʿArab adlı kasidesine karşı Tuğrâî tarafından kaleme alınan Lâmiyyetü'l-ʿAcem üzerine Selâhaddin es-Safedî'nin yazdığı şerhe reddiye olup 794'te (1392) Kahire'de telif edilmiştir (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 1949; Reîsülküttâb Mustafa Efendi, nr. 932). 8. el-Meṣâbîḥ ʿale'l-Câmiʿi'ṣ-ṣaḥîḥ. Buhârî'nin el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'ine yapılan şerhlerden biri olup Gucerât Sultanı I. Ahmed adına kaleme alınmıştır. Eski nüshalarından birinin sonunda ise eserin Yemen'in Zebîd şehrinde tamamlandığı yazılıdır (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 549). Şerhin İstanbul kütüphanelerinde çeşitli nüshaları vardır (meselâ bk. Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 192; Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 945, Lâleli, nr. 533). 9. Risâle laṭîfe fî baʿżi meḥâsini Dımaşḳ (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 1720). 10. Kitâbü'l-Ḳavâfî. Aruza dair olan eseri Muhammed b. Osman el-Belhî şerhetmiştir. 11. Cevâhirü'l-buḥûr. Yine aruzla ilgili olup Muhammed b. İbrâhim b. Lü'lü' ez-Zerkeşî (ö. 882/1477) tarafından şerhedilmiştir. 12. Şemsü'l-Maġrib fi'l-murḳıṣ ve'l-muṭrib. Edebî mektup örneklerinden oluşur. 13. el-Fetḥu'r-Rabbânî fi'r-red ʿale'l-Binbânî. Hindistan âlimlerinden Binbânî'nin, müellifin el-Meṣâbîḥ adlı eseriyle Teshîlü'l-fevâʾid şerhine yöneltmiş olduğu eleştirilere reddiyedir (eserlerinin yazma nüshaları için bk. GAL, II, 33; Suppl., II, 21). İbnü'd-Demâmînî'nin kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: İẓhârü't-taʿlîli'l-muġlaḳ li-vücûbi ḥaẕfi ʿâmili'l-mefʿûli'l-muṭlaḳ, Maʿdinü'l-cevâhir, el-Kevâkibü'l-bedriyye, Şerḥu'l-Maṣdari'l-cevâhir, Mücelled fi'l-iʿrâb, Maḳâtiʿu'ş-şürb (hamriyyâta dair şiirler).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'd-Demâmînî, el-ʿUyûnü'l-ġāmize ʿalâ ḫabâya'r-Râmize (nşr. Hassânî Hasan Abdullah), Kahire 1415/1994; Sem'ânî, el-Ensâb (Bârûdî), I, 487;

Sehâvî, eḍ-Ḍavʾü'l-lâmiʿ, VII, 184-187; Süyûtî, Buġyetü'l-vuʿât, I, 66 vd.; Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî, Neylü'l-ibtihâc, Trablus 1408/1989, s. 488-490; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 406, 549, 613, 696 vd.; II, 1135 vd., 1235, 1537, 1998; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, VII, 181; Şevkânî, el-Bedrü'ṭ-ṭâliʿ, II, 150 vd.; Serkîs, Muʿcem, I, 879 vd.; Brockelmann, GAL, II, 32-33, 172; Suppl., I, 440; II, 21, 171; Ziriklî, el-Aʿlâm, VI, 282 vd.; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, IX, 115.

M. Reşit Özbalıkçı

İBNÜ'd-DEVÂDÂRÎ

(ابن الدواداري)

Seyfüddîn Ebû Bekr b. Abdillâh b. Aybek ed-Devâdârî (ö. 736/1336'dan sonra)

Memlük tarihçisi.

Kahire'de doğdu. Hayatı hakkında bilinenler eserlerinde anlattıklarından ibarettir. Mehmed Fuad Köprülü onun Selçuklu hânedanından geldiğini söyler. Kenzü'd-dürer'in kendi hattıyla olan nüshasına ait cüzlerin unvan sayfalarında adını Ebû Bekir b. Abdullah b. Aybek Sâhibü Sarhad şeklinde vermektedir. Dedesi Sarhad hâkimi İzzeddin Aybek Mîkâil, Eyyûbîler'den el-Melikü'l-Muazzam'ın memlükü idi ve askerlik yanında ilimle de ilgilenirdi. Müellifin Dürerü't-tîcân adlı eserinde Şarkıye eyaletinin (merkezi Bilbîs) emîri olduğunu söylediği babası Cemâleddin Abdullah b. Aybek'in "Devâdârî" nisbesiyle tanınması, önceleri Sultan Baybars'ın devâdârı ve sır kâtibi Emîr Seyfeddin Balaban er-Rûmî ez-Zâhirî'nin hizmetinde bulunmasından dolayıdır. İbnü'd-Devâdârî, son görevi Memlük sınır kalelerini teftiş olan babasıyla, onun Ürdün'deki Zerkā vadisinde atından düşüp öldüğü 13 Receb 713 (3 Kasım 1313) tarihine kadar birlikte dolaştı. Uzun yıllar önemli bir

devlet adamı olan babasının yanından ayrılmaması sebebiyle birçok tarihî olaya tanıklık etmiş, ayrıca pek çok büyük şahsiyetle tanışarak onların fikirlerinden faydalanmıştır. Öte yandan kitabının mukaddimesinde adını sıkça anmasından ve dokuzuncu cüzünü ona tahsis etmesinden Sultan Kalavun'la da arasının iyi olduğu anlaşılmaktadır. Buna rağmen babasının ölümünden sonra herhangi bir resmî göreve tâlip olmamış veya yapılan teklifleri kabul etmemiştir. Çünkü eserinde, muhtemelen ilim ve edebiyata düşkün olmasından dolayı devlet memurluğundan feragat ederek yönünü faziletli âlimlerden yana çevirdiğini, böylece onlardan topladığı şifa incileriyle kalbinin devasını bulduğunu söylemektedir.

İbnü’d-Devâdârî Kenzü’d-dürer’in mukaddimesinde edebiyatla uğraştığını, Doğulu ve Batılı birçok âlimin sohbetine katılıp onlardan ve bazı mutasavvıflardan ahbâr rivayet ettiğini söylemekte, fakat faydalandığı kişilerin adını vermemektedir. Nâdir kitaplardan sık sık alıntılar yapması çok okuyan ve araştıran bir kimse olduğunu gösterir. Yazdıklarından onun daha ziyade edebiyat, tarih ve ahbârla uğraştığı ve eserinin altıncı cüzündeki seniyyelerden şiiri çok sevdiği anlaşılmakta, ara sıra bazı şiirler hakkında tenkitlerde bulunduğu da görülmektedir. Kenzü’d-dürer’in tamamının incelenmesi onun kendi asrından önceki zamanlara ait cüzlerde bir derleyici, yaşayıp gördüğü hadiseleri anlattığı cüzlerde ise müellif olduğunu ortaya koymaktadır. Kitaplarında halk diline de yer vermiştir ve cümlelerinde rekâket vardır; yer yer nahiv hatalarına rastlanır. Onun Birzâlî, İbn Kesîr, Zehebî, Safedî, İbnü’l-Cezerî, Kutbüddin Mûsâ b. Muhammed el-Yûnînî, İbn Şâkir el-Kütübî ve Tâceddin es-Sübkî gibi VIII. (XIV.) yüzyıl tarihçileriyle karşılaştırıldığında üslûp ve ibare yönünden onların çok aşağısında olduğu görülmektedir.

Eserleri. 1. Kenzü’d-dürer ve câmiʿu’l-ġurer. İbnü’d-Devâdârî’nin babasıyla birlikte dolaştığı dönemde, 709’da (1309) başlayıp 736’da (1335-36) tamamladığı eser genel bir tarih olup dokuz cüzdür. Kitaptan ilk defa Ahmed Zeki Bey, M. Fuad Köprülü, Carl Brockelmann ve Claude Cahen bahsetmişlerdir (bk. bibl.). Bağdatlı İsmâil Paşa ise müellifini vermeden eserin yalnızca adını kaydetmiş ve bir nüshasının Süleymaniye Kütüphanesi’nde bulunduğunu söylemekle yetinmiştir (Îżâḥu’l-meknûn, II, 385). Yaratılıştan 735 (1334-35) yılına kadar gelen eserin her cüzüne bir özel, bir de genel isim veren İbnü’d-Devâdârî bu işi kendisinden önce kimsenin yapmadığını söyler. İlk isimler yedi felekten biriyle, ikinciler ise o cüzün konusuyla ilgilidir. Kitabın genel adı Kenzü’d-dürer olduğundan ikinciler daima “dürre”lidir; çünkü “kenz”in (hazine) tamamı “dürre”lerden (inci) ibarettir. İbnü’d-Devâdârî’nin bu tarihi yazmaktan amacı nâdir rivayetlerle ve güldürücü, hoş, ince nükteli methiye ve hikâyelerle okuyucuyu memnun etmektir. Bizzat yaşayıp gördüklerini anlattığı kısım Memlük tarihi bakımından çok değerli bir kaynaktır. Müellif önsözünde eserini ana tarihlerden ve kıymetli kitaplardan cid, hezl, nesir, nazım, fevâid ihtiva edecek şekilde özetlediğini söylemektedir. Kitap VIII. (XIV.) yüzyılda Dımaşk’ta ve Kahire’de konuşulan Arapça’ya ışık tutması bakımından da önem taşımaktadır. İbnü’d-Devâdârî, kendi dönemiyle ilgili

kısımları yazarken belgelere ve olayların içinde bulunmuş kişilerden aldığı bilgilere dayanmıştır. Her kısımda siyasî gelişmeleri anlattıktan sonra önemli şairlerin biyografilerine ve şiirlerinden örneklere yer verir. Kitabı hazırlarken Kādî İyâz'ın Kitâbü'ş-Şifâ˒ bi-ta˓rîfi ḥuḳūḳi'l-Muṣṭafâ, İbn Hallikân'ın Vefeyâtü'l-a˓yân, İbnü'l-Cevzî'nin el-Muntaẓam fî târîḫi'l-mülûk ve'l-ümem, Kādî Sâ'id el-Endelüsî'nin Ṭabaḳātü'l-ümem, İbn Zûlâk el-Leysî'nin Feżâ˒ilü Mıṣr ve aḫbâruhâ ve ḫavâṣṣuhâ, İmâdüddin el-İsfahânî'nin el-Fetḥu'l-ḳudsî ve İbn Vâsıl'ın Müferricü'l-kürûb adlı eserlerinden faydalanmıştır. Eserin müellif hattıyla olan nüshasının cüzleri Topkapı Sarayı Müzesi (III. Ahmed, nr. 2932) ve Süleymaniye (Ayasofya, nr. 3073-3076) kütüphanelerinde bulunmaktadır. Cüzlerin unvan sayfalarındaki vakıf kayıtlarından, kitabın 857 (1453) yılında Yahyâ b. Abdürrezzâk ez-Zeynî tarafından Kahire'nin Bâbülhûha semtindeki Zeynî Camii'ne vakfedildiği ve vakıf işlemini Mısır'ın Hanefî kadısının onayladığı öğrenilmektedir. Birinci Cüz. Nüzhetü'l-beşer min ḳısmeti feleki'l-Ḳamer. İkinci adı ed-Dürretü'l-˓ulyâ fî aḫbârî bed˒i'd-dünyâ olup dünyanın yaratılışı, güneş, ay ve yıldızlar, çeşitli kavimler, yedi iklim vb. hakkındadır (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 3073). 23 Zilhicce 732'de (15 Eylül 1332) tamamlanmış, Bernd Radkte tarafından yayımlanmıştır (Wiesbaden-Kahire 1402/1982). İkinci Cüz. Ġulletü'l-vârid min ḳısmeti feleki'l-˓Uṭârid. İkinci adı ed-Dürretü'l-yetîme fî aḫbâri'l-ümemi'l-ḳadîme olup peygamberler ve eski milletlerin tarihleri hakkındadır (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 3074). 733 yılı Rebîülâhirinin ortalarında (Ocak 1333) tamamlanmış, Edward Badeen tarafından yayımlanmıştır (Wiesbaden-Eylül

1414/1994). Üçüncü Cüz. el-Müşerrefe bi'l-ḳudre min ḳısmeti feleki'z-Zühre. İkinci adı ed-Dürretü's̱-s̱emîn fî aḫbâri seyyidi'l-mürselîn ve'l-ḫulefâ˒i'r-râşidîn olup Hz. Peygamber ve dört halife hakkındadır (TSMK, III. Ahmed, nr. 2932/3). 26 Zilkade 733'te (8 Ağustos 1333) tamamlanmış, Muhammed Saîd Cemâleddin tarafından yayımlanmıştır (Kahire-Wiesbaden 1402/1981). Dördüncü Cüz. Buġyetü'n-nefs min ḳısmeti feleki'ş-Şems. İkinci adı ed-Dürretü's-semiyye fî aḫbâri'd-devleti'l-Ümeviyye olup Emevî Devleti hakkındadır (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 3075). 17 Muharrem 734'te (28 Eylül 1333) tamamlanmış, Gunhild Graf ve Erika Glassen tarafından yayımlanmıştır (Wiesbaden-Beyrut 1415/1994). Beşinci Cüz. Elleẕî küllü sem˓in lehû nesîḫ min ḳısmeti'l-Mirrîḫ. İkinci adı ed-Dürretü's-seniyye fî aḫbâri'd-devleti'l-˓Abbâsiyye olup Abbâsî Devleti

hakkındadır (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 3076). 5 Rebîülâhir 734'te (14 Aralık 1333) tamamlanmış, Dorothea Krawulsky tarafından yayımlanmıştır (Wiesbaden-Beyrut 1413/1992). Altıncı Cüz. el-Fâʾiḳ Ṣıḥâḥu'l-Cevherî min ḳısmeti feleki'l-Müşterî. İkinci adı ed-Dürretü's-seniyye (muḍıyye) fî aḫbâri'd-devleti'l-Fâṭımiyye olup Fâtımî Devleti hakkındadır (TSMK, III. Ahmed, nr. 2932/6). 20 Cemâziyelâhir 734'te (26 Şubat 1334) tamamlanmış, Selâhaddin el-Müneccid tarafından yayımlanmıştır (Wiesbaden-Kahire 1380/1961). Yedinci Cüz. Şühdü'n-naḥl min ḳısmeti feleki'z-Züḥal. İkinci adı ed-Dürrü'l-maṭlûb fî ahbâri devleti (mülûki) Benî Eyyûb olup Eyyûbî Devleti hakkındadır (TSMK, III. Ahmed, nr. 2932/7). 7 Şâban 734'te (13 Nisan 1334) tamamlanmış, Saîd Abdülfettâh Aşûr tarafından yayımlanmıştır (Freiburg-Kahire 1392/1972). Sekizinci Cüz. Zehrü'l-mürûc min ḳısmeti feleki'l-Burûc. İkinci adı ed-Dürretü'zzekiyye fî aḫbâri devleti (mülûki)'t-Türkiyye olup Memlük Devleti hakkındadır (TSMK, III. Ahmed, nr. 2932/8). 20 Zilkade 734'te (23 Temmuz 1334) tamamlanmış, Ulrich Haarmann tarafından yayımlanmıştır (Freiburg-Kahire 1391/1971). Dokuzuncu Cüz. el-Cevherü'l-enfes min ḳısmeti feleki'l-Aṭlas. İkinci adı ed-Dürrü'l-fâḫir fî sîreti'l-Meliki'n-Nâṣır olup el-Melikü'n-Nâsır Muhammed b. Kalavun dönemi hakkındadır (TSMK, III. Ahmed, nr. 2932/9). 736 sonlarında (Temmuz 1336) tamamlanmış, Hans Robert Roemer tarafından yayımlanmıştır (Kahire 1379/1960). Daha önce Selâhaddin el-Müneccid, bu cüzün bir kısmını "Mersûm Memlûkî Şerîf bi-muḫâlefeti ʿaḳīdeti İbn Teymiyye" başlığı altında neşretmişti (MMİADm., XXXIII [Dımaşk 1958], s. 259-269). 2. Dürerü't-tîcân ve ġureru tevârîḫi'z-zamân. Muhtasar bir umumi tarihtir. Kitap Hz. Âdem'den başlayıp 710 (1310) yılına kadar gelen olayları kronolojik sırayla anlatır; ardından meliklerin, vezirlerin, âlimlerin, ediplerin, şairlerin ve tabiplerin biyografilerini verir (Süleymaniye Ktp., Damad İbrâhim Paşa, nr. 913). Bağdatlı İsmâil Paşa Îżâḥu'l-meknûn'da eseri Ebû Abdullah ed-Devâdânî'ye nisbet eder (I, 465). Kitabın önemli bir özelliği, 628 (1231) yılı olaylarını anlatırken Cengiz Han hakkında geniş bilgi vermesi ve bu münasebetle Oğuznâme'den bahsetmesidir. Abdülkadir İnan, bu eserdeki yaratılış efsanesinin (vr. 198b-200a) Türkçe özetini yayımlamış (bk. bibl.), Bahaettin Ögel ise aynı efsaneyi "Türk-Memlük Yaratılış Efsanesi" başlığı altında nazma çevirmiştir (bk. bibl.). 3. Aʿyânü'l-ems̱âl ve ems̱âlü'l-aʿyân (Kenzü'd-dürer [nşr. Hans Robert Roemer], IX, 322). 4. Ḥadâʾiḳu'l-aḥdâḳ ve deḳāʾiḳu'l-ḥuzzâḳ (a.g.e., IX, 305). 5.

ʿÂdâtü’s-sâdât sâdâtü’l-ʿâdât fî menâḳıbi’ş-Şeyḫ Ebi’s-Saʿâdât (a.g.e., IX, 154).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’d-Devâdârî, Kenzü’d-dürer (nşr. Dorothea Krawulsky), Wiesbaden-Beyrut 1413/1992, neşredenin girişi, V, h-ḥ; a.e. (nşr. Selâhaddin el-Müneccid), Wiesbaden-Kahire 1380/1961, neşredenin girişi, VI, 7-30; a.e. (nşr. Hans Robert Roemer), Kahire 1379/1960, IX, 154, 305, 322; Ahmed Zeki Bek, Mémoire sur les moyens propres à determiner en Egypte une renaissance des lettres arabes, Kahire 1910, s. 13-15; Köprülü, İlk Mutasavvıflar, Ankara 1966, s. 19, not 31, s. 213-214, not 106, 107; Brockelmann, GAL Suppl., II, 44; Îżâḥu’l-meknûn, I, 465; II, 385; Abdülkadir İnan, Tarihte ve Bugün Şamanizm, Ankara 1954, s. 21, 36, not 38; Ziriklî, el-Aʿlâm, II, 66; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, III, 65; a.mlf., Muʿcemü muṣannifi’l-kütübi’l-ʿArabiyye, Beyrut 1406/1986, s. 118; Franz Rosenthal, A History of Muslim Historiography, Leiden 1963, s. 154, 384, 403, 449, 610; D. Presgrave Little, An Introduction to Mamlūk Historiography, Wiesbaden 1970, s. 10-23, ayrıca bk. tür.yer.; Bahaeddin Ögel, Türk Mitolojisi, Ankara 1971, I, 483-485; Ramazan Şeşen, Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı, İstanbul 1998, s. 182-183; Claude Cahen, “Les chroniques arabes corcernant la Syrie, l’Egypte et la Mésopotamie de la conquête arabe à la conquête ottomane, dans les bibliothèques d’Istanbul”, REI, IX/4 (1936), s. 343-344; M. Saber Khan, “Die Chronic des Ibn ad Dawādārī”, IC, XXXVI (1962), s. 75-78; a.mlf., “The Kanz addurar wa Jāmi’al-ghurar of Ibn ad-Dawādārī”, a.e., XXXVII (1963), s. 208-213; B. Lewis, “Ibn al-Dawādārī”, EI² (İng.), III, 744; Seyyid Ali Âl-i Dâvûd, “İbn Devâdârî”, DMBİ, III, 515-516.

Cevat İzgi

İBNÜ’d-DEYBA‘

(ابن الديبع)

Ebû Abdillâh (Ebü’l-Ferec, Ebû Muhammed) Vecîhüddîn Abdurrahmân b. Alî eş-Şeybânî eş-Şâfiî ez-Zebîdî el-Abderî (ö. 944/1537)

Tarihçi, hadis âlimi, fakih ve şair.

Buġyetü’l-müstefîd adlı eserinde kendisi hakkında verdiği bilgilerden (s. 227-232) öğrenildiğine göre 4 Muharrem 866’da (9 Ekim 1461) Yemen’in Zebîd şehrinde doğdu. Bazı müelliflerce Dîba‘ şeklinde de okunan ve Nûbe dilinde “beyaz” anlamına gelen künyesini büyük dedesi Ali b. Yûsuf’un lakabından almıştır (Sehâvî, IV, 104). Babası onun doğduğu yılın sonunda Zebîd’den ayrılarak bir daha geri dönmemiş ve Hindistan’daki Diû’da ölmüştür (876/1471). Çocukluğunu, anne tarafından dedesi allâme Şerefeddin Ebü’l-Ma‘rûf İsmâil b. Muhammed b. Mübâriz eş-Şâfiî’nin yanında geçirdi. Onun akraba olarak yalnız dayılarından bahsetmesi, Zebîd kadınlarının gurbetçilerle evlendikleri ve kesinlikle yerlerinden ayrılmadıkları yolundaki rivayetleri destekler mahiyettedir.

İbnü’d-Deyba‘, dayısı Zebîd Kadısı Cemâleddin Ebü’n-Necâ Muhammed et-Tayyib b. İsmâil b. Mübâriz’den kıraat, Arapça, matematik, ferâiz ve fıkıh, Yemen ulemâsından Ahmed b. Ahmed b. Abdüllatîf eş-Şerecî’den hadis ve tefsir, Cemâleddin Ebû Ahmed Tâhir İbn Cağmân’dan fıkıh dersleri aldı. Hocaları arasında İbrâhim b. Ebü’l-Kāsım İbn Cağmân, Nûreddin Ali b. Ebû Bekir Hattâb, Ömer b. Muhammed el-Fetâ b. Muîd el-Eş‘arî, Muhammed b. Abdüsselâm en-Nâşirî ve Hasan b. Osman da bulunmaktadır. 883 (1479), 885 (1481) ve 897 (1492) yıllarında hacca gitti. Üçüncü haccında tanıştığı Hâfız Şemseddin Abdurrahman es-Sehâvî’den Ṣaḥîḥ-i Buḫârî ile Ṣaḥîḥ-i Müslim’i dinledi ve ona İbn Hacer el-Askalânî’nin Bülûġu’l-merâm’ını okudu (eḍ-Ḍavʾü’l-lâmiʿ, IV, 105). Öğrencilerinden bazı meşhur simalar da şunlardır: İbn Ziyâd el-Gaysî, Seyyid Hâfız Tâhir b. Hüseyin el-Ehdel, Ahmed b. Ali el-Müzcâcî, Şeyh b. Abdullah el-Ayderûs, Ebü’s-Saâdât el-Fâkihî el-Mekkî. İbnü’d-Deyba‘,

Tâhirîler’in son hükümdarı el-Melikü’z-Zâfir Âmir b. Abdülvehhâb’dan himaye görmüş, Zebîd Ulucamii’ne hadis müderrisi tayin edilerek kendisine şehrin en güzel

yerinde bir ev verildiği gibi ayrıca bereketli topraklar iktâ edilmiştir. 26-27 Receb 944 (29-30 Aralık 1537) tarihinde Zebîd’de vefat etti ve Bâbü Siham’daki Şeyh İsmâil b. İbrâhim el-Cebertî Türbesi’nin yanına gömüldü.

İbnü’d-Deyba‘, Zebîd ve Yemen tarihi konusunda kitap yazan tarihçilerin en önemlilerindendir ve onun Memlükler’le Osmanlılar’ın Yemen’e girişlerine bizzat şahit olması önemini arttırmaktadır. Eserleri, özellikle bölgenin 900-923 (1495-1517) yıllarını içeren dönemi için birinci elden kaynaktır ve mahallî tarih yazıcılığının güzel örneklerinin başında gelir. Bu eserler, o yıllarda Aşağı Yemen’deki Şâfiî merkezlerinin başlıcalarından olan Zebîd şehrinin, Resûlîler’in ve Yemen Tâhirîleri’nin tarihleri hakkında kaleme alınmış en önemli kaynaklardan sayılmaktadır. İbnü’d-Deyba‘ın kitaplarını yazarken daha çok şu müelliflerin eserlerinden istifade ettiği görülür: İbn Semüre el-Ca‘dî, Umâre el-Yemenî, Muhammed b. Yûsuf elCenedî, Cemâleddin Abdülbâkī b. Abdülmecîd el-Kureşî el-Yemânî, Ebü’l-Hasan Ali b. Hasan el-Hazrecî, Şerefeddin İsmâil b. Ebû Bekir el-Mukrî, Afîfüddin Muhammed en-Nâşirî. Kendisinden istifade eden tarihçilerden bazıları da şöyle sıralanabilir: Îsâ b. Lutfullah b. Mutahhar, Kutbüddin en-Nehrevâlî, Muhammed b. İsmâil b. Muhammed, Muhammed el-Yemenî, Muhyiddin el-Ayderûsî, Ebû Muhammed Muhammed et-Tayyib b. Abdullah (Bâ Mahreme).

Eserleri. 1. Buġyetü’l-müstefîd fî aḫbâri medîneti Zebîd. 6 Safer 906’da (1 Eylül 1500) tamamlanan ve bir mukaddime ile on babdan meydana gelen kitap, başlangıçtan 900 (1495) yılına kadar Zebîd şehrinin coğrafî durumu, kurucusu ve kronolojik düzenle siyasî tarihi hakkında bilgi vermekte ve müellifin kendi biyografisiyle son bulmaktadır. İbnü’d-Deyba‘, bu eseri Benî Tâhir’in durumunu açıklamak amacıyla yazmaya başlamış, buna çok memnun olan Sultan el-Melikü’z-Zâfir onu ödüllendirdiği gibi unuttuğu bazı noktaları hatırlatarak bunları da kitaba almasını sağlamıştır. Çok sayıda yazma nüshası bulunan eserin (Eymen Fuâd Seyyid, s. 201-202) önce bir kısmı Carl Theodor Johannsen tarafından şerh edilip Historia Iemanae adıyla Latince’ye çevrilmiş (Bonn 1828), daha sonra da tamamı Abdullah

Muhammed el-Habeşî tarafından yayımlanmıştır (Beyrut-San‘a 1979). Ayrıca Râdî Dağfûs, İbnü'd-Deyba‘ın biyografisini içeren son bölümü (Ḥavliyyâtü Câmiʿati't-Tûnisiyye, sy. 18 [Tunus 1980], s. 38-47), Yûsuf Şülhud da yine tamamını müellifin bu esere yazdığı zeyille birlikte neşretmiştir (aş. bk.). 2. el-Fażlü'l-mezîd ʿalâ Buġyeti'l-müstefîd fî aḫbâri (medîneti) Zebîd. 923 (1517) yılına, yani son Tâhirî sultanının ölümü ve Memlükler'in Yemen'e girişine kadar meydana gelen olayları anlatan kitap Buġyetü'l-müstefîd'e zeyil olarak yazılmıştır. Eseri Muhammed Îsâ Sâlihiyye, üzerine hazırladığı yüksek lisans teziyle birlikte (Küveyt 1402/1982), Yûsuf Şülhud da Fransızca bir mukaddime ve fihrist ekleyerek Buġyetü'l-müstefîd ile birlikte (Beyrut 1983) yayımlamıştır. 3. el-ʿİḳdü'l-bâhir fî târîḫi devleti Benî Ṭâhir. Buġyetü'l-müstefîd'in ihtisarı olup Sultan el-Melikü'z-Zâfir'in isteği üzerine kaleme alınmıştır (Râgıb Paşa Ktp., nr. 944/21). 4. Aḥsenü's-sülûk fî naẓmi men vülliye medînete Zebîd mine'l-mülûk. Tâhirî sultanlarını ve Zebîd tarihini anlatan recez tarzında telif edilmiş bir eser olup (yazma nüshaları için bk. Eymen Fuâd Seyyid, s. 202-203) Râdî Dağfûs tarafından yayımlanmıştır (Ḥavliyyâtü'l-Câmiʿati't-Tûnisiyye, sy. 18 [Tunus 1980], s. 64-74). 5. Ḳurretü'l-ʿuyûn fî aḫbâri'l-Yemeni'l-meymûn. Buġyetü'l-müstefîd'e zeyil olarak yazılmış, Yemen'in 924 (1518) yılına kadar gelen İslâmî dönemine ait şümullü bir tarihidir. Üç bölüm halinde hazırlanan eserin birinci bölümünde Yemen, San‘a ve Aden, ikinci bölümde Zebîd ve burada hüküm süren emîrlerle vezirler, üçüncü bölümde ise Tâhirîler ele alınmaktadır. İbnü'd-Deyba‘, Resûlîler'le Tâhirîler hakkındaki önemli kaynaklardan biri olan bu eserinin telifinde İbn Vehhâs el-Hazrecî'nin (ö. 812/1410) özellikle el-ʿAscedü'l-mesbûk ve el-Kifâye ve'l-iʿlâm adlı eserlerinden faydalanmıştır (Eymen Fuâd Seyyid, s. 162-164). Çok sayıda yazma nüshası bulunan eseri (el-Fażlü'l-mezîd, neşredenin girişi, s. 15) Muhammed b. Ali el-Ekva‘ neşretmiştir (I-II, Kahire 1971-1977). 6. Ḥadâʾiḳu'l-envâr ve meṭâliʿu'l-esrâr fî sîreti'n-nebiyyi'l-muḫtâr ve ʿalâ âlihi'l-muṣṭafîne'l-aḫyâr (nşr. Abdullah İbrâhim el-Ensârî, I-III, Dımaşk 1979-1981; Mekke 1413/1993). 7. Mükeffirâtü'ẕ-ẕünûb ve mûcibâtü'l-cenne (nşr. Abdülkādir Ahmed Tâhâ, Kahire 1395/1975). 8. el-Mevlidü'ş-şerîf ve ḳaṣâʾid fî medḥi'r-Resûl (Bombay 1312/1894; Mekke 1313/1895; Kahire 1349/1930). 9. Tuḥfetü'z-zemen fî feżâʾili ehli'l-Yemen (nşr. Seyyid Kesrevî Hasan, Beyrut 1412/1992). 10. Nes̱rü'l-leʾâli's-seniyye (nşr. Ahmed Râtib Hammûş, Beyrut-Dımaşk 1413/1992). 11. Neşrü'l-meḥâsini'l-Yemâniyye fî ḫaṣâʾiṣi'l-Yemen ve

nesebi’l-Ḳaḥtâniyye. Yine Hammûş tarafından şerhi Neşrü’l-leʾâli’s-seniyye ile birlikte yayımlanmıştır. Müellifin bunlardan başka Muḫtaṣaru Ṭabaḳāti’l-Meliki’l-Eşref er-Resûlî ve Kitâbü’l-Miʿrâc adlı iki eseri daha olduğu bilinmektedir (Tuḥfetü’z-zemen, neşredenin girişi, s. 60-63).

İbnü’d-Deyba‘ın kaleme aldığı diğer eserleri de şunlardır: 1. Ġāyetü’l-maṭlûb ve ʿaẓamü’l-minne fîmâ yaġfirullāhü bihî mine’ẕ-ẕünûb ve yûcibü’l-cenne. 885 (1480) yılında yazılmıştır (Buġyetü’l-müstefîd, s. 229-230).

2. Keşfü’l-kürbe fî şerḥi Duʿâʾi’l-İmâm Ebî Ḥarbe. 897’de (1492) kaleme alınmıştır (a.g.e., s. 231). 3. Temyîzü’ṭ-ṭayyib mine’l-ḫabîs̱ mimmâ yedûru ʿalâ elsineti’n-nâs mine’l-ḥadîs̱. Sehâvî’nin el-Maḳāṣıdü’l-ḥasene fî kes̱îrin mine’l-eḥâdîs̱i’l-müştehire ʿale’l-elsine’sinin muhtasarıdır (Kahire 1324/1906, 1347/1928, 1353/1934, 1382/1963; nşr. Muhammed Osman el-Huşt, Kahire 1405/1985; Beyrut 1403/1983, 1405/1985). 4. Teysîrü’l-vüṣûl ilâ Câmiʿi’l-uṣûl. Mecdüddin İbnü’l-Esîr’in Câmiʿu’l-uṣûl fî eḥâdîs̱i’r-Resûl adlı eserinin muhtasarıdır (I-III, Kalküta 1252/1836; 1301/1883; Kahire 1324, 1330/1912; nşr. Muhammed Hâmid el-Fıkī, I-IV, Kahire 1346/1927; nşr. Ahmed Sa‘d Ali, I-IV, Kahire 1352/1934). Eser İbrahim Canan tarafından açıklamalarla birlikte Türkçe’ye çevrilmiştir (Hadis Ansiklopedisi: Kütüb-i Sitte, I-XVIII, İstanbul, ts.).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’d-Deyba‘, Buġyetü’l-müstefîd (nşr. Abdullah Muhammed el-Habeşî), Beyrut-San‘a 1979, s. 227-232; a.mlf., el-Fażlü’l-mezîd ʿalâ Buġyeti’l-müstefîd fî aḫbâri medîneti Zebîd (nşr. Yûsuf Şülhud), Beyrut 1983, neşredenin girişi, s. 5-21; a.e. (nşr. Muhammed Îsâ Sâlihiyye), Küveyt 1402/1982, s. 5-40; a.mlf., Tuḥfetü’z-zemen fî feżâʾili ehli’l-Yemen (nşr. Seyyid Kesrevî Hasan), Beyrut 1412/1992, neşredenin girişi, s. 11-15, 60-63; a.mlf., Neşrü’l-meḥâsini’l-Yemâniyye fî ḫaṣâʾiṣi’l-Yemen ve nesebi’l-Ḳaḥṭâniyye (nşr. Ahmed Râtib Hammûş), Beyrut-Dımaşk 1413/1992, neşredenin girişi, s. 5-52; a.mlf., Ḥadâʾiḳu’l-envâr ve meṭâliʿu’l-esrâr fî

sîreti’n-nebiyyi’l-muḫtâr ve ʿalâ âlihi’l-muṣṭafîne’l-aḫyâr (nşr. Abdullah İbrâhim el-Ensârî), Mekke 1413/1993, I, 57-63; Sehâvî, eḍ-Ḍavʾü’l-lâmiʿ, IV, 104-105; Abdülkādir el-Ayderûsî, en-Nûrü’s-sâfir, s. 191-199; Gazzî, el-Kevâkibü’s-sâʾire, II, 158; İbnü’l-İmâd, Şeẕerât, VIII, 255-256; Muhibbî, Ḫulâṣatü’l-es̱er, III, 192-193; Şevkânî, el-Bedrü’ṭ-ṭâliʿ, I, 335-336; Serkîs, Muʿcem, I, 104-105; Brockelmann, GAL, II, 400; Suppl., II, 32, 238, 548; Muhammed Zibâre, Eʾimmetü’l-Yemen, Kahire 1952, I, 415; Ziriklî, el-Aʿlâm, III, 318; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, V, 159; Eymen Fuâd Seyyid, Meṣâdiru târîḫi’l-Yemen fi’l-ʿaṣri’l-İslâmî, Kahire 1974, s. 162-164, 200-205; Ömer Ferruh, Meʿâlimü’l-edebi’l-ʿArabî fi’l-ʿaṣri’l-ḥadîs̱, Beyrut 1406/1985, I, 274-278; Abdullah Muhammed el-Habeşî, Meṣâdirü’l-fikri’l-İslâmî fi’l-Yemen, Beyrut 1408/1988, s. 477-478; Râdî Dağfûs, “İbnü’d-Deybaʿ müʾerriḫu’l-Yemen ve Zebîd”, Ḥavliyyâtü Câmiʿati’t-Tûnisiyye, sy. 18 (Tunus 1980), s. 31-74; G. Rex Smith, “The Tahirids Sultans of the Yemen (858-923/1454-1517) and their Historian Ibn al-Dayba”, JSS, XXIX/1 (1984), s. 141-154; C. van Arendonk - [G. Rentz], “Ibn al-Daybaʿ”, EI² (Fr.), III, 769; Muhammed Hâdî Müezzin-i Câmî, “İbn Deybaʿ”, DMBİ, III, 523-525; Hüseyin Abdullah el-Ömerî, “ʿAbdurraḥmân b. ʿAlî b. ed-Deybaʿ”, Mevsûʿatü’l-Yemeniyye, San‘a 1412/1992, II, 630.

Eymen Fuâd Seyyid

İBNÜ’d-DEYRÎ

(ابن الديري)

Ebü’s-Saâdât Sa‘düddîn Sa‘d b. Muhammed b. Abdillâh en-Nâblusî el-Makdisî (ö. 867/1463)

Hanefî fakihi.

17 Receb 768’de (19 Mart 1367) Kudüs’te doğdu. Nablus veya Kudüs yakınlarındaki Deyr adlı bir yere nisbetle İbnü’d-Deyrî diye anılır. Kur’ân-ı Kerîm’i hıfzettikten sonra Ebü’l-Berekât en-Nesefî’nin Kenzü’d-deḳāʾiḳ, Cemâleddin İbnü’l-Hâcib’in el-Muḫtaṣar ve Kādî İyâz’ın Meşâriḳu’l-envâr adlı eserlerini ezberledi. Babasından ve Kemâleddin eş-Şürayhî, Hamîdüddin er-Rûmî, Kerîmüddin el-Karamânî, Alâeddin İbnü’n-Nakīb, Muhibbüddin el-Fâsî, Şemseddin İbnü’l-Hatîb’den fıkıh, usûl-i fıkıh, akaid, nahiv, meânî ve beyân okudu. Ebü’l-Hayr İbnü’l-Alâî, Şehâbeddin İbnü’l-Mühendis, Necmeddin İbnü’l-Keşk ve Burhâneddin İbn Cemâa’dan hadis dinledi. Ayrıca Şemseddin el-Konevî ve Hâfızüddin el-Bezzâzî ile görüşüp kendilerinden faydalandı.

Kudüs’te Muazzamiyye, Şerkesiyye ve Mencikiyye medreselerinde müderris ve yönetici olarak görev yapan İbnü’d-Deyrî ilki 788’de (1386) olmak üzere birçok defa hacca gitti. Dımaşk ve Kahire’ye seyahatlerde bulundu. Kahire’de Hanefî kādılkudâtı olan babasının ölümü üzerine (827/1424) bu şehre giderek yerleşti. Babasının görev yaptığı Müeyyediyye meşihatlığına getirildi, çeşitli medreselerde ders verdi. 842 (1438) yılında Bedreddin el-Aynî’nin yerine kādılkudâtlığa tayin edildi. Yöneticiler, ulemâ ve halk katında saygın bir mevkiye sahipti. Hatta İbnü’l-Hümâm ve Emînüddin el-Aksarâyî’ye onun yerine kādılkudâtlık teklif edildiğinde bunu uygun görmemişlerdi. Yirmi beş yıl sürdürdüğü görevi sırasında öğretimle de meşgul oldu ve her mezhepten birçok öğrenci yetiştirdi. Biyografisi hakkında en geniş bilgiyi veren talebesi Şemseddin es-Sehâvî 850’de (1446) bazı eserlerine hocasının takriz yazdığını belirtir. Hatîb el-Cevherî, İbnü’l-Kerekî, İbn Kutluboğa ve Burhâneddin İbn Ebû Şerîf onun tanınmış

öğrencilerinden bazılarıdır. 866 yılı Şevvalinde (Temmuz 1462) kādılkudâtlık görevinden ayrılan İbnü'd-Deyrî, Sehâvî'nin kaydettiğine göre 9 Rebîülâhir 867'de (1 Ocak 1463) Kahire'de vefat etti ve Zâhir Hoşkadem Türbesi'nde toprağa verildi.

Eserleri. 1. el-Ḥabs fi't-töhme ve'l-imtiḥân ʿalâ ṭalebi'l-iḳrâr ve iẓhâri'l-mâl. Hacı Selim Ağa Kütüphanesi'nde (nr. 560/2) yazma nüshası bulunan eser basılmıştır (Kahire 1321). 2. es-Sihâmü'l-mâriḳa fî kebidi'z-zenâdıḳa. Sehâvî'nin bu adla zikrettiği eser (Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 560, vr. 48-100; Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1635, vr. 1-41), Brockelmann tarafından ayrıca es-Sihâmü'l-ḫâriḳa fi'r-red ʿale'z-zenâdıḳa şeklinde de kaydedilmiştir (GAL Suppl., II, 144).

Kaynaklarda müellifin, Serûcî'nin el-Hidâye üzerine yaptığı tamamlanmamış şerhe "Eymân" bahsinden "Kitâbü's-Siyer"de mürtedle ilgili başlığa kadar altı ciltlik bir tekmile yazdığı, ayrıca Şerḥu ʿAḳāʾidi'n-Nesefî, el-Kevâkibü'n-neyyirât fî vuṣûli s̱evâbi'ṭ-ṭâʿ ât ile'l-emvât, Risâle fî nevmi'l-melâʾike ve ʿademih, el-Manẓûmetü'n-Nuʿmâniyye, Ḳaṣîde muḫammese fî medḥi'n-nebî adlı eserleri kaleme aldığı belirtilmektedir. İbnü'd-Deyrî'nin cezbe ehli sûfîlerle

ilgili bir fetvası Köprülü Kütüphanesi'nde bir mecmua içinde bulunmaktadır (Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 1630, vr. 125-129).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hacer, İnbâʾü'l-ġumr, IX, 31-32; Sehâvî, eḍ-Ḍavʾü'l-lâmiʿ, III, 249-253; a.mlf., eẕ-Ẕeyl ʿalâ Refʿi'l-iṣr (nşr. Cûde Hilâl - M. Mahmûd Subh), Kahire 1966, s. 127-140; Süyûtî, Naẓmü'l-ʿiḳyân (nşr. Philip K. Hitti), New York 1927, s. 115-116; Ebü'l-Yümn el-Uleymî, el-Ünsü'l-celîl bi-târîḫi'l-Ḳuds ve'l-Ḫalîl, Amman 1973, II, 227-228; Temîmî, eṭ-Ṭabaḳātü's-seniyye, IV, 22-27; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1010, 1522; Şevkânî, el-Bedrü'ṭ-ṭâliʿ, I, 264; Leknevî, el-Fevâʾidü'l-behiyye, s. 78-80; Serkîs, Muʿcem, I, 813; Brockelmann, GAL Suppl., II, 144; Ahmet Özel, Hanefi Fıkıh Âlimleri,

Ankara 1990, s. 98-99; Rızâ Enzâbî Nejâd, “İbn Deyrî”, DMBİ, III, 525-526.

Ahmet Özel

İBNÜ’d-DÜBEYSÎ

(ابن الدبيثي)

Ebû Abdillâh Cemâlüddîn Muhammed b. Saîd b. Yahyâ b. Alî ed-Dübeysî (ö. 637/1239)

Hadis hâfızı, kıraat âlimi ve tarihçi.

26 Receb 558’de (30 Haziran 1163) Vâsıt’ta doğdu; Şâfiî olan babası ilim ve fazilet sahibi bir kimse idi. İbnü’d-Dübeysî (Debîsî) künyesiyle anılmasının sebebi, büyük dedesi Ali b. Haccâc’ın Nehrevan’ın Debîsa köyünden çıkmasıdır. Bazı kaynaklar, onun ailesinin aslen Vâsıt şehrinin kurucusu Haccâc b. Yûsuf es-Sekafî’ye mensup olduğunu, bazıları ise Lûristan bölgesindeki Gence’den geldiğini söylemektedir. İbnü’d-Dübeysî Kur’ân-ı Kerîm’i ezberledikten sonra Bâkıllânî, Süleyman el-Ukberî ve İbn Abdüssemî‘ gibi kıraat âlimlerinden kırâat-i seb‘a ve kırâat-i aşereyi öğrendi. Hibetullah b. Kassâm, Ebû Alâ b. Ali, Muhammed el-Kettânî, Ali el-Âmidî, Abdülmün‘im el-Furâvî ve İbn Taberzed’den hadis okudu ve hadisleri senedleriyle birlikte ezberledi. Mahmûd b. Mübârek el-Vâsıtî’nin fıkıh, usul ve kelâm derslerine devam etti. Öğrenimini tamamladığı zaman özellikle hadis, tarih ve ensâb sahalarında üstün bir seviyeye ulaşmıştı.

Hac vesilesiyle Mekke ve Medine’ye giden İbnü’d-Dübeysî Irak’ın birçok şehrini gezmiş ve bu arada Erbil’de tarihçi İbnü’l-Müstevfî ile görüşmüştür. İbnü’l-Müstevfî ondan hadis rivayet ettiği gibi Târîḫu Erbil adlı kitabında hal tercümesini de vermiştir (I, 194-195). Daha sonra Bağdat’a yerleşen İbnü’d-Dübeysî kādılkudâta bağlı şühûdü’l-hâl heyeti içerisinde yer aldı; Nizâmiye medreselerine ait vakıfların nâzırlık görevi de uhdesine tevdi edilmişti. Bir süre sonra görevlerinden ayrılarak hadis ve kıraat okutmaya başladı. Kendisinden aynı zamanda hocaları olan Ahmed b. Târık ve İbn Abdüssemî‘ rivayette bulunmuş, İbnü’n-Neccâr el-Bağdâdî, Ebû Bekir İbn Nukta, Ebû Abdullah el-Birzâlî, Cemâleddin eş-Şerîşî ve İbnü’s-Sâî gibi âlimler de hadis okumuşlardır. İyi ahlâklı, güvenilir, hoşsohbet, dindar kişiliğiyle tanınan ve aynı zamanda edip ve şair olan İbnü’d-Dübeysî 8

Rebîülâhir 637 (7 Kasım 1239) tarihinde vefat etti.

Eserleri. Ẕeylü Târîḫi Medîneti's-selâm Baġdâd. Abdülkerim b. Muhammed es-Sem'ânî'nin, Hatîb el-Bağdâdî'nin Târîḫu Baġdâd'ına yazdığı zeylin devamı olmak üzere kaleme alınmıştır. 562-621 (1167-1224) yılları arasını kapsayan esere geleneksel plan uygulanarak Bağdat'la herhangi bir şekilde alâkası bulunan önemli kişilerin, halife, veliaht, vezir, vali, nakib, kadı, hatip, fakih, hadis râvisi, kāri, edip, şair, sûfî, tabip ve eczacıların hal tercümeleri verilmiştir. Sem'ânî'nin eserinde bulunmayan bazı şahısların da eklendiği kitap alfabetik düzenle hazırlanmış, ancak başlangıcı Muhammed ve arkasından Ahmed adlarıyla yapılmıştır. Kısaca verilen biyografik bilgilerden sonra her şahıstan senedleriyle birlikte bir hadis yahut bir hikâye veya bir şiir rivayet edilmiş, daha sonra da doğum ve ölüm tarihleri kaydedilmiştir. Biyografilerde şahsın soyu, memleketi, Bağdat'la ilgisi, öğrenim hayatı, eserleri ve eğer varsa müellifle alâkası gibi bilgiler yer almaktadır. İbnü'd-Dübeysî'nin yaşadığı devri ve şahsen müşahede ettiği olayları da anlatan kitap, sadece şahıslarla ilgili olmayıp VI. (XII.) yüzyılın ikinci yarısındaki Bağdat'ın topografyası, mahalleleri, caddeleri, sokakları, medreseleri ve sarayları hakkında da bilgiler veren bir ana kaynak niteliğindedir. Ayrıca Abbâsî Devleti'nin son asırlarındaki idarî, adlî teşkilâtları ve yargı işleri konusunda da önem taşır. İbnü'd-Dübeysî'nin eserini hazırlarken dayandığı kaynaklar sırasıyla bizzat şahıslardan derlediği bilgiler, ilim erbabından aldığı icâzetler ve diğer âlimlerle yaptığı haberleşme ve yazışmalardır. Bu arada mu'cemü'ş-şüyûh, tabakat, tercüme-i hâl ve tarih kitapları ile bazı âlimlerin hâtıra ve mülâhazalarını yazdıkları evraktan da faydalanmıştır. Yâkūt el-Hamevî ile (ö. 626/1229) İbn Nukta'nın (ö. 629/1232) eserden istifade etmiş olmaları İbnü'd-Dübeysî'nin bu kitabı erken bir dönemde bitirdiğini göstermektedir. Zehebî ve İbn Hacer el-Askalânî gibi tarihçiler eseri övgüyle anmışlardır. İbnü'n-Neccâr, Münzirî, İbnü'ş-Şa"âr, İbnü's-Sâî, İbn Hallikân ve İbnü'l-Fuvatî kitaptan faydalanan müelliflerin başında gelmektedir. Eser Beşşâr Avvâd Ma'rûf tarafından yayımlanmıştır (I-II, Bağdad 1974, 1979). Zehebî'nin el-Muḫtaṣarü'l-muḥtâc min Târîḫi İbni'd-Dübeys̱î adıyla yaptığı çalışmayı Mustafa Cevâd neşretmiş (I-III, Bağdad 1951, 1963, 1977), bu muhtasarın Beyrut'ta da bir neşri yapılmıştır (1405/1985). İbnü'd-Dübeysî ayrıca Vâsıt'ta yetişen meşhur şahsiyetlere dair Târîḫu Vâsıṭ, kendi hocaları hakkında Muʿcemü'ş-şüyûḫ ve hocası İbn Taberzed'in hocalarıyla ilgili

olarak Muʿcemü şüyûẖi İbn Ṭaberzed adlı eserleri kaleme almıştır.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'd-Dübeysî, Ẕeylü Târîẖi Baġdâd (nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf), Bağdad 1974, neşredenin girişi, I, 24-47; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, VI, 65; a.mlf., Muʿcemü'l-büldân, II, 438; İbnü'l-Müstevfî, Târîẖu Erbil (nşr. Sâmî es-Sakkār), Bağdad 1980, I, 194-195; İbnü'ş-Şa"âr, Ḳalâʾidü'l-cümân fî ferâʾidi şuʿarâʾi hâẕe'z-zamân (nşr. Fuat Sezgin), Frankfurt 1410/1990, VII, 129-133; Münzirî, et-Tekmile, III, 528; İbn Hallikân, Vefeyât, IV, 394-395; Zehebî, Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, IV, 1414; a.mlf., Maʿrifetü'l-ḳurrâʾ (Altıkulaç), III, 1242-1243; a.mlf., Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XXIII, 68-69; a.mlf., el-Muẖtaṣarü'l-muḥtâc ileyh (nşr. Mustafa Cevâd), Bağdad 1963, neşredenin girişi, II, 3-17; Ahmed b. Aybek ed-Dimyâtî, el-Müstefâd min Ẕeyli Târîẖi Baġdâd (nşr. M. Mevlûd Halef), Beyrut 1406/1986, s. 91-93; Safedî, el-Vâfî, III, 102-103; Yâfiî, Mirʾâtü'l-cenân, IV, 95; Sübkî, Ṭabaḳāt (Tanâhî), VIII, 61-62; İsnevî, Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyye, I, 541-544; İbnü'l-Cezerî, Ġāyetü'n-Nihâye, II, 145; İbn Kādî Şühbe, Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyye, II, 85-86; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, Kahire 1929, VI, 317; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 288; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, V, 185-186; Brockelmann, GAL, I, 402; Suppl., I, 565; Mustafa Cevâd, "Târîẖu İbni'd-Dübeyşî", MMİIr., I (1950), s. 330-336; F. Rosenthal, "Ibn al-Dubayt̲h̲ī", EI² (Fr.), III, 779; Beşşâr Avvâd Ma'rûf, "İbnü'd-Dübeyşî", Mevsûʿatü'l-ḥaḍâreti'l-İslâmiyye, Amman 1993, s. 259-260.

Sâmî es-Sakkår

İBNÜ’d-DÜGUNNE

(ابن الدغنّة)

Bu lakapla tanınan üç sahâbî.

Muhtemelen annelerinin aşırı esmer veya zenci olmasından dolayı İbnü’d-Dügunne (kara kadının oğlu) lakabıyla tanınmışlardır.

Hâris b. Yezîd. Adı Vâkıdî’den naklen Belâzürî’den öğrenilmektedir (Enṣâb, I, 205-206). Lakabının babaannesinden veya hayvanından geldiği de söylenir. Okçuluğu ile meşhur Benî Hevn’den Kāre kabilesinin büyüklerindendi. Ehâbîş*ten olan kabilesi müttefiki Kureyş’in birtakım karar ve uygulamalarına karşı çıkmıştır. İbnü’d-Dügunne, bi‘setin 5. yılında (615-16) bir gün Mekke ile Yemen arasındaki Berkülgımâd mevkiinde, Habeşistan’a hicret amacıyla müşriklerin zulmünden kaçan eski dostu Hz. Ebû Bekir’e rastladı. Ebû Bekir’in doğup büyüdüğü şehri terketmek zorunda bırakılmasına çok üzülen İbnü’d-Dügunne, ilk vahiyden sonra Resûl-i Ekrem’in heyecanını yatıştıran Hz. Hatice’nin sözlerini (DİA, XVI, 465) hatırlatan bir konuşmayla onu geri dönmeye ikna etti. Mekke’ye vardıklarında Kureyş’in ileri gelenleriyle görüşerek kabilelerinin en asil ailelerinden birine mensup olan onun gibi faziletli bir insanın inancı yüzünden eziyet çekmesini doğru bulmadığını ve kendisini himayesi altına almak istediğini söyledi. Hz. Ebû Bekir’in ibadetleriyle kadın ve çocuklarını etkilemesinden korkan Kureyş liderleri, onun açıktan namaz kılmaması ve Kur’an okumaması şartıyla bu himayeyi kabul etti. Fakat kısa bir süre sonra Hz. Ebû Bekir, evinin bahçesine yaptırdığı küçük bir mescidde alenî ibadete, özellikle de Allah’ın kelâmını insanlara duyurmak için sesini yükselterek Kur’an okumaya başladı. Bunun üzerine müşrikler İbnü’d-Dügunne’den verdiği emanı geri almasını istediler. O da Hz. Ebû Bekir’e himaye şartlarını hatırlatarak tutumundan vazgeçmesini, aksi halde, Araplar’ın nazarında ahdini bozan bir kimse durumuna düşmemek için mecburen onların isteklerini yerine getireceğini söyledi; Hz. Ebû Bekir de kendisine Allah’ın himayesinin yeteceğini belirterek emanını iade etti (Buhârî, “Kefâlet”, 4; “Menâḳıbü’l-enṣâr”, 45). Kaynaklarda sadece bu olay

dolayısıyla anılan İbnü’d-Dügunne’nin Mekke’nin fethinden sonra kabilesiyle birlikte İslâmiyet’i kabul ettiği sanılmaktadır. Eğer bu tahmin isabetli ise onun bilhassa Hz. Ebû Bekir aracılığıyla Resûl-i Ekrem’i şahsen tanımış olduğu düşünülebilir.

Rebîa b. Rufey‘ b. Sa‘lebe es-Sülemî. 8 (629) yılında Temîm heyetiyle birlikte Medine’ye gelerek İslâm’a girmiştir (İbn Abdülber, II, 491). Evtâs Savaşı’nda (bk. HUNEYN GAZVESİ) müşriklerin ünlü şaircengâveri Düreyd b. Sımme’yi öldürmek suretiyle düşmanın moralinin bozulmasına ve müslümanların zafer kazanmasına katkıda bulunduğu bilinmektedir (İbn İshak, s. 218-219; İbn Hişâm, II, 453-454). Bazı kaynaklarda Hâris b. Yezîd ile karıştırıldığı görülür. Meselâ Kirmânî, İbn İshak’ın Hz. Ebû Bekir’in hâmisi İbnü’d-Dügunne’nin adını Rebîa b. Rufey‘ şeklinde verdiğini (Şerḥu’l-Buḫârî, X, 126), Diyarbekrî de Kāre kabilesi reisinin adının Rebîa olduğunu (Târîḫu’l-ḫamîs, I, 319-320) söylemiş, Mehmed Zihni Efendi ise Huneyn Gazvesi’nde bulunan ve Evtâs’ta Düreyd b. Sımme’yi öldüren İbnü’d-Dügunne ile Mekke’de Hz. Ebû Bekir’i himaye eden İbnü’d-Dügunne’nin aynı kişi olduğu sonucuna varmıştır (el-Hakāik, I, 16). İbn Hacer, İbnü’d-Dügunne lakabıyla tanınan Rebîa b. Rufey‘ b. Sa‘lebe’nin Sülemî olduğunu belirterek İbn İshak’ın Hz. Ebû Bekir’in hicret kıssası arasında ilişki kurduğu kişinin o olmadığını söylemektedir (Fetḥu’l-bârî, VII, 274). Gerçekten de İbn İshak’ın Muhammed Hamîdullah tarafından yapılan neşrinde böyle bir kayıt yoktur (İslâm Peygamberi, I, 218-219). Ayrıca İbn Hacer el-İṣâbe’sinde de sahâbe olarak tanıttığı Rebîa’nın Hz. Ebû Bekir’i himaye edenden farklı bir kişi olduğunu belirtmektedir. O, Düreyd b. Sımme’yi öldürmesiyle ün kazanmıştır (I, 507).

Hâbis. Benî Kelb kabilesine mensuptur. Hakkında, adını sahâbe arasında sayan İbn Hacer’in kaydettiği İslâm’a girişiyle ilgili rivayetten başka bilgi yoktur. Bu rivayete göre Hâbis yanında çalıştığı Adî b. Hâtim’e, gözüne iki defa eski dinlerinin Hz. Muhammed’in diniyle kaldırıldığına dair şiirler söyleyen bir cinin göründüğünü ve kendisinin de bunun üzerine İslâmiyet’i kabul ettiğini söylemiştir (el-İṣâbe, I, 284-285; Fetḥu’l-bârî, VII, 274).

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, VI, 198; Buhârî, “Menâḳıbü’l-enṣâr”, 45; “Kefâlet”, 4; Müslim, “Feżâˀilü’ṣ-ṣaḥâbe”, 165; İbn İshak, es-Sîre, s. 218-219; İbn Hişâm, es-Sîre2, I, 372-374; II, 453-454; Belâzürî, Enṣâb, I, 205-206; İbn Abdülber, el-İstîˁâb, II, 491; Süheylî, er-Ravżü’l-ünüf, VII, 177; Kirmânî, Şerḥu’l-Buḫârî (Buhârî, eṣ-Ṣaḥîḥ içinde), Beyrut 1401/1981, X, 126; İbn Hacer, Fetḥu’l-bârî (Hatîb), VII, 274; a.mlf., el-İṣâbe, I, 284-285, 507; Aynî, ˁUmdetü’l-ḳārî, Kahire 1392/1972, X, 120; Tecrid Tercemesi, VII, 412; X, 94-96; Diyârbekrî, Târîḫu’l-ḫamîs, Kahire 1283, I, 319-320; Şâmî, Sübülü’l-hüdâ, II, 539-542; Mehmed Zihni Efendi, el-Hakāik, İstanbul 1310, I, 16; Hamîdullah, İslâm Peygamberi, I, 119-120, 218-219, 308; II, 899; Kehhâle, Muˁcemü ḳabaˀili’l-ˁArab, Beyrut 1402/1982, III, 935; Levent Öztürk, Hz. Muhammed’in Habeşistan’la Münasebetleri (yüksek lisans tezi, 1988), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 97-98; Mustafa Fayda, “Ebû Bekir”, DİA, X, 102; M. Yaşar Kandemir, “Hatice”, a.e., XVI, 465.

Nebi Bozkurt

İBNÜ'd-DÜMEYNE

(ابن الدمينة)

Ebü's-Serî Abdullāh b. Ubeydillâh b. Ahmed el-Has'amî (ö. II./VIII. yüzyılın sonları)

İlk dönem Abbâsî şairlerinden.

Kuzey Yemen'de doğdu, Has'am kabilesinin Benî Âmir b. Teymullah koluna mensuptur. Annesi Dümeyne de aynı kabilenin Benî Selûl kolundan Huzeyfe es-Selûlî'nin kızıdır. Medine'ye yerleştiği, ayrıca Basra'da oturduğu kaydedilmektedir (Ömer Ferruh, II, 124). Cesur ve maceraperest bir insan olduğu, bu sebeple defalarca hapse girdiği belirtilen İbnü'd-Dümeyne (a.g.e., II, 124-125), karısı Hammâ'nın Müzâhim b. Amr adında biriyle kendisini aldatması üzerine karısını, kızını, karısının akrabası olan ve kendisini hicveden Müzâhim'i öldürmüş, bir süre sonra kendisi de Müzâhim'in kardeşi Mus'ab tarafından Ablâ' panayırında şiir okurken öldürülmüştür. C. van Arendonk ve divanını yayımlayan Ahmed Râtib en-Neffâh, İbnü'd-Dümeyne'nin Hârûnürreşîd'in çağdaşı olduğunu ve 190'lı (806) yıllarda ölmüş olabileceğini söylemişlerdir (İA, V/2, s. 841; Sezgin, II, 445-446). Zübeyr b. Bekkâr'ın (ö. 256/870), şairin çağdaşı ve râvisi Ebû Mesleme Mevhûb b. Reşîd'den naklen şiirlerini rivayet etmiş olması da bu görüşü teyit etmektedir. Ayrıca şairin katili Mus'ab'ın zindandan kaçarak Yemen Valisi Abdullah b. Mus'ab'a (ö. 184/800) sığınması ve şairin Dahhâk b. Osman el-Hazâmî ile (ö. 180/797) alâkasının bulunmasına dayanılarak onun 180'li (796) yıllarda öldüğü de ileri sürülmektedir. Ziriklî ile Kehhâle'nin şairin 130 (747) yılında öldüğünü söylemelerinin bir dayanağı yoktur.

Medih ve hiciv türünde az şiir bırakmış olan İbnü'd-Dümeyne'nin manzumelerinin çoğu aşka dairdir. Onun şiirleri Arap aşk şiirlerinin en güzel örnekleri arasında yer alır. Bu sebeple İbn Hallikân kendisinden "nâihatü'l-Arab" (Arab'ın inleyen sesi) diye bahseder. Bir kısım şiirleri Mecnûn, Avf b. Muhallem ve Cemîl gibi diğer aşk şairlerine nisbet edilmiş

(Ebû Ubeyd el-Bekrî, s. 490), bu tür şiirlerinden bazıları aslı bozularak popüler aşk şarkılarına dönüşmüştür. Hârûnürreşîd başta olmak üzere Abbâsî halifelerince beğenilmiş olan şiirleri İbrâhim el-Mevsılî ve İshak el-Mevsılî tarafından bestelenmiştir.

el-Ḥamâse (Ebû Temmâm), eş-Şiʿr ve'ş-şuʿarâʾ (İbn Kuteybe), el-Eġānî (Ebü'l-Ferec el-İsfahânî) gibi eski Arap şiiri ve şairleriyle ilgili eserlerde bazı şiirleri yer alan İbnü'd-Dümeyne'nin divanı Muhammed b. Habîb ve Sa'leb (ö. 291/904) gibi eski dilciler tarafından derlenmiştir. Divan, Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye'deki iki yazma nüshasına dayanılarak M. el-Hâşimî el-Bağdâdî'nin yazdığı şerh ile birlikte 1337 (1918) yılında Kahire'de yayımlanmıştır (el-Meşrıḳ, 1920, s. 489). Ahmed Râtib en-Neffâh, Muhammed b. Habîb ve Sa'leb'in rivayetleriyle gelen divanın bilinen en eski nüshası olan Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki (Reîsülküttâb Mustafa Efendi, nr. 950) yazmaya dayanarak eserin daha sağlıklı bir neşrini gerçekleştirmiştir (Kahire 1379/1959). Hâlidiyyân tarafından el-Muḫtâr min şiʿri İbni'd-Dümeyne adıyla yapılan seçmeleri Muhtârüddin Ahmed neşretmiş (Aligarh 1963), Kerîm el-Ma'sûmî de bazı şiirlerini yayımlamıştır (S̱eḳāfetü'l-Hind, sy. 15 [1964], s. 60-70). Zübeyr b. Bekkâr Kitâbü Aḫbâri İbni'd-Dümeyne adıyla bir kitap yazmıştır. İbn Ebû Tâhir Tayfûr'un da böyle bir eseri olduğu kaydedilmektedir (İbnü'n-Nedîm, s. 111, 147; Sezgin, II, 446).

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed b. Habîb, Kitâbü men nüsibe ilâ ümmihî mine'ş-şuʿarâʾ (Nevâdirü'l-maḫṭûṭât, I içinde, nşr. Abdüsselâm Hârûn), Kahire 1951, s. 88; a.mlf., Kitâbü Esmâʾi'l-muġtâlîn mine'l-eşrâf fi'l-Câhiliyye ve'l-İslâm (a.e., VI içinde), Kahire 1954, s. 269-271; a.mlf., Küna'ş-şuʿarâʾ ve men ġalebet künyetühû ʿalâ ismih (a.e., VII içinde), Kahire 1954, s. 292; İbn Kuteybe, eş-Şiʿr ve'ş-şuʿarâʾ (nşr. Müfîd Kumeyha), Beyrut 1401/1981, s. 375; Zeccâcî, el-Emâlî, Beyrut 1403/1983, s. 99-101; Ebû Ali el-Kālî, el-Emâlî (nşr. M. Abdülcevâd el-Asmaî), Kahire 1344/1926, I, 78-79, 156, 203; II, 25-26, 33; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, el-Eġānî, Beyrut 1959, XVII,

47-59; Hâlidiyyân, Kitâbü'l-Eşbâh ve'n-neẓâʾir (nşr. Muhammed Yûsuf), Kahire 1958-65, I, 81; II, 56-60, 63-66, 76-84, 88-91, 127, 132, 182-183, 186, 192, 229, 231, 283, 293, 301; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, s. 111, 147; Ebû Ubeyd el-Bekrî, Simṭü'l-leʾâlî fî şerḥi Emâli'l-Ḳālî (nşr. Abdülazîz el-Meymenî), Kahire 1354, s. 490; Abdürrahîm b. Ahmed el-Abbâsî, Meʿâhidü't-tenṣîṣ (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Beyrut 1367/1947, I, 160-170; Mehmed Zihni Efendi, Kitâbü't-Terâcim, İstanbul 1304, s. 46-48; a.mlf., el-Kavlü'l-ceyyid, İstanbul 1304, s. 156, 157-158; a.mlf., Meşâhîrü'n-nisâʾ (haz. Bedreddin Çetiner), İstanbul 1982, I, 21-22, 61-62; Brockelmann, GAL Suppl., I, 80; Blachère, Târîḫu'l-edeb, s. 773-774; Sezgin, GAS, II, 445-446; Ömer Ferruh, Târîḫu'l-edeb, II, 124-126; C. van Arendonk, "İbnüddümeyne", İA, V/2, s. 841; J. W. Fück, "Ibn al-Dumayna", EI² (İng.), III, 756-757; "İbn Dümeyne", DMBİ, III, 513-515.

Süleyman Tülücü

İBNÜ’d-DÜREYHİM

(ابن الدريهم)

Ebü’l-Hasen Tâcüddîn Alî b. Muhammed b. Abdilazîz es-Sa‘lebî el-Mevsılî (ö. 762/1360)

Çok yönlü âlim ve şair.

Zengin ve kültürlü bir ailenin çocuğu olarak Şâban 712’de (Aralık 1312) Musul’da doğdu ve ilk tahsilini orada yaptı. Ebû Bekir b. Alemüddin Sencer el-Mevsılî’den Kur’an, Zeynüddin İbn Şeyhü’l-Uveyne ile Şerefeddin Abdullah b. Yûnus’tan fıkıh ve Alâeddin İbnü’t-Türkmânî ile Şemseddin el-İsfahânî’den hadis dersleri aldı. Ayrıca Ebû Hayyân el-Endelüsî’den bazı kitaplarını okudu. Ergenlik çağına gelince küçük yaşta kaybettiği babasının Musul şeyhülbeledinin velâyetinde bulunan zengin mirasını almaya çalıştı; ancak sadece bir kısmını kurtarabildi ve bunu sermaye yaparak ticarete başladı. Bu amaçla önce Dımaşk’a, ardından Kahire’ye gitti (733/1333) ve burada büyük bir servet edinerek Memlük sultanlarıyla yakın ilişki kurdu. Fakat sattığı mal karşılığında devletin kendisine 200.000 dirhem borçlanması, bundan sonraki hayatının önemli bir kısmını, alacağını tahsile yönelik mücadele ile geçirmesine sebep oldu. Bu yüzden el-Melikü’l-Muzaffer tarafından Dımaşk’a sürüldü (748/1347); arkasından da evine baskın yapılarak kitaplarına el konuldu. Bundan sonra Halep, Dımaşk ve Kahire arasında bir hayli dolaşmak zorunda kaldı. Nihayet Emeviyye Camii’ne müderris olarak tayin edildi; bir süre de çeşitli divanlarda görev yaptı. 760 (1359) yılında Mısır’a döndü ve Sultan en-Nâsır Hasan tarafından elçi sıfatıyla Habeşistan’a gönderildi; ancak istemeyerek çıktığı bu yolculuk sırasında Kūs şehrine varınca vefat etti (Safer 762 / Aralık 1360). Şevkânî onun 766 (1365) yılında öldüğünü söylüyorsa da çağdaşı ve dostu Safedî’nin verdiği yukarıdaki tarih (Aʿyânü’l-ʿaṣr, II, 251) doğru olsa gerektir.

Safedî’ye göre deha derecesinde bir zekâya sahip bulunan İbnü’d-Düreyhim çok yönlü ve çok zengin bir bilgi birikimini temsil etmekteydi.

Mücadelelerle geçen elli yıllık ömründe değişik ilim dallarına ait olmak üzere seksen civarında eser kaleme almıştır. Kaynaklardan öğrenildiğine göre bunların önemli bir kısmı sûrelerin esrar ve faziletleriyle hurûf-ı mukattaanın yorumu hakkındadır. Ayrıca onun ibadetlerin esrarı, miras hukukundaki münâseha hesapları, Kitâb-ı Mukaddes'in tahrifi ve satranç oyunu gibi çok çeşitli konulara dair kitap ve risâleler yazdığı bilinmektedir. Ancak daha ziyade, şifre ve semboller halinde yazılan bir metni çözmenin usul ve kurallarını belirleyen "muamma" ile anlaşılır durumdaki bir metni şifreyle yazma demek olan "ta'miye" alanlarındaki çalışmaları ile dikkat çekmiştir.

Eserleri. 1. Miftâḥu'l-künûz fî îżâḥi'r-rumûz. Müellifin günümüze ulaşmayan Îżâḥu'l-mübhem fî ḥalli'l-mütercem adlı hacimli eserinde yer alan bilgilerin özetidir. Beş fasıldan meydana gelen eserin ilk faslında şifreyle yazılan metinleri anlayabilmek için çok iyi bir dil ve lugat bilgisine ihtiyaç bulunduğu hatırlatılır; bu arada Arap, Türk, Rum, Ermeni, Süryânî, İbrânî, Yunan, Hint, Kıptî ve Moğol alfabeleri hakkında bilgi verilir. Bu durum İbnü'd-Düreyhim'in kültürünün genişliğini göstermektedir. İkinci fasıl ta'miye çeşitlerine ayrılmıştır. Üçüncü fasılda Arap dilinin morfolojik yapısı incelenmekte ve bu dildeki beş ve altı harfli (humâsî, südâsî) kelimelerin başka dillerden alınma olduğu ileri sürülmektedir. Dördüncü fasıl şifreyle yazılan metinleri çözmenin yöntemlerine ayrılmıştır. Beşinci fasılda verilen iki örnekle şifrelerin nasıl çözüldüğü gösterilmektedir. Eser, Muhammed Merâyâtî, Muhammed Hassân et-Tayyân ve Yahyâ Mîr Ali tarafından ʿİlmü't-taʿmiye ve istiḫrâcü'l-muʿammâ ʿinde'l-ʿArab içinde yayımlanmıştır (Dımaşk 1407/1987, I, 321-365). 2. Ġāyetü'l-maġnem fi'l-ismi'l-aʿẓam (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 627). 3. Nehcü'ṣ-ṣavâb fî ḳubḥi istiktâbi ehli'l-kitâb. 4. Ḳaṣîde fî medḥi'r-Resûl. Otuz beyitlik bir kaside olup içinde geçen kelimelerin lugat ve gramer açısından tahlillerini de vermektedir (Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, nr. 3342; bu eserlerin yazma nüshaları için ayrıca bk. DMBİ, III, 507). 5. Kitâbü Menâfiʿi'l-ḥayevân. Müellif nüshasıyla karşılaştırılan 3 Rebîülevvel 755 (28 Mart 1354) tarihli bir yazması Madrid'de Escurial Library'de (nr. 898) mevcut olup ihtiva ettiği 250 kadar hayvan minyatürüyle de büyük önem taşımaktadır (Sarton, III/2, s. 1638-1639).

İbnü'd-Düreyhim'in kaynaklarda adı geçen eserlerinden bazıları da

şunlardır: en-Nesemâtü’l-fâ˒iḥa limâ fî âyâti’l-Fâtiḥa, el-Âs̱ârü’r-râ˒iʿa fî esrâri’l-Vâḳıʿa, Kenzü’d-dürer fî ḥurûfi evâ˒ili’s-süver,

Ġāyetü’l-iʿcâz fi’l-aḥâc ve’l-elġāz, Süllemü’l-ḥirâse fî ʿilmi’l-firâse, Bestü’l-fevâ˒id fî ḥisâbi’l-ḳavâʿid, Nefʿu’l-cedvâ fi’l-cemʿ beyne eḥâdîs̱i’l-ʿadvâ, İşrâḳu’n-nefs fi’l-ḥamdelâti’l-ḫams, İdâ˒etü bûh ʿalâ “ve yes˒elûneke ʿani’r-rûḥ”, Menâmü’n-naṣûḥ fi’l-kelâm ʿalâ sûreti’n-Nûḥ, el-İftiḥâṣ ʿalâ sûreti’l-İḫlâṣ, Seyrü’ṣ-ṣarf fî sırri’l-ḥarf, Bevâdirü’l-ḥulûm fî nevâdiri’l-ʿulûm, er-Red ʿalâ Taḳıyyüddîn el-Aḫnâ˒î (diğer eserleri için bk. Safedî, Aʿyânü’l-ʿaṣr, II, 250-251).

BİBLİYOGRAFYA

Safedî, Aʿyânü’l-ʿaṣr (nşr. Fuad Sezgin), Frankfurt 1410/1990, II, 248-251; a.mlf., el-Vâfî, XXII, 67-69; İbn Kādî Şühbe, Ṭabaḳātü’ş-Şâfiʿiyye, III, 107; İbn Hacer, ed-Dürerü’l-kâmine, Beyrut, ts. (Dârü’l-cîl), III, 106-108; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 214, 245, 410, 485, 486, 987; Şevkânî, el-Bedrü’ṭ-ṭâliʿ, Beyrut, ts. (Dârü’l-ma‘rife), I, 477; Brockelmann, GAL, II, 214; Suppl., II, 213; Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 723; Sarton, Introduction, III/2, s. 1638-1639; İzzet Hasan, Fihrisü maḫṭûṭâti Dâri’l-kütübi’ẓ-Ẓâhiriyye: eş-Şiʿr, Dımaşk 1384/1964, s. 347-348; M. Ullmann, Die Natur und Geheimwissenschaften im Islam, Leiden 1972, s. 38-39; Nüveyhiz, Muʿcemü’l-müfessirîn, s. 379; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), V, 6; Ali Refîî, “İbn Düreyhim”, DMBİ, III, 506-507.

Mahmut Kaya

İBNÜ’l-EBBÂR

(ابن الأبّار)

Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Ebî Bekr b. Abdillâh b. Abdirrahmân b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kudâî (ö. 658/1260)

Hadis âlimi, edip, şair, tarihçi ve kâtip.

Endülüs’e yerleşen Kudâa kabilesine mensup bir ailenin çocuğu olarak 595 yılı Rebîülâhir ayında (Şubat 1199) Belensiye’de (Valencia) doğdu. Tahsil hayatına babasından Kur’an ve kıraat dersleri alarak başladı. Daha sonra Ebû Abdullah Muhammed es-Sarakustî, Ebü’l-Hattâb Ahmed el-Kaysî, Muhammed b. İbn Ebû Zâhir, Muhammed el-Ensârî, Ebû Abdullah Muhammed el-Bekrî, İbn Matrûh el-Kaysî ve Ebü’r-Rebî‘ Süleyman el-Kilâî gibi âlimlerden hadis, fıkıh, tarih, nahiv ve edebiyat okudu. Hocalarından onu en çok etkileyen Kilâî’dir. O dönemde yalnız Belensiye’nin değil bütün Endülüs’ün hadis ilmini ve ricâlini en iyi bilen kişilerinden biri sayılan Kilâî aynı zamanda hatip, iyi bir hattat ve edipti. İbnü’l-Ebbâr’a büyük emeği geçmiş, yirmi yıl boyunca derslerini takip eden bu sadık öğrencisini et-Tekmile’yi yazmaya yönlendirip onun kendi birikimlerinden ve elinin altındaki Endülüs ricâline dair kayıtlardan faydalanmasını sağlamıştır.

İbnü’l-Ebbâr, bilgi ve görgüsünü arttırmak için Endülüs’ün diğer ilim merkezlerini de dolaşıp belli bir olgunluğa ulaştıktan sonra Belensiye’ye döndü (1225-1230 arası). O sırada Endülüs, 609’da (1212) kaybedilen İkāb Savaşı’nın ardından Muvahhidler’in zayıflaması üzerine hem içeride bir dağılma süreci yaşamakta, hem dışarıdan hızlı bir biçimde hıristiyan işgaline mâruz kalmaktaydı. Çok geçmeden Belensiye de bu gelişmelerden nasibini aldı ve şehrin idaresini, Muvahhid hânedanındaki bölünmenin ardından Ebû Abdullah Muhammed b. Ebû Hafs el-Beyyâsî ele geçirdi. İbnü’l-Ebbâr, dönüşünden hemen sonra Beyyâsî tarafından kâtipliğe getirildi ve onun bu görevi Beyyâsî’nin yerine geçen oğlu Ebû Zeyd Abdurrahman döneminde de sürdü. Ancak o sıralarda Doğu Endülüs’te

güçlenmeye başlayan İbn Merdenîş'in baskıları sonucunda Ebû Zeyd Abdurrahman Aragon Krallığı'na sığınmak zorunda kalınca beraberinde giden İbnü'l-Ebbâr, onun Aragon'da yaşamaya karar vermesi üzerine Belensiye'ye döndü ve bu defa da şehri ele geçirmiş olan Ebû Cemîl Zeyyân b. Merdenîş tarafından kâtip tayin edildi. Bu arada 633 (1235-36) yılında kısa bir süre Dâniye (Denia) kadılığı yaptı.

609'dan (1212) itibaren hızlanan hıristiyan istilâ hareketi (reconquista), 636 (1238) yılında Belensiye'ye ulaşıp şehir Aragon kuvvetlerince kuşatma altına alınınca İbnü'l-Ebbâr, İbn Merdenîş tarafından bir heyetin başında Hafsî Sultanı I. Ebû Zekeriyyâ Yahyâ'nın hükümranlığını tanıdıklarını bildirmek ve yardımını sağlamak maksadıyla Tunus'a gönderildi. Onun, Hafsî sarayında yardım talebini dile getirirken okuduğu "Sîniyye" adıyla bilinen meşhur kasidesi dinleyenleri derin bir şekilde etkiledi ve heyetin amacına ulaşmasını kolaylaştırdı. Bu kaside uzun süre edebî mahfillerde gündemde kalmış ve gerek şiir tekniği gerekse muhteva açısından ele alınarak değerlendirilmiştir. Ancak Ebû Zekeriyyâ, Belensiye'ye yardım gönderdiyse de bu yardım yerine ulaşamadı ve 17 Safer 636'da (29 Eylül 1238) İbn Merdenîş şehri İspanyollar'a teslim etmek zorunda kaldı; teslim şartlarını içeren antlaşma metni İbnü'l-Ebbâr tarafından hazırlandı.

Bunun üzerine Belensiye'den ayrılan İbnü'l-Ebbâr, önce İbn Merdenîş'le birlikte Dâniye'ye geçtiyse de daha sonra mevcut şartlarda Endülüs'te kalmanın anlamsızlığını görerek birçok aydın gibi Tunus'a gitti ve oraya varır varmaz Sultan Ebû Zekeriyyâ tarafından alâmet kâtipliğine (Osmanlılar'daki tuğrakeşlik) tayin edildiyse de daha sonra sultanın bu makam için başka birini tercih etmesi üzerine Dîvân-ı İnşâ kâtipliğinde görevlendirildi. Bu tayin dolayısıyla duyduğu öfkeyi gizleyemeyince evinde göz hapsine alındı. Daha sonra yakınlık kurduğu veliaht Muhammed el-Müstansır'ın araya girmesi ve İʿtâbü'l-küttâb adlı eserini sultana takdim etmesi sonucunda affa uğradı ve eski görevine iade edildi. Ebû Zekeriyyâ Yahyâ'nın 647'de (1249) vefatı üzerine yerine geçen oğlu Muhammed el-Müstansır'ın çoğunluğunu Endülüslü edip, şair ve âlimlerden oluşan sohbet meclisinde İbnü'l-Ebbâr da bulunuyordu. Fakat onun bu konumu uzun sürmedi ve gerek kendi hataları gerekse aleyhinde çıkarılan dedikodular neticesinde Bicâye'ye (Bougie) sürüldü. Orada el-Ḥulle, et-Tekmile gibi eserlerini tamamlayan İbnü'l-Ebbâr bu arada Müstansır'ın rızâsını

kazanarak tekrar Tunus'a döndü. Ancak kısa bir süre sonra bir rivayete göre şiirleri arasında sultanı kötüleyen bir beytin, diğer bir rivayete göre ise tarihe dair bir eserinde aynı mahiyetteki bilgilerin dikkat çekmesi üzerine 21 Muharrem 658'de (7 Ocak 1260) idam edildi ve cesedi ele geçirilebilen kitaplarıyla birlikte yakıldı.

İbnü'l-Ebbâr, Endülüs'ün yetiştirdiği en büyük şahsiyetlerden biri olup sonraki dönemlerde birçok âlim tarafından övgüyle anılmıştır; bugün de üzerinde en fazla çalışma yapılan Endülüslü âlimler arasında yer alır. Kaynaklarda ona ait hadis, edebiyat ve tarih alanlarında kaleme alınmış otuz dokuz eserin ismi geçmektedir. Bunlardan hadise dair olanlar günümüze ulaşmadığı için hadisçiliğini değerlendirmek mümkün değildir. Mevcut eserleri ise onun iyi bir edip ve şair, özellikle de dikkatli bir tarihçi olduğunu göstermektedir.

Eserleri. 1. el-Muʿcem fî aṣḥâbi'l-Ḳāḍi'l-İmâm Ebî ʿ Alî eṣ-Ṣadefî. Müellifin hocası Ebû Ali es-Sadefî'nin hocaları, âlim arkadaşları ve öğrencileri hakkında yazılmış bir biyografi kitabıdır. Mağrib tarzı alfabetik sıra esas alınmak suretiyle 315 kişinin hayatı hakkında ayrıntılı bilgi verir. Eser ilk defa Francisco Codera tarafından

Bibliotheca Arabico-Hispana serisinin IV. cildi olarak neşredilmiş (Madrid 1885-1886) ve bu neşrin Mektebetü'l-müsennâ tarafından tıpkıbasımı yapılmıştır (Bağdad 1966). Kitabı daha sonra da Dârü'l-kâtibi'l-Arabî müessesesi (Kahire 1967) ve İbrâhim el-Ebyârî (Beyrut-Kahire 1402/1982) yayımlamıştır. 2. et-Tekmile li-Kitâbi'ṣ-Ṣıla. Kaynaklarda İbn Beşküvâl'in eṣ-Ṣıla'sının zeyli olarak tanıtılan eser, 2188 Endülüslü ilim ve edebiyat adamının biyografisini içermektedir. Mağrib usulü alfabetik sırayla düzenlenmekle beraber zaman zaman bu sıraya uyulmamıştır. Telif tarihi büyük bir ihtimalle el-Muʿcem'den önce olan kitapta verilen bilgiler genellikle kişilerin doğum ve ölüm tarihleri, beldeleri, hocalarının veya talebelerinin isimleriyle sınırlıdır. Eser ilk önce Escurial Library'deki yazmalar (nr. 1675, 1678) esas alınarak Codera tarafından yukarıda adı geçen serinin V-VI. ciltleri olarak neşredilmiştir (Madrid 1889). Ancak bu neşirde "cîm"den önce, "mîm"den sonra ve "ayn" ile "lâm" arasında yer alan bazı kısımlar eksiktir. Bu eksikliklerin bir bölümü, daha sonra Cezayir'de el-Mektebetü'l-vataniyye'deki nüshadan (nr. 1735)

faydalanılarak M. Alarcon ve Angel Gonzales Palencia tarafından tamamlanmıştır (“Apendice a la edición de Codera de la Técmila de Aben al-Abbār”, Miscelanea de Estudios y Textos Arabes [Madrid 1915], s. 147-690). Diğer eksiklikleri ise Fas’ta buldukları bir el yazmasından istifadeyle Alfred Bel ve Muhammed Ben Şeneb tamamlamışlardır (Técmilat as-Sila. Texte arabe, d’après un ms. de Fez. Tome 1 complétant les deux volumes édités par Codera, Cezayir 1920). Yine Muhammed Ben Şeneb eserin mukaddime kısmını bularak Fransızca tercümesiyle birlikte neşretmiştir (“L’introduction d’Ibn al-Abbār à sa Técmila”, RAfr., LIX [1918], s. 296-297, 306-335). Daha sonra İzzet el-Attâr el-Hüseynî’nin düzeltmeleriyle Mektebetü’l-müsennâ tarafından iki cilt halinde yayımlanan (Kahire 1955) eserdeki kadın müelliflere ait biyografileri de M. Mustafa Behcet müstakil olarak neşretmiştir (“Aʿlâmü nisâʾi’l-Endelüs”, el-Mevrid, XIX/1 [Bağdad 1990], s. 100-124). 3. Kitâbü’l-Ḥulleti’s-siyerâʾ. I. (VII.) yüzyıldan VII. (XIII.) yüzyıla kadar hükümdar, vezir, kâtip ve âlim gibi önemli şahsiyetlerden şiirle meşgul olmuş 217 kişinin biyografisini ve şiirlerinden örnekleri içerir; ihtiva ettiği şiirler kadar verdiği Mağrib ve Endülüs tarihiyle, hatta Doğu İslâm dünyasıyla ilgili bilgiler bakımından da temel bir kaynaktır. Mukaddime dışında metinde seciden uzak, düzgün ve sade bir üslûp kullanılmıştır. Eserin önemine ilk defa Reinhart Dozy dikkat çekmiş ve ondan bazı kişilerin hal tercümelerini neşretmiştir (Notices sur quelques manuscrits arabes, Leyde 1847-1851; Recherches sur l’histoire et la littérature de l’Espagne pendant le moyen âge, Paris-Leyde 1881, I, Ek-X, XX, XXIV; II, Ek-II, IX). Marcus Müller (Beiträge zur Geschichte der Westlichen Araber, München 1866-1878) ve Lübnan asıllı rahip Michael Casiri de Bibliotheca Arabico-Hispana Escurialensis serisinin II. cildi olarak (Madrid 1770) yine kısmî neşirler gerçekleştirmişlerdir. Kitabın tamamı önce Abdullah Enîs et-Tabbâʻ (Beyrut 1962), ardından Hüseyin Mûnis (I-II, Kahire 1963-64) tarafından yayımlanmıştır. 4. İʿtâbü’l-küttâb. Müellif bu eseri, kendisini kâtiplik görevinden azleden Hafsî Sultanı Ebû Zekeriyyâ’nın affına mazhar olmak amacıyla yazmış ve bunun için çalışmasında, özellikle gerek Doğu gerekse Batı İslâm dünyasında hükümdarlar tarafından azledilip daha sonra bağışlanan yetmiş beş kâtibin hayat hikâyesine yer vermiştir. Kitabın en önemli taraflarından biri, kâtiplerin biyografilerinin yanı sıra dönemlerindeki siyasî hayat, medeniyet ve kurumlar hakkında bilgi aktarmış olmasıdır (nşr. Sâlih el-Eşter, Dımaşk 1961). 5. Tuḥfetü’l-ḳādim. V-VI. (XI-XII.) yüzyıllarda yaşamış 100 erkek

ve dört kadın şairin hal tercümeleriyle seçme şiirlerinden meydana gelmiştir. Telifinden iki asır sonra İbrâhim b. Muhammed el-Billifîkī tarafından el-Muḳteḍab min Kitâbi Tuḥfeti'l-ḳādim adı altında ihtisar edilmişse de nesir kısımları büyük ölçüde çıkarılmıştır. Bu muhtasarı A. Bustanî (Mecelletü'l-Meşrıḳ, XLI/3 [Beyrut 1947], s. 351-400; XLI/4 [1947], s. 543-585) ve İbrâhim el-Ebyârî (Kahire 1957), eserin aslını da metni yeniden tesis ederek notlarla birlikte İhsan Abbas (Beyrut 1986) yayımlamıştır. 6. Dürerü's-simṭ fî aḫbâri's-sibṭ. Müellif bu eserinde, Ehl-i beyt'e yapılan haksızlıkları ve bu haksızlıklar karşısında vicdanında oluşan Ehl-i beyt muhabbetini işlemiştir. Kitabı ilim âlemine ilk defa Ameur Ghedira tanıtmış ("Un traité inédit d'Ibn al-Abbār à tendance chīīte", Al-Andalus, XXII [Madrid 1957], s. 31-54), yayımını da Abdüsselâm el-Herrâs ile Saîd A'râb (Tıtvân 1972) ve İzzeddin Ömer Mûsâ (Beyrut 1407/1987) gerçekleştirmiştir. Bazı muahhar tarihçiler, bu kitaptaki fikirlerinden hareketle İbnü'l-Ebbâr'ın Şiî olduğunu iddia etmişlerse de bu doğru değildir. Kendisi, diğer eserlerinde yer yer Sünnîliğiyle övündüğü gibi bu eserini de Ehl-i sünnet kaynaklarından istifade ile hazırlamıştır (Dürerü's-simṭ, neşredenin girişi, s. 7-58). Ayrıca Şiîlik isnadı, gerek sağlığında gerekse ölümünden sonra muhalifleri tarafından onun aleyhine bir delil olarak kullanılmamıştır. Bununla beraber Ehl-i sünnet mensubu bazı âlimler, onun bu kitabında açıkladığı Hz. Ali hakkındaki kanaatini garipsemişler, bazı Şiî âlimleri de kendisini Şîa'nın ileri gelen simaları arasında göstermişlerdir (Aʿyânü'ş-Şîʿa, IX, 384-386). Kitabın son neşrini yapan İzzeddin Ömer Mûsâ yazdığı mukaddimede bu konuya geniş yer ayırmıştır. Onun tesbitlerine göre İbnü'l-Ebbâr'ın bu ifadeleri evlâd-ı resûle olan bağlılık ve sevgisinden kaynaklanmıştır. 7. Müẓâheratü's-saʿyi'l-cemîl ve muḥâẕeratü'l-merʿa'l-vebîl. Ebü'l-Alâ el-Maarrî'nin Mülḳa's-sebîl fi'l-vaʿẓ ve'z-zühd'üne nazîre olarak yazılan eser Selâhaddin el-Müneccid tarafından neşredilmiştir (Beyrut 1963). 8. Dîvân. Müellifin Mağrib usulü alfabetik sırayla düzenlenmiş kasidelerini içeren eserin tek yazma nüshası (Rabat el-Hizânetü'l-melekiyye, nr. 4602) Abdüsselâm el-Herrâs tarafından yayımlanmıştır (Tunus 1985). Müellifin şiirdeki mertebesini ortaya koyan divan, aynı zamanda o dönemde Endülüs ve Kuzey Afrika'da meydana gelen gelişmelerle ilgili bilgileri vermesi açısından da önemlidir; kasidelerin büyük bir bölümü tarihî birer vesika niteliğindedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Ebbâr, Dürerü's-simṭ fî ḫaberi's-sibṭ (nşr. İzzeddin Ömer Mûsâ), Beyrut 1407/1987, neşredenin girişi, s. 7-58; İbn Saîd el-Mağribî, el-Muġrib, II, 309-312; Gubrînî, ʿUnvânü'd-dirâye (nşr. Âdil Nüveyhiz), Beyrut 1969, s. 309-313; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XXIII, 336-339; Kütübî, Fevâtü'l-Vefeyât (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1951, II, 450-452; Safedî, el-Vâfî, III, 355-358; İbn Haldûn, el-ʿİber, Beyrut 1979, VI, 283-285; Makkarî, Nefḥu'ṭ-ṭîb, bk. İndeks; a.mlf., Ezhârü'r-riyâż (nşr. Mustafa es-Sekkā v.dğr), Kahire 1358/1939, bk. İndeks; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, V, 295; Brockelmann, GAL, I, 340-341; Suppl., I, 580-581; Abdülazîz Abdülmecîd, İbnü'l-Ebbâr ḥayâtühû ve kütübüh, Tıtvân 1954; Ziriklî, el-Aʿlâm, VI, 233; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, X, 204; P. Boigues, Los historiadores y geografos arabigo-españoles, Amsterdam 1972, s. 409; Abdülhay el-Kettânî, Fihrisü'l-fehâris, I, 142-143; Mahfûz, Terâcimü'l-müʾellifîn, II, 16-43; Aʿyânü'ş-Şîʿa, IX, 384-386; Ibn al-Abbār, polític i escriptor àrab valencià (1199-1260): actes del Congres Internacional "Ibn al-Abbar i el seu temps",

Valencia 1990; Abdülvehhâb es-Sâbûnî, ʿUyûnü'l-müʾellefât, Halep 1413/1992, I, 187-188, 193-194; Sâlihiyye, el-Muʿcemü'ş-şâmil, I, 13-16; Ramazan Şeşen, Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı, İstanbul 1998, s. 171-173; A. Ghedira, "Un traité inédit d'Ibn al-Abbār à tendance chīīte", Al-Andalus, XXII, Madrid 1957, s. 31-54; G. C. Anawati, "Textes arabes anciens edités en Egypt ...", MIDEO, VIII (1964-66), s. 308-309; Saîd el-A'râb, "İbnü'l-Ebbâr el-muḥaddiş", Mecelletü Dâri'l-ḥadîs̱i'l-Ḥaseniyye, III, Rabat 1982, s. 35-52; Mohamed Meouak, "La Takmilla d'Ibn al-Abbār", Revue de l'occident musulman et de la Méditerranée, sy. 40, Aixen-Provence 1985, s. 143-146; a.mlf., "Las principales fuentes del I'tāb al-Kuttāb de Ibn Al-Abbār", Al-Qantara, XVI, Madrid 1995, s. 449-457; Maria Jesús Viguera, "Los Fatımies de Ifrīqıya en el-Kitāb al-Hulla de Ibn Al-Abbār de Valencia", Sharq al-Andalus, sy. 2, Alicante 1985, s. 29-37; Victoria Aguilar, "Mujeres de la Takmila de Ibn Al-Abbār en un manuscrito de Rabat", Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus, I, Madrid 1988, s. 413-418; Maria Luisa Avila, "el-Metodo historiográfico de Ibn al-Abbār",

a.e., s. 555-583; Carmen Romero, “Andalusies en el-I’tābu’l-Kuttāb de Ibn Al-Abbār”, a.e., IV (1990), s. 147-158; Reşâd el-İmâm, “İbnü’l-Ebbâr ve ʿaṣruh”, Mecelletü dirâsât Endelüsiyye, sy. 2, Tunus 1989, s. 116-174; Jesús Zanón, “Formas de la transmisión del saber ıslámico a tráves de la Takmila de Ibn Al-Abbār de Valencia”, Sharq Al-Andalus, sy. 9, Alicante 1992, s. 129-149; M. Ben Cheneb - [Ch. Pellat], “Ibn Al-Abbār”, EI^{2} (İng.), III, 673; Abdülhüseyin eş-Şehîdî, DMT, VI, 314-315.

Mehmet Özdemir

İBNÜ’l-ECDÂBÎ

(ابن الأجدابي)

Ebû İshâk İbrâhîm b. İsmâîl b. Ahmed el-Levâtî et-Trablusî (ö. 470/1077 [?])

Arap dili, aruz ve ensâb âlimi.

Trablus’ta doğdu. Berberî Levâte (Lüvâte) kabilesine mensuptur. Atalarının bölgedeki Ecdâbiye şehrinden olması sebebiyle İbnü’l-Ecdâbî künyesiyle tanınır. Trablus’tan hiç ayrılmadığı ve burada vefat ettiği kaydedilen İbnü’l-Ecdâbî’nin ölüm tarihi olarak 470 (1077) ve 650 (1252) gibi birbirinden çok farklı tarihler verilmektir. Ancak 444-477 (1052-1084) yılları arasında Trablus kadılığı görevinde bulunan İbn Hânîş Abdullah b. Muhammed et-Trablusî ile görüştüğü dikkate alındığında 470 (1077) tarihinin daha isabetli olduğu söylenebilir (Ticânî, CLXXXV, 263). Arap dili, aruz ve ensâbın yanı sıra fıkıh, hadis, kelâm ve edebî ilimlerde de iyi yetişmiş bir âlim olan İbnü’l-Ecdâbî aynı zamanda tanınmış bir hattattır. Bazı Hafsî hükümdarlarının onun eserlerinin müellif nüshalarını satın almak için birbirleriyle yarıştıkları, hatta bu amaçla çeşitli ülkelere adam gönderdikleri bilinmektedir. Abdullah b. Ahmed et-Ticânî de onun eserlerinin müellif nüshalarını kütüphanesinde topladığını söyler (a.g.e., a.y.).

Eserleri. 1. Kifâyetü’l-müteḥaffıẓ ve nihâyetü’l-mütelaffıẓ. Çeşitli konularda aynı anlama gelen kelimeler arasındaki mâna farklılıklarını gösteren kavram sözlüğü ve “fıkhü’l-luga” mahiyetinde bir eserdir; büyük kısmını canlılara dair kelimeler oluşturur. Müellif önce insan, ardından deve ve atla ilgili kelimelere yer vermiş, bunları savaş, silâh, yırtıcı hayvanlar, kuşlar ve böceklere dair kelimeler takip etmiştir. Daha sonra yeryüzü şekilleri, dağlar, binalar, insan toplulukları, rüzgârlar, bulutlar ve sularla devam eden eser bitkilere dair kelimelerle sona ermektedir. Ahmed b. Muhammed el-Feyyûmî ve Kemâleddin ed-Demîrî gibi âlimlerin esere çok önem verdikleri ondan yaptıkları alıntılardan anlaşılmaktadır. Muhtelif baskıları bulunan Kifâyetü’l-müteḥaffıẓ’ın (Kahire 1285, 1287, 1313,

1323/1905; Beyrut 1305) ilmî neşrini Abdürrezzâk el-Hilâlî (Bağdat 1986) ve Sâih Ali Hüseyin (Trablus, ts.) gerçekleştirmiştir. Muhammed b. Tayyib el-Fâsî'nin esere yazdığı şerhi Ali Hüseyin el-Bevvâb yayımlamış (Riyad 1983), eser Muhibbüddin et-Taberî, İbn Câbir ve başkaları tarafından nazma çevrilmiştir (Hüseyin Nassâr, el-Muʿcemü'l-ʿArabî, s. 213). 2. el-Ezmine ve'l-envâʾ. Zaman, astronomi ve meteoroloji bilgisi (envâ') konularına dair yazılan ilk eserlerdendir. Kitap bu konudaki bilgileri özlü olarak aktarması bakımından ilmî, şiir, darbımesel, secili söz vb. malzemeye yer vermesi açısından edebî, aynı alanla ilgili kelime ve terimleri açıklaması yönünden lisanî, ilimler tarihi ve Arap medeniyeti sahasında güvenilir bir kaynak olarak da tarihî bir değere sahiptir. Üç bölümden meydana gelen eserin ilk bölümünde zaman çeşitleri, yıl, ay ve gün hesapları; ikinci bölümde gezegenler, güneş, ay ve yıldızlar; son bölümde ise mevsimler, burçlar ve aylar hakkında bilgi verilmiştir. Eserin ilmî neşri İzzet Hasan tarafından gerçekleştirilmiştir (Dımaşk 1964).

İbnü'l-Ecdâbî'nin kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: İḫtiṣâru Nesebi Ḳureyş (Zübeyr b. Bekkâr'ın Nesebü Ḳureyş'inin ihtisarı olmakla beraber İbnü'l-Ecdâbî'nin esere önemli ilâvelerde bulunduğu kaydedilmektedir); er-Red ʿalâ Tes̱ḳīfi'l-lisân ve telḳīḥi'l-cenân (Ebû Hafs İbn Mekkî es-Sıkıllî'nin eserine reddiyedir); Şerḥu mâ âḫiruhû yâʾ müşeddede mine'l-esmâʾ ve beyânü iʿtilâl hâẕihi'l-yâʾ (eserde sonunda yâ harfi bulunan isimler incelenmiştir); el-ʿArûż (önemli bir eser olduğu belirtilmektedir); Risâletü'l-ḥavel (edebî bir risâledir); el-Muḫtaṣar fî ʿilmi'l-ensâb.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Ecdâbî, el-Ezmine ve'l-envâʾ (nşr. İzzet Hasan), Dımaşk 1964, neşredenin girişi, s. 21-22; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, I, 130; İbnü'l-Kıftî, İnbâhü'r-rüvât, I, 193; Ticânî, Riḥletü't-Ticânî (el-Coġrâfyâ el-İslâmiyye içinde, nşr. Fuat Sezgin), Tunus 1958 → Frankfurt 1414/1994, CLXXXV, 262-264; Ahmed b. Hüseyin en-Nâib, el-Menhelü'l-ʿaẕb fî târîḫi Tarablusü'l-ġarb, İstanbul 1317, I, 104, 154-156; Brockelmann, GAL, I,

375; Suppl., I, 541; Ziriklî, el-Aʿlâm, IV, 620-622; Hüseyin Nassâr, el-Muʿcemü’l-ʿArabî neşʾetühû ve taṭavvüruh, Kahire 1968, s. 124, 129, 133, 213; a.mlf., “İbnü’l-Ecdâbî”, Mevsûʿatü’l-ḥaḍâreti’l-İslâmiyye, Amman 1993, fas. II, 132-134; Abdülvehhâb b. Mansûr, Aʿlâmü’l-maġribi’l-ʿArabî, Rabat 1979, I, 46-47; Ömer Ferruh, Târîḫu’l-edeb, IV, 620-622; Ramazan Abdüttevvâb, “Kitâbân li’bni’l-Ecdâbî”, MMMA (Kahire), XL/2 (1417/1996), s. 141-157; Ch. Pellat, “Ibn Al-Adābī”, EI² (İng.), III, 696; Suppl., s. 380-381.

Ahmet Turan Arslan

İBNÜ'l-EFTAS

(ابن الأفطس)

Eftasî emîrlerine verilen isim

(bk. ABDULLAH b. EFTAS; EFTASÎLER; MUHAMMED el-MUZAFFER).

İBNÜ'l-EHDEL

(ابن الأهدل)

Ebû Muhammed Bedrüddîn Hüseyn b. Abdirrahmân b. Muhammed el-Hüseynî el-Alevî (ö. 855/1451)

Yemenli âlim.

Tahminen 779 (1377) yılında Yemen'in Kuhriye (Kuhziye) şehrinde doğdu. Güneybatı Arabistan'da yaşayan ve Ca'fer es-Sâdık'ın soyundan gelen bir aileye mensuptur. "Kutbü'l-Yemen" lakabıyla tanınan büyük dedelerinden Muhammed el-Ehdel'den dolayı İbnü'l-Ehdel olarak anılmıştır. Kur'ân-ı Kerîm'i ezberledikten sonra fıkıh okumaya başlayan İbnü'l-Ehdel, 795'te (1393) Mürâvega'ya gidip Ali b. Âdem ez-Zeylaî'nin fıkıh derslerine devam etti ve ondan çeşitli eserler okudu.

798 yılı Receb ayında (Nisan 1396) Ebyâtü Hüseyin'e geçerek burada Muhammed b. İbrâhim el-Harazî ve Nûr Ali b. Ebû Bekir el-Ezrak'tan fıkıh öğrenimini sürdürdü. Özellikle Nûr Ali'nin derslerini büyük bir ilgiyle takip ederek tahsilini tamamladığında kendisine fetva izni verildi. Bu esnada Muhammed b. Nûreddin el-Müvezziî'den istifade eden İbnü'l-Ehdel bir süre Zebîd'de kaldı. Zebîd'de İbnü'r-Reddâd'dan er-Risâletü'l-Ḳuşeyriyye'yi, Ali b. Ömer el-Kureşî'den İbn Atâullah el-İskenderî'nin el-Leṭâʾif'ini, Kadı Cemâleddin Abdullah b. Muhammed en-Nâşirî'den de Ebû İshak eş-Şîrâzî'nin el-Lümaʿ fî uṣûli'l-fıḳh adlı eserini okudu. Burada ayrıca Ebû Bekir el-Hâdirî ve Muhammed b. Zekeriyyâ gibi âlimlerden faydalandı. Zebîd'den Mekke'ye giderek Ali el-Merâgī, Râzî Ebû Hâmid el-Matarî ve İbnü'l-Cezerî'nin derslerini takip etti. Memleketine döndükten sonra buranın müftüsü olarak eğitim, öğretim ve fetva faaliyetleri yanında eser yazmakla meşgul oldu. Çağında Yemen'in en büyük âlimi olarak kabul edildi (Şevkânî, s. 219). Değişik yıllarda hac görevini yerine getirmek amacıyla Mekke'ye giden, burada bir süre mücâvir olarak kalan, aralarında Hasâfe b. Cerîr el-Mâlikî ve Alâ b. Seyyid Afîfüddin'in de bulunduğu çok sayıda öğrenci yetiştiren İbnü'l-Ehdel 9 Muharrem 855 (11 Şubat 1451)

tarihinde Ebyâtü Hüseyin'de vefat etti ve burada defnedildi.

Eserleri. 1. ʿİddetü'l-mensûẖ. Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin en-Nâsiẖ ve'l-mensûẖ adlı eserinin muhtasarı olup bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde mevcuttur (Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 303). 2. Miftâḥu'l-ḳārî li-Câmiʿi'l-Buẖârî. Daha çok Şemseddin el-Kirmânî şerhinden faydalanmak suretiyle Buhârî üzerine yazılmış bir hâşiyedir. 3. Kitâb fi'l-uṣûl. Usûl-i fıkıhla ilgilidir. 4. el-İşâretü'l-vecîze ile'l-meʿâni'l-ġarîze. Esmâ-i hüsnâ şerhidir. 5. Keşfü'l-ġıṭâʾ ʿan ḥaḳāʾiḳi't-tevḥîd ve ʿaḳāʾidi'l-muvaḥḥidîn ve ẕikri'l-eʾimmeti'l-Eşʿariyyîn ve men ẖâlefehüm mine'l-mübtediʿîn ve beyâni ḥâli İbn ʿArabî ve etbâʿihi'l-mâriḳīn (nşr. Ahmed Bekir, Tunus 1964). 6. el-Lümʿatü'l-muḳniʿa fî ẕikri'l-fıraḳı'l-mübtediʿa. Yetmiş iki bid'at fırkasını ele alan bir çalışmadır. 7. er-Resâʾilü'l-marżiyye fî naṣri meẕhebi'l-Eşʿariyye ve beyâni fesâdi'l-Ḥaşviyye. 8. Cevâbü mesʾeleti'l-ḳader. Cebriyye'ye karşı yazılmıştır. 9. Kitâbü'r-Rüʾye ve'l-kelâm. Kelâm ilminin rü'yetullah ve kelâm sıfatı konularını ele alan bir eserdir. 10. Tuḥfetü'z-zemen fî târîẖi sâdâti'l-Yemen. İbnü'l-Ehdel bu kitabında Muhammed b. Yûsuf elCenedî'ye ait Kitâbü's-Sülûk adlı eseri ihtisar etmiş ve kendi zamanına kadar gelen bir zeyil ilâve etmiştir. Kitap Abdullah Muhammed el-Habeşî tarafından neşredilmiştir (Beyrut 1407/1986). 11. Ġırbâlü'z-zamân. Ebû Muhammed Abdullah b. Es'ad el-Yâfiî'nin Mirʾâtü'l-cinân adlı tarih kitabının muhtasarı olup bir nüshası Köprülü Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (nr. 1144). 12. Ṭabaḳātü'l-Eşʿariyye. 13. el-Bâhir fî menâḳıbi'ş-Şeyẖ ʿAbdilḳādir. 14. el-Ḳavlü'l-muntaṣır (en-naḍır) ʿale'd-deʿâva'l-fâriġa bi-ḥayâti Ebi'l-ʿAbbâs el-Ḫaḍır. Hızır'la ilgili olarak yazılan eserde uzun süre yaşadıkları iddia edilen kişilerle ilgili rivayetler eleştirilmektedir (İbnü'l-Ehdel'in eserlerinin bir listesi ve bazılarının yazma nüshaları için bk. Sehâvî, eḍ-Ḍavʾü'l-lâmiʿ, III, 146-147; DMBİ, III, 52-53).

BİBLİYOGRAFYA

Sehâvî, eḍ-Ḍavʾü'l-lâmiʿ, III, 145-147; a.mlf., et-Tibrü'l-mesbûk, Kahire, ts. (Mektebetü'l-külliyyâti'l-Ezheriyye), s. 358; Şevkânî, el-Bedrü'ṭ-ṭâliʿ, I,

218-219; Brockelmann, GAL, II, 228; Suppl., II, 228; Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 315-316; Îżâḥu’l-meknûn, II, 143; Abdullah Muhammed el-Habeşî, Merâciʿu târîḫi’l-Yemen, Dımaşk 1972, s. 93; Cezzâr, Medâḫilü’l-müʾellifîn, I, 116; Sâlihiyye, el-Muʿcemü’ş-şâmil, I, 111; O. Löfgren, “al-Ahdal”, EI² (İng.), I, 255; Ali Refîî, “İbn Ehdel”, DMBİ, III, 52-53.

Mustafa Öz

İBNÜ'l-EHTEM

(bk. HÂLİD b. SAFVÂN).

İBNÜ'l-EKFÂNÎ

(ابن الأكفاني)

Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Sâid el-Ensârî es-Sincârî (ö. 749/1348)

Tabip ve çok yönlü âlim.

Aslen Musul'un batısındaki Sincâr şehrindendir; İbn Sâid es-Sincârî diye de anılır. İlk eğitimini kadı olan babasından aldığı düşünülebilir. Hayatının önemli bir kısmını Mısır'da geçirmiştir; ancak bu ülkeye ne zaman gittiği bilinmemektedir. Kahire'de İbn Seyyidünnâs'ın derslerine devam etmiş ve öğrencisi Safedî'yi onun meclisinde tanımıştır. Kaynaklar İbnü'l-Ekfânî'nin tıp, eczacılık, felsefe, astronomi, geometri, aruz, ahbâr ve tarih sahalarında geniş bilgi sahibi olduğunu, özellikle Moğol tarihi üzerinde tartışılmaz bir yerinin bulunduğunu kaydeder; ayrıca mineraller, alet yapımı ve hat sanatı gibi konularda da iyi yetişmiştir. Onun ilâç hazırlamakta başkalarından sakladığı, kendine has bazı yöntemler uyguladığı da belirtilmektedir. Kahire'deki Bîmâristân-ı Mansûrî'nin idaresi kendisine verildikten sonra, daha önce yaşadığı gösterişli hayattan ve pahalı zevklerinden vazgeçip ömrünü hastalarına adamış, bir salgın sırasında da vebaya yakalanarak ölmüştür (Makrîzî, es-Sülûk, III/2, s. 797).

Eserleri. A) Tıp. 1. Keşfü'r-reyn fî aḥvâli(emrâżi)'l-ʿayn. Üç bölümden meydana gelen eserin birinci bölümünde gözün anatomisi, göz sağlığının korunması ve muayenesinde dikkat edilmesi gereken hususlar incelenir. Burada verilen bilgiler İbn Sînâ'nın el-Ḳānûn fi'ṭ-ṭıbb'ından aktarılmıştır. İkinci bölümde kırktan fazla göz hastalığının belirti, sebep, teşhis ve tedavileri ele alınır. Yapılan araştırmalar, İbnü'l-Ekfânî'nin bazı göz hastalıklarının teşhisine önemli katkılarda bulunduğunu göstermiştir. Üçüncü bölüm ise göz hastalıkları için kullanılan basit ve birleşik ilâçlarla ilgili olup alfabetik sıraya göre düzenlenmiştir ve Ali b. Îsâ el-Kehhâl'in listesindekinden daha fazla ilâç içermektedir (Süleymaniye Ktp., nr. 2900/6; TSMK, III. Ahmed, nr. 1968; Antalya Elmalı Halk Ktp., nr. 2900, vr. 74a-

99b). İbnü'l-Ekfânî bu çalışmasını et-Tecrîd min Keşfi'r-reyn fî aḥvâli'l-ʿayn adıyla ihtisar etmiş (Nuruosmaniye Ktp., nr. 3576, vr. 2b-43b), Ebü'l-Hümâm Nûreddin Ali el-Münâvî de bu ihtisarın Viḳāyetü'l-ʿayn bi-şerḥi Tecrîdi Keşfi'r-reyn adıyla bir şerhini yapmıştır (Vatikan Ktp., Sbath 16, vr. 5b-199a). Eserin tenkitli metni Muhammed Zâfir el-Vefâî ve Muhammed Revvâs el-Kalʿacî tarafından yayımlanmıştır (Riyad 1414/1993). 2. Ġunyetü'l-lebîb ʿinde ġaybeti'ṭ-ṭabîb (Ġunyetü'l-lebîb fîmâ yüstaʿmelü ʿinde ġaybeti'ṭ-ṭabîb). Bir el kitabı mahiyetindeki eser dört bölümden oluşur; bunların birincisi koruyucu hekimliğe, ikincisi hastalıkların tedavisine, üçüncüsü koruyucu hekimlik ve ilâç tedavisine dair faydalı öğütlere, dördüncüsü de denenmiş birleşik ilâçlara ayrılmıştır (TSMK, III. Ahmed, nr. 2048; Çorum İl Halk Ktp., nr. 2940, vr. 2b-12a). Eseri Sâlih Mehdî Abbas neşretmiştir (Bağdad 1984, 1989). 3. Nihâyetü'l-ḳaṣd fî ṣınâʿati'l-faṣd.

Kan alma konusunu nazarî ve amelî açılardan geniş biçimde inceleyen bir eserdir (Nuruosmaniye Ktp., nr. 3618, vr. 70a-80b). 4. Buġyetü's-sâʾil fi'ḫtiṣâri'l-Mesâʾil. Huneyn b. İshak'ın Kitâbü'l-Mesâʾil diye meşhur olan Mesâʾil fi'ṭ-ṭıb li'l-müteʿallimîn adlı eserinin muhtasarıdır. İbnü'l-Ekfânî, İbn İshak'ın tıp talebeleri için kaleme aldığı bu eserin dilinin güncelleştirilmesi gerektiğini belirtir (Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, Teymûr, Tıp, nr. 20).

B) Fizyonomi. 1. İkmâlü's-siyâse fî ʿilmi'l-firâse. Bir dîbâce, bir mukaddime, on sekiz fasıl ve bir hâtimeden meydana gelmiştir; başlıca kaynakları Aristo, Hipokrat, Muhammed b. Zekeriyyâ er-Râzî, Fahreddin er-Râzî, İmam Şâfiî ve Muhyiddin İbnü'l-Arabî'dir. İbnü'l-Ekfânî'ye göre her milletin kendine has bir mizacı vardır ve ahlâk da bu mizaca uygun olarak gelişir. Milletler ister Hint, Çin, Fars ve Rum gibi şehirli, isterse Türk ve Arap gibi yarı göçebe olsun bu durum değişmez. Müellif hâtimede milletlerin davranış özelliklerini açıklar ve Türkler'in cesur, sabırlı, sebatkâr, sorumluluk sahibi, kimseye haset etmeyen insanlar olduklarını söyler (vr. 28a-b). Arkasından da Aristo, Câhiz ve İbnü'l-Eşʿas'a dayanarak meşhur yedi hayvanın davranışlarını inceler ve bunu okuyucuya mukayese imkânı vermek için yaptığını belirtir (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 3782, vr. 1b-33b). 2. en-Naẓar ve't-taḥḳīḳ fî taḳlîbi'r-raḳīḳ (en-Naẓar fî taḳlîbi'r-raḳīḳ ve teʾemmüli aḥvâlih). Firâset hakkındaki bilgilerden

hareketle müellif, köle alım satımında fizikî ve zihnî özelliklerin dikkate alınması gerektiğini belirttikten sonra bu konuda bazı öğütler verir (Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 46, vr. 150a-152b). Antropoloji açısından ilginç bir çalışma sayılan risâle üzerine Ṣıfatü edviyeti Kitâbi Taḳlîbi’r-raḳīḳ (Köprülü Ktp., II. kısım, nr. 187, vr. 80a-82b) ve Münteḫab min Kitâbi Taḳlîbi’r-raḳīḳ (Köprülü Ktp., II. kısım, nr. 187, vr. 82b-118a) adlı iki çalışma yapılmıştır. İbnü’l-Emşâtî diye bilinen Ebü’s-Senâ Muzafferüddin Mahmûd b. Ahmed el-Ayıntâbî risâleyi el-Ḳavlü’s-sedîd fi’ḫtiyâri’l-imâʾ ve’l-ʿabîd adıyla geniş bir şekilde şerhetmiştir (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 3361).

C) Mineraloji. 1. Nuḫabü’ẕ-ẕeḫâʾir fî maʿrifeti’l-cevâhir. Nazarî çerçevede, Bîrûnî ve Tîfâşî başta olmak üzere bu alanda eser yazmış diğer İslâm müellifleriyle Aristo gibi Yunan filozoflarının çalışmalarına dayanır. Önce Luvîs Şeyho tarafından yayımlanan kitabın (el-Meşrıḳ, XI [Beyrut 1908], s. 751-765) tenkitli neşrini Anistâs Mârî el-Kermilî (Anastase Marie Karmali) yapmış (Kahire 1939; Beyrut 1975, 1984), Eilhard Wiedemann da çeşitli makalelerinde Almanca tercümesini vermiştir (Sarton, III, 901). 2. Kitâbü’ẕ-Ẕeḫâʾir (Mülhaḳ bi-Nuḫabi’ẕ-ẕeḫâʾir). Günümüze ulaşmayan eserin ikinci adından Nuḫabü’ẕ-ẕeḫâʾir’e yapılmış bir ekleme olduğu anlaşılmaktadır. Safedî eseri hocasına okumuş ve kendi kitabı el-Ġays̱ü’l-mücessem’e ondan Nuḫab’da bulunmayan bilgileri ihtiva eden bazı pasajlar almıştır.

D) Diğer Eserleri. 1. İrşâdü’l-ḳāṣıd ilâ esne’l-maḳāṣıd. Küçük çapta bir İslâm ilimleri tarihi ansiklopedisi olup bu alanda önemli bir kaynak teşkil eder. Mahiyeti bakımından İbnü’n-Nedîm’in el-Fihrist’inin takipçisi olan eser, altmış ilim dalının tanımını ve ana konuları ile kısa bir bibliyografya verir. Aynı zamanda ilimler tasnifi ve tarihi yanında Mezopotamya ve Mısır’dan başlayıp Yunan ve İslâm dünyasında o güne kadar süregelen çeşitli alanlardaki ilim anlayışını yansıtması açısından da önem taşır. Yöntem bakımından Fârâbî’nin İḥṣâʾü’l-ʿulûm’u ile İbn Sînâ’nın Kitâbü’l-Ḥudûd’unu, felsefî terminoloji yönünden Gazzâlî’nin süzgecinden geçmiş İbn Sînâcı çizgiyi takip eder. Kitaba bir mukaddime ve iki girişle başlayan İbnü’l-Ekfânî, mukaddimede eğitim ve öğretime tâlip olan kişinin uyacağı âdâbı, birinci girişte ilmin önemiyle âlimin değerini, ikinci girişte ise pedagojik kuralları açıklar. Ardından ilimleri sınıflandırmada takip ettiği

yöntemi anlattıktan sonra nazarî ve amelî ilimlerin tasnifini yapar. Her ilmin tarifini verir ve bu çerçevede konusunu belirtir; arkasından da alt bölümlerini ve uygulama alanlarını sayar. Ona göre on aslî ilim mevcuttur ve bunlardan mantık, metafizik, fizik, geometri, aritmetik, astronomi, mûsiki nazarî; siyaset, ahlâk, tedbîrü'l-menzil ise amelîdir. İbnü'l-Ekfânî, her ilim dalını inceledikten sonra o alana katkıda bulunan âlimlerle başlangıç (muhtasar), orta (mutavassıta) ve ileri (mebsûta) seviyedeki 400'e yakın eserin ismini kaydeder. Gerçekte kitaba bibliyografik bir karakter kazandıran bu eserler, XIV. yüzyıl Doğu ve Batı İslâm dünyasının birleştiği Kahire'de mütedâvil olan kitaplardır. Zikredilen 190 âlimin on dokuzu Yunanlı'dır; altmışının ise XIV. yüzyılda yaşayan kişiler olması dikkat çeker. Kitabın önemli özelliklerinden biri de İslâm ilimler tarihinde çeşitli alanlardaki

değişik gelenekleri ve aralarındaki felsefî ve teknik temel farkları kısaca ortaya koyması olup bilhassa fen bilimlerinin gelişmesinin çerçevesini çizmesi bakımından öncelikle başvurulacak bir kaynaktır. İrşâdü'l-ḳāṣıd bu alanda daha sonra yapılan çalışmalara kaynaklık etmiştir. Eserin anonim bir versiyonu olan Kitâbü'd-Dürrü'n-naẓîm fî aḥvâli'l-ʿulûm ve't-taʿlîm, yahudi-Arap ortamında İbnü'l-Ekfânî'nin ismi zikredilmeksizin üretilmiştir. Ahmed b. Ömer b. Hilâl el-Mâlikî er-Rebî tarafından tasavvufî bir çizgiye çekilerek kaleme alınan ed-Dürrü'l-manẓûm fî beyâni ḥaṣri'l-ʿulûm adlı eserde yine İrşâdü'l-ḳāṣıd esas alınmıştır. Kalkaşendî Ṣubḥu'l-aʿşâ'sında onu büyük oranda aktarmıştır (I, 467-481). Taşköprizâde'nin ilimler tasnifiyle ilgili es-Saʿâdetü'l-fâḫire fî siyâdeti'l-âḫire'si ile Miftâḥu's-saʿâde ve miṣbâḥu's-siyâde fî mevżûʿâti'l-ʿulûm'unun ilimler tasnifi bölümü (I. cilt) ve bu eserin Türkçe tercümesi olan Mevzûâtü'l-ulûm, İrşâdü'l-ḳāṣıd'ın büyük bir kısmını ihtiva eder. Yine Kâtib Çelebi'nin Keşfü'ẓ-ẓunûn'u ile büyük oranda Taşköprizâde'nin Miftâḥu's-saʿâde'sinin ihtisarı olan Kevâkibü's-sebʿa'nın da ana kaynağı İrşâdü'l-ḳāṣıd'dır. Son olarak Kannevcî'nin de Ebcedü'l-ʿulûm'unda Taşköprizâde ile Kâtib Çelebi üzerinden dolaylı biçimde bu kitaptan faydalandığı, modern dönemde ise Wiedemann'ın İslâm ilim tarihi çalışmalarında yine en çok ona başvurduğu görülmektedir (Aufsätze zur arabischen Wissenchaftsgeschichte [ed. W. Fischer], Hildesheim 1970, s. 589-595). Kitabın halen 100'e yakın yazma nüshası bulunmakta ve bunların ondan fazlası İstanbul kütüphanelerinde muhafaza edilmektedir. Eser İngilizce tercümesiyle birlikte Aloys Sprenger

(Kalküta 1849), Mahmûd Ebü’n-Nasr (Kahire 1318/1900), M. Selim el-Âmidî el-Buhârî (Beyrut 1904), Abdüllatîf Muhammed el-Abd (Kahire 1978), Abdülmün‘im Muhammed Ömer (Kahire 1990) ve Muhammed Avâme (Cidde 1414/1994) tarafından yayımlanmıştır. Ayrıca mûsiki bölümünü A. Shiloah Fransızca’ya çevirmiş (Yuval, I [1968], s. 221-248), Januarius Justus Witkam da Danimarka diline tercümesiyle birlikte tenkitli neşrini yapmıştır (De Egyptische Arts Ibn al-Akfānī [gest. 749/1348]. En zijn Indeling van de Wetenschappen, Leiden 1989). 2. Risâle fî âdâbi ṣoḥbeti’l-mülûk. İran, Yunan ve Hint siyasî gelenekleriyle İslâm siyasî literatürü çerçevesinde hükümdarlarla sohbet etmenin âdâbını ve önemini anlatmaktadır (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2828, vr. 1a-14a).

İbnü’l-Ekfânî’nin bunlardan başka el-Lübâb fi’l-ḥisâb adlı kısa bir çalışması (Bağdad, el-Methafü’l-Irâkī, nr. 3435), Nevevî’nin Kitâbü’l-Eẕkâr’ından çıkardığı Levâmiʿu’l-envâr fî telḫîṣi’l-Eẕkâr adlı bir özetle (Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 46, vr. 130-150) simya ve şiir hakkında birer parça yazısı zamanımıza ulaşmıştır. Diğer bazı eserleri de şunlardır: Şerḥ ʿalâ fuṣûl Buḳrâṭ, Kitâb fî ʿilmi’n-nabż, Kifâyetü’l-ḥüssâb fî ʿilmi’l-ḥisâb, Telḫîṣü’l-ıṭnâb fî ʿameli’l-usṭurlâb, Nihâyetü’t-teysîr fî ḳāʿideti ʿilmi’t-tefsîr, Muḫtaṣarü’l-Erbaʿîn li’l-İmâm Faḫriddîn, et-Taʿlîḳ ʿalâ Keşfi’l-ḥaḳāʾiḳ (eserlerinin bir listesi ve geniş bilgi için bk. İrşâdü’l-ḳāṣıd, neşredenin girişi, s. 50-108).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’l-Ekfânî, İrşâdü’l-ḳāṣıd ilâ esne’l-maḳāṣıd (nşr. J. J. Witkam), Leiden 1989, neşredenin girişi, s. 11-170; Safedî, el-Vâfî, II, 25-27; a.mlf., Aʿyânü’l-ʿaṣr, Âtıf Efendi Ktp., nr. 1809; Kalkaşendî, Ṣubḥu’l-aʿşâ, I, 467-481; Makrîzî, es-Sülûk, III/2, s. 797; a.mlf., el-Muḳaffe’l-kebîr (nşr. Muhammed el-Ya‘lâvî), Beyrut 1411/1991, V, 71-73; İbn Hacer, ed-Dürerü’l-kâmine, III, 279-280; Şevkânî, el-Bedrü’ṭ-ṭâliʿ, II, 79; Ahmed Îsâ, Muʿcemü’l-eṭıbbâʾ, Beyrut 1361/1942, s. 354-357; Brockelmann, GAL, II, 100, 171; Suppl., II, 93, 169; Sarton, Introduction, III, 899-901; M. Ullmann, Die Medizin im Islam, Leiden 1970, s. 179; Sâlihiyye, el-

Muᶜcemü'ş-şâmil, I, 95; U. Rebstock, Rechnen im islamischen Orient, Darmstadt 1992, s. 36-37; IC, XIII/4 (1939), s. 513 vd.; J. J. Witkam, "Ibn al Akfānī (d. 749/1348) and his Bibliography of the Sciences", Manuscripts of the Middle East, II, Leiden 1987, s. 37-41; a.mlf., "Ibn al-Akfānī", EI² Suppl. (İng.), s. 381.

İhsan Fazlıoğlu

İBNÜ'l-EKVA'

(bk. ÂMİR b. SİNÂN).

İBNÜ’l-ENBÂRÎ, Ebû Bekir

(أبو بكر ابن الأنباري)

Ebû Bekr Muhammed b. el-Kāsım b. Muhammed el-Enbârî (ö. 328/940)

Arap dili ve edebiyatı, Kur’an ilimleri ve hadis âlimi.

18 Receb 271’de (9 Ocak 885) Bağdat yakınlarındaki Enbâr’da doğdu. İlmî çalışmalarına Bağdat’ta devam ettiği için Bağdâdî nisbesiyle de anılır. İbnü’l-Enbârî, küçük yaşta babası Kāsım b. Muhammed el-Enbârî ile birlikte Bağdat’a gitti. Başta dönemin Kûfe dil mektebi üstadı Sa‘leb olmak üzere İsmâil b. İshak el-Cehdamî ve Ahmed b. Heysem el-Bezzâz gibi âlimlerden dil, edebiyat, lugat, nahiv, şiir, kıraat, tefsir ve hadis dersleri aldı. Kıraat ilminde hem babasının hem kendisinin hocası babasının amcası olan Ahmed b. Beşşâr el-Enbârî’dir. Bir ara Abbâsî Halifesi Râzî-Billâh’ın çocuklarının eğitim görevini de üstlendi. Hayatı boyunca hiç evlenmeyen ve münzevi bir hayat yaşayan İbnü’l-Enbârî 10 Zilhicce 328’de (16 Eylül 940) Bağdat’ta vefat etti. Hanbelî mezhebine mensup dindar bir âlim olup çok güçlü bir hâfızaya sahipti. Bizzat kendisi tefsir, hadis ve şiire dair ezberinde on üç sandık dolusu kitap tutacak kadar mâlumatın bulunduğunu söylemiştir. İbnü’l-Enbârî hadis rivayetinde sika ve sadûk olarak nitelenir. Bağdat’taki Mansûr Camii’nin bir köşesinde babasının, diğer bir köşesinde kendisinin hadis okuttuğu, başta Dârekutnî olmak üzere birçok öğrencinin onun derslerine katıldığı bilinmektedir. İbnü’l-Enbârî’nin bütün ilimlerde üstat olduğu (İbnü’l-Esîr, VIII, 118), Arap dili ve edebiyatını çok iyi bildiği, özellikle Kûfe dil mektebini onun kadar özümseyen bir başka âlimin bulunmadığı kaydedilmektedir (Yâkūt, VI, 73).

Eserleri. A) Kıraat. 1. Kitâbü Îżâḥi’l-vaḳf ve’l-ibtidâʾ (fî Kitâbillâh). Müellifin imam lakabıyla anılmasını sağlayan eseri olup Muhyiddin Abdurrahman Ramazan tarafından neşredilmiştir (I-II, Dımaşk 1390/1971). 2. Kitâbü’l-Hâʾât (fî Kitâbillâh) (nşr. Nevâr Muhammed Hasan Âli Yâsîn, Mecelletü’l-Belâġ, VI/4 [Bağdad 1976], s. 68-73; VI/5, s. 62-72). 3. Kitâbü’l-Elifât (Kitâbü Şerḥi’l-elifât, Kitâb Muḫtaṣar fî ẕikri’l-elifât,

Kitâbü'l-Elifâti'l-mübtede᾽ât fi'l-esmâ᾽ ve'l-efʿâl, Kitâbü'l-Hemze). Kur'an kıraatinde vasıl halinde okunan ve okunmayan eliflere (hemze) dair olup Ebû Mahfûz Kerîm Maʻsûmî (RAAD, XXXIV/2 [1959], s. 273-290; XXXIV/3, s. 447-461), Hasan Şâzelî Ferhûd (Mecelletü Külliyyeti'l-âdâb, sy. 6 [Riyad 1979], s. 69-94; Kahire 1401/1980) ve Ali Tevfîk Hamed (Ebḥâs̱ü'l-Yermûk, III/1 [Yermük 1405/1985], s. 7-43) tarafından yayımlanmıştır. 4. Kitâbü Mersûmi'l-ḫaṭ (nşr. İ. Ali Arşî, Yeni Delhi 1977).

B) Dil ve Edebiyat. 1. ez-Zâhir fî meʿânî kelimâti'n-nâs (ez-Zâhir fi'l-luġa, ez-Zâhir fî meʿânî [maʿne]'l-kelâm [kelimât] elleẕî [elletî] yestaʿmilühü'n-nâs). Müellif bu eserinde halkın namaz, dua, tesbih ve günlük konuşmalarında anlamlarını bilmeden kullandığı tâbir, ifade, deyim ve atasözlerinin mânalarını açıklamıştır

(nşr. Hâtim Sâlih ed-Dâmin, I-II, Bağdad 1399/1979; Bağdad 1408/1987). Büyük ölçüde Mufaddal ed-Dabbî'nin el-Fâḫir fi'l-ems̱âl'ine dayanan eser Lisânü'l-ʿArab, el-Muḫaṣṣaṣ, el-ʿUbâbü'z-zâḫir ve et-Tekmile gibi sözlüklerin temel kaynaklarından olup Abdurrahman ez-Zeccâcî (Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, Lugat, nr. 557) ve Ebû Bekir Hattâb b. Yûsuf el-Mâridî el-Kurtubî tarafından ihtisar edilmiştir. 2. Kitâbü'l-Eżdâd. Arap dilindeki zıt anlamlı kelimelere dair en geniş lugattır. Martinus Theodorus Houtsma (Leiden 1881; Kahire 1325/1907), Muhammed Abdülkādir Saîd er-Râfiî - Ahmed eş-Şinkītî (Kahire 1325/1907) ve Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim (Küveyt 1380/1960; Beyrut 1407/1987) tarafından yayımlanan eseri Takıyyüddin Abdülkādir et-Temîmî Muḫtaṣaru Kitâbi'l-Eżdâd adıyla ihtisar etmiş (Chester Beatty Library, nr. 5060), Muhammed b. Ahmed b. Hamza el-İskenderânî de Tertîbü Kitâbi'l-Eżdâd ʿalâ ḥurûfi'l-muʿcem adıyla alfabetik olarak düzenlemiştir (Kahire, el-Hizânetü't-Teymûriyye, Lugat, nr. 246-247). 3. Kitâbü'l-Müẕekker ve'l-mü᾽ennes̱ (Kitâbü't-Teẕkîr ve't-te᾽nîs̱). Kendi konusunda yazılan en mükemmel kitaplardan olup Târık Abdü Avn el-Cenâbî (Bağdad 1978; I-II, Beyrut 1986) ve Muhammed Abdülhâlik Udayme (Kahire 1401/1981) tarafından neşredilmiştir. 4. Ḳaṣîde fî müşkili'l-luġa ve şerḥuhâ (Risâle fi'l-luġati'l-ġarîbeti'l-ʿArabiyye, Ġarîbü'l-luġa, Manẓûme fi'l-luġa). Arap dilindeki nâdir ve garîb kelimelere dair 103 beyitlik kasîde-i lâmiyye ve şerhinden ibaret olan eseri İzzeddin el-Bedevî en-Neccâr (MMLADm., LXIV/4 [1989], s. 617-693) ve Abdülcelîl et-Temîmî (Beyrut 1989) yayımlamıştır. 5. el-Emâlî (el-Mecâlis,

el-Mücâlesât). Dil, edebiyat, lugat, nahiv, şiir, tefsir, hadis ve ahbâra dair notlardan meydana gelen eserden sadece bir meclis zamanımıza ulaşmıştır (Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, nr. 88/10, vr. 139a-145a). Kitâbü Mesˀele mine't-teˁaccüb (nşr. Muhyiddin Tevfîk İbrâhim, Mecelletü Âdâbi'r-râfidîn, V [Musul 1974], s. 3-13), Sebebü vażˁı ˁilmi'l-ˁArabiyye (et-Tuḥfetü'l-behiyye içinde [İstanbul 1302], s. 49-51) ve Mesˀele mine'l-ilḳāˀ (Süyûtî, el-Eşbâh, IV, 122-123) bu eserden alınmış bazı kısımlar olmalıdır. 6. Şerḥu Ġāyeti'l-maḳṣûd fi'l-Maḳṣûr ve'l-memdûd. İbn Düreyd'in maksûr ve memdûd isimleri topladığı meşhur manzumesinin şerhidir (Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, Mecâmî', nr. 755). 7. Şerḥu'l-Ḳaṣâˀidi's-sebˁi'ṭ-ṭıvâli'l-Câhiliyyât. İmruülkays, Tarafe b. Abd, Züheyr b. Ebû Sülmâ, Antere, Amr b. Külsûm, Hâris b. Hillize ve Lebîd b. Rebîa'ya ait Muˁallaḳātü sebˁ olarak tanınan yedi kasidenin şerhi olup Abdüsselâm Muhammed Hârûn tarafından neşredilmiştir (Kahire 1382/1963). Eserin bazı bölümlerini Osman Reşer (Oskar Rescher) ayrı olarak yayımlamıştır. "Şerḥu Muˁallaḳati ˁAntere" (RSO, IV/4 [1911-1912], s. 301-331; V/5 [1914], s. 317-352; VI/6 [1915], s. 931-959), "Şerḥu Muˁallaḳati Ṭarafe" (İstanbul 1329/1911), "Şerḥu Muˁallaḳati Züheyr" (MO, VII [Paris 1913], s. 137-195). Ali Muhammed (Nûr) elMedenî eser üzerinde el-İˁrâb fî Şerḥi'l-Ḳaṣâˀidi's-sebˁi'ṭ-ṭıvâli'l-Câhiliyyât adıyla bir çalışma yapmıştır (Riyad 1414). 8. Dîvânü ˁÂmir b. Ṭufeyl bi-şerḥi'l-Enbârî. Âmir b. Tufeyl'in şiirleri ve bunların şerhlerine dair hocası Sa'leb'den yaptığı nakillerle kendi ilâvelerinden oluşan eseri Charles James Lyall (Leiden-London 1913) ve Enver Ebû Süveylim (Beyrut 1416/1996) neşretmiştir. 9. Şerḥu'l-Mufaḍḍaliyyât. Mufaddal ed-Dabbî'ye ait eski Arap şiirine dair antolojinin şerhidir. İbnü'l-Enbârî, babası Kāsım el-Enbârî tarafından yapılan şerhi düzenlemiş ve bazı ilâvelerde bulunmuştur. İlk defa İstanbul'da (1308) kısmen basılan eseri Charles James Lyall İngilizce tercümesiyle birlikte yayımlamıştır (Beyrut 1920). Muhammed Saîd eş-Şevvây, el-Mesâˀilü'n-naḥviyye ve'ṣ-ṣarfiyye fî şerḥi'l-Ḳāsım el-Enbârî li'l-Mufaḍḍaliyyât adıyla bir yüksek lisans tezi hazırlamıştır (1409, Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye). 10. Şerḥu (ġarîbi) Ḫuṭbeti ˁÂˀişe Ümmi'l-müˀminîn fî ebîhâ Ebî Bekir eṣ-Ṣıddîḳ (nşr. Selâhaddin el-Müneccid, MMİADm., XXXVII [1962], s. 414-427; Dımaşk 1962).

İbnü'l-Enbârî'nin kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: Naḳżu mesâˀili İbn Şenebûẕ (İbn Şenebûz'un şâz kıraatlerine reddiye), er-Red ˁalâ

men ḫâlefe Muṣḥafa ʿOs̱mân, er-Red ʿale'l-mülḥidîn fi'l-Ḳurʾân, Risâle fi'l-müşkil (Teʾvîlü müşkili'l-Ḳurʾân sahibi İbn Kuteybe'ye ve Ebû Hâtim es-Sicistânî'ye reddiye), Kitâbü'l-Müşkil fî maʿâni'l-Ḳurʾân (Tâhâ sûresine kadar), Żâmâʾirü'l-Ḳurʾân, Tefsîrü'ṣ-ṣaḥâbe, en-Nâsiḫ ve'l-mensûḫ, Ġarîbü'l-ḥadîs̱, el-Vâżıḥ fi'n-naḥv, el-Muvażżaḥ (el-Mûżıḥ) fi'n-naḥv, el-Kâfî fi'n-naḥv, Şerḥu'l-Kâfî, el-Maḳṣûr ve'l-memdûd, Edebü'l-kâtib, Şerḥu Edebi'l-kâtib (li'bn Ḳuteybe), el-Hicâʾ, el-Lâmât, el-Vasîṭ, Şerḥu (Ḳaṣîdeti) Bânet Süʿâd (li-Kaʿb b. Züheyr), Şerḥu (ġarîbi) Ḥadîs̱i Üm Zerʿ, Şerḥu (ġarîbi) Kelâmi Hind b. Ebî Hâle fî-ṣıfati Rasûlillâh, Risâle fî şerḥi Maʿâni'l-keẕib, en-Nevâdir, Aḫbâru İbni'l-Enbârî.

Müellifin ayrıca eski Arap şiirinden seçerek meydana getirdiği Kitâbü'l-Câhiliyyât adlı bir antoloji ve şerhinin bulunduğu ve A'şâ Meymûn b. Kays, Züheyr b. Ebû Sülmâ, Nâbiga ez-Zübyânî, Nâbiga el-Ca'dî, Râilibil'in divanlarını derleyip şerhettiği kaydedilmektedir. Kaynaklarda İbnü'l-Enbârî'ye nisbet edilen Ḫalḳu'l-insân, Ḫalḳu'l-feres ve el-Ems̱âl adlı eserler muhtemelen babası Kāsım el-Enbârî'ye aittir. Yine ona izâfe edilen ʿAcâʾibü ʿulûmi'l-Ḳurʾân ise (İskenderiye, Mektebetü'l-belediyye, nr. 3599) eserde geçen bazı isimlerden anlaşıldığına göre daha sonraki bir döneme aittir.

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Bekir İbnü'l-Enbârî, Îżâḥu'l-vaḳf ve'l-ibtidâʾ (nşr. Muhyiddin Abdurrahman Ramazan), Dımaşk 1390/1971, I, 9-19; a.mlf., Şerḥu Ḫuṭbeti ʿÂʾişe ümmi'l-müʾminîn fî ebîhâ (nşr. Selâhaddin el-Müneccid), Beyrut 1980, neşredenin girişi, s. 5-15; a.mlf., ez-Zâhir fî meʿânî kelimâti'n-nâs (nşr. Hâtim Sâlih ed-Dâmin), Bağdad 1399/1979, neşredenin girişi, I, 5-78; a.mlf., Kitâbü'l-Eżdâd (nşr. Ebü'l-Fazl İbrâhim), Beyrut 1407/1987, neşredenin girişi, s. e-h; a.mlf., Şerḥu'l-Ḳaṣâʾidi's-sebʿi'ṭ-ṭıvâli'l-Câhiliyyât (nşr. Abdüsselâm M. Hârun), Kahire 1382/1963, neşredenin girişi, s. 5-15; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, III, 181; Kemâleddin el-Enbârî, Nüzhetü'l-elibbâʾ (nşr. İbrâhim es-Sâmerrâî), Zerkā [Ürdün] 1405/1985, s. 197-204; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, VI, 73; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, VIII, 118; İbnü'l-Kıftî,

İnbâhü’r-ruvât, III, 201-208; İbn Hallikân, Vefeyât, III, 463; Zehebî, Teẕkiretü’l-ḥuffâẓ, III, 57; İbn Fazlullah el-Ömerî, Mesâlik, VII, 82-83; İbnü’l-Cezerî, Ġāyetü’n-Nihâye, II, 230; Burhâneddin İbn Müflih, el-Maḳṣadü’l-erşed (nşr. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymîn), Riyad 1410/1990, II, 488-489; Süyûtî, Buġyetü’l-vuʿât, II, 212-213; a.mlf., el-Eşbâh ve’n-neẓâʾir, Beyrut 1984, IV, 122-123; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 48, 116, 210, 722; II, 947, 1042, 1087, 1205, 1453, 1457, 1462, 1471, 1905; Ebü’l-Ferec Muâfâ b. Zekeriyyâ el-Cerîrî, el-Celîsü’ṣ-ṣâliḥ (nşr. Muhammed Mürsî el-Hûlî), Beyrut 1981, I, 82-84; Brockelmann, GAL, I, 119; Suppl., I, 182; Sezgin, GAS, VIII, 151-154; IX, 144-147; Ahmet İhsan Türek, Abû Bakr Muhammed İbn al-Anbârî, Hayatı, Kişiliği, Eserleri ve Kitab az-Zahir (doktora tezi, 1966), Atatürk Üniversitesi; Emin Işık, Ebû Bekr Muhammed İbnü’l-Enbârî ve Kitâbu Îdâhi’l-Vakfi ve’l-İbtidâ Adlı Eserinin Edisyon Kritiği (öğretim üyeliği tezi, 1973), İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü; Cemîl İbrâhim Alveş, İbnü’l-Enbârî ve cühûdühû fi’n-naḥv, Beyrut 1977; Ali Muhammed Nûr elMedenî, Ebû Bekr İbnü’l-Enbârî: ḥayâtühû ve cühûdühü’l-luġaviyye, Riyad 1400; C. Zeydân, Âdâb, II, 211; Rudolf Zilheim, el-Ems̱âlü’l-ʿArabiyyetü’l-ḳadîme (trc. Ramazan Abdüttevvâb), Beyrut 1984, s. 176-181; Âzertâş Âzernûş, “İbnü’l-Enbârî”, DMBİ, III, 46-49.

Emin Işık

İBNÜ'l-ENBÂRÎ, Kemâleddin

(bk. ENBÂRÎ, Kemâleddin).

İBNÜ’l-ESÎR, İzzeddin

(عزّ الدبن ابن الأثير)

Ebü’l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî (ö. 630/1233)

el-Kâmil ve Üsdü’l-ġābe adlı eserleriyle tanınan tarihçi, edip ve muhaddis.

4 Cemâziyelevvel 555’te (12 Mayıs 1160) Cizre’de (Cezîre-i İbn Ömer) doğdu; bundan dolayı Cezerî nisbesiyle, babasının Esîrüddin lakabını taşımasından dolayı da İbnü’l-Esîr künyesiyle anılır. İlk İslâm fetihleri sırasında Irak’a yerleşen ve IV. (X.) yüzyılda Şehrizor’da yaşarken Büveyhî Hükümdarı Adudüddevle’nin baskısıyla Cizre’ye giden Bekir b. Vâil kabilesinin Şeybânoğulları kolundan bir aileye mensuptur. İbnü’l-Esîr’in yazdıklarından, babasının Musul Atabegi İmâdüddin Zengî döneminde (1127-1146) Vezir Cemâleddin’in Cizre’deki nâibi, Mevdûd b. İmâdüddin Zengî devrinde ise (1149-1170) Cizre Dîvânü’l-harâcı’nın reisi olduğu, aynı zamanda ticaretle ve Kasruharb adlı köyü ile Akīme köyündeki çiftliğinde tarımla uğraştığı öğrenilmektedir (et-Târîḫu’l-bâhir, s. 118, 147, 157). İbnü’l-Esîr babasının ölüm tarihi hakkında bilgi vermez; ancak onun 587’de (1191) hayatta olduğu anlaşılmaktadır (a.g.e., s. 186-187).

Ebü’l-Kerem Esîrüddin, üçü de ileride İbnü’l-Esîr lakabıyla ün kazanacak birer âlim olan oğulları Mecdüddin, İzzeddin ve Ziyâeddin’in öğrenimiyle yakından ilgilenerek onları en yetkili hocalara gönderdi. İzzeddin yirmi bir yaşında iken hacca gitti ve Haremeyn’de bazı âlimlerle görüşüp onlardan hadis öğrendi; dönüşünde de bir süre Bağdat’ta kalarak Şâfiî fakihi Şeyh Ebü’l-Kāsım Yaîş ile hadisçi İbn Sükeyne’nin derslerine devam etti. 579 (1183) yılında, babası Esîrüddin’in çocuklarının tahsilini düşünerek Cizre’den ayrılıp o devrin önemli ilim ve kültür merkezlerinden biri olan Musul’a yerleşmesi üzerine Ebü’l-Fazl Abdullah et-Tûsî, Ebü’l-Ferec Yahyâ es-Sekafî, Ebû Mansûr Müslim es-Sîhî ve İbn Şebbe en-Nahvî el-Mukrî’nin öğrencisi oldu. Ayrıca hocaları arasında Ebû Muhammed Abdullah et-Tikrîtî, Ebü’l-Abbas Ahmed b. Efdalüzzaman, Cemâleddin Ebû

Ali el-Hamevî, Ebü'l-Ferec Abdülmün'im el-Harrânî, Ebû Hafs Ömer el-Bağdâdî, Abdülmuhsin el-Hatîb et-Tûsî ve Kadı İbn Ganâim el-Halebî de vardı. İbnü'l-Esîr, tahsil hayatının bu son yıllarında Musul atabeginin sözlü mesajlarını halifeye iletmek üzere birkaç defa Bağdat'a gidip geldi ve her seferinde hem Abdülmün'im b. Küleyb gibi bilginlerden, hem de kütüphanelerdeki kıymetli kitaplardan ve temin edebildiği resmî belgelerden faydalandı. Bu arada yine atabegin elçisi sıfatıyla Dımaşk, Halep ve Kudüs'e gitti; sefâret görevini yerine getirmesinin yanında birçok fakih, kurrâ, muhaddis ve nahivciden de çeşitli bilgiler aldı.

Kudüs'ün fethinden sonra 584'te (1188) Dımaşk'ta Selâhaddîn-i Eyyûbî ile görüşen ve Hittîn Savaşı'nın cereyan ettiği alanı gezen İbnü'l-Esîr, aynı yıl hükümdarın Antakya Prinkepsliği'ne karşı düzenlediği sefere Musul askerlerinin yanında tarihçi olarak katıldı. Ardından Musul'a döndü ve ölümüne kadar hayatını Atabeg Bedreddin Lü'lü'ün himayesinde geçirdi. 603'te (1207) tekrar hacca, 626'da da (1229) Halep'e gitti. İbn Hallikân, İbnül Esîr'in bu Halep ziyaretinde el-Melikü'l-Azîz'in atabegi Şehâbeddin Tuğrul tarafından saygın bir misafir olarak ağırlandığını bizzat gördüğünü söyler ve onu mütevazi, ahlâk ve fazilet âbidesi bir âlim olarak tanıtır; kendisinin de onun ilminden istifade ettiğini belirtir (Vefeyât, III, 349). İbnü'l-Esîr 627'de (1230) tekrar Dımaşk'a gitti; Müsnidüşşâm Kāsım b. Sasrâ ve Zeynülümenâ b. Asâkir'den semâ yoluyla hadis aldı; ertesi yıl Halep'e ve oradan da fazla gecikmeden Musul'a döndü. Ömrünün son yıllarında kendini hadis ilmine vakfederek ilerlemiş yaşına rağmen bu alanda öğrenci yetiştirip özellikle sahâbe biyografilerine ve hadis râvilerinin nisbelerine dair eserler verdi. İbnü'l-Esîr 25 Şâban 630'da (6 Haziran 1233) Musul'da vefat etti. Musul'daki kabrinin üzerinde bugün 1939'da yaptırılan büyük bir türbe bulunmaktadır.

el-Kâmil fi't-târîẖ adlı eseriyle haklı bir şöhrete kavuşan İbnü'l-Esîr aynı zamanda hadiste hâfızlık derecesine ulaşmış, usûl-i hadis, siyer, edebiyat, ensâb ve eyyâmü'l-Arab'da da üstat sayılmıştır; evi her zaman âlim ve ediplerle dolup taşardı. Hâfızası çok kuvvetli, zeki ve mütevazi bir insandı. Makam ve mevki sahibi olmayı istememiş, kendisine itibar gösteren Zengîler'in ve Eyyûbîler'in yaptıkları bütün teklifleri geri çevirmiştir. el-Kâmil'de, önemli mevkilere çıkmış nice devlet adamının hiç beklemediği anda nasıl perişan bir hale düştüğünü anlattıktan sonra geçimini sağlayacak

geliri olan bir insanın resmî görev almamasını tavsiye eder. İbn Kesîr, onun Musul hükümdarlarına vezirlik yaptığını söylerse de (el-Bidâye, XIII, 139) bu doğru değildir.

İbnü'l-Esîr rivayetleri değerlendirirken ihtiyatlı davranmasıyla, haberleri tahlil ve tenkit süzgecinden geçirdikten sonra kullanmasıyla ve yalnız güvenilir kaynaklara başvurmasıyla tanınmıştır. Bir tarihçi sıfatıyla geçmişe ait bilgilerden, örnek hadise ve tecrübelerden faydalanılması gerektiğini, tarihin iyi ve kötü yönleriyle tekerrürden ibaret olduğunu, dolayısıyla insanların ondan ibret alarak kendilerine yön vermelerini ve âhiret hayatı için de azık hazırlamalarını tavsiye eder. İbnü'd-Dübeysî, Şehâb el-Kūsî, Mecdüddin b. Ebû Cerâde, Ebü'l-Kāsım Şeref b. Asâkir, Ebû Saîd Sungur el-Kudâî, Ebü'l-Fazl b. Asâkir ve İbn Hallikân ondan rivayette bulunmuşlardır (Sübkî, VIII, 300).

Eserleri. 1. el-Kâmil* fi't-târîḫ. İbnü'l-Esîr'e Ortaçağ'ın en büyük ve en güvenilir tarihçilerinden biri olma vasfını kazandıran umumi tarih kitabı olup ilk defa Carolus Johannes Turnberg tarafından yayımlanmış (Leiden 1851-1876), daha sonra çeşitli baskıları yapılmış ve Türkçe'ye çevrilmiştir. 2. et-Târîḫu'l-bâhir fi'd-devleti'l-Atâbekiyye (Târîḫu'd-devleti'l-Atâbekiyye fi'l-Mevṣıl). İbnü'l-Esîr bu eserini Zengîler'in İslâm'a, müslümanlara, ailesine ve şahsına yaptıkları iyilikleri vefa duygusuyla dile getirmek, isimlerini ebedîleştirmek ve onları dünyaya örnek bir hânedan olarak tanıtmak amacıyla yazmıştır. Telif sırasında daha çok babasının verdiği haberleri esas almış, ayrıca İbn Asâkir'in Târîḫu Medineti Dımaşḳ'ı ve İbnü'l-Adîm'in Aḫbâru Ḥaleb'iyle (Buġyetü'ṭ-ṭaleb fî târîḫi Ḥaleb) İmâdüddin el-İsfahânî'nin bazı eserlerinden, görgü şahitlerinden ve el-Kâmil için kullandığı kaynak ve belgelerden faydalanmıştır. Nûreddin Arslanşah'ın maddî ve mânevî desteğiyle yazımına başlanan, ancak oğlu el-Melikü'l-Kāhir İzzeddin Mes'ûd zamanında (1211-1218) tamamlanıp ona sunulan kitap, hânedanın atası Kasîmüddevle Aksungur'dan Nûreddin Arslanşah'ın vefatına (607/1211) kadar gelen olayları kapsar. Eser genelde el-Kâmil ile uyuşur; zaman zaman da ters düşer. Bu arada onda verilmeyen bazı bilgiler de içerir. Meselâ İmâdüddin Zengî'nin, babası öldürüldükten sonra küçük yaşta Musul emîrleriyle birlikte savaşlara katıldığı anlatılarak onun savaş ve siyaset konusundaki başarısının sebeplerine dikkat çekilmiş, yine Nûreddin Mahmud Zengî'nin hayatı hakkında el-Kâmil'de

zikredilmeyen önemli bilgiler verilmiştir. Ayrıca Zengîler devrindeki ilmî ve idarî müesseseler, onların Musul'a yaptıkları hizmetler, İmâdüddin Zengî ve Nûreddin Mahmud Zengî'nin Haçlılar karşısında gösterdikleri kahramanlıklar dile getirilmiştir. Eserde Zengîler'le Eyyûbîler arasındaki mücadeleye temas edilmeyip bu hususta el-Kâmil'e atıfta bulunulur. İbnü'l-Esîr'in el-Kâmil'de olayları bir tarihçi sıfatıyla ve sade bir üslûp içerisinde veciz bir ifadeyle anlatırken et-Târîḫu'l-bâhir'de tarihçiliğinin yanı sıra ediplik vasfını da ortaya koyarcasına secili ifadeler kullandığı görülür. Bu arada Muhammed el-Kayserânî, Ahmed et-Trablusî, Haysa Beysa gibi çağdaşı şairlerin şiirlerinden örneklere ve darbımesellere de yer vermiştir. Müellif, el-Kâmil'de olduğu gibi bu eserinde de babasından ve ağabeyi Mecdüddin'den duyduklarına ve tarih kitaplarındaki bilgilere istinat ettiğini söylemekle yetinmiş, ayrıca kaynaklarının adlarını saymamıştır. Ebû Şâme el-Makdisî Kitâbü'r-Ravżateyn'i, İbn Vâsıl Müferricü'l-Kürûb'u, Nâsırüddin İbnü'l-Furat Târîḫ'ini, Bedreddin İbn Kādî Şühbe el-Kevâkibü'd-dürriyye fi's-sîreti'n-Nûriyye'yi yazarken onun bu kitabından faydalanmıştır. Eserin ilk defa, Haçlı seferleriyle ilgili bölümünün Arapça metni Baron Mac-Guckin de Slane tarafından neşre hazırlanmış, Casimir Adrien Barbier de Meynard tarafından da Histoire des Atabegs adıyla Fransızca'ya çevrilerek Arapça metinle birlikte yayımlanmıştır (RHC Or., sy. II/2, s. 5-375). Daha sonra Abdülkādir Ahmed Tuleymât kitabın tamamını neşretmiştir (Bağdad-Kahire 1382/1963). 3. Üsdü'l-ġābe* fî maʿrifeti'ṣ-ṣaḥâbe (Aḫbârü'ṣ-ṣaḥâbe). Sahâbîlerin hayatı hakkında olup bu tür eserler arasında çok seçkin bir yere sahiptir. Eser ilk defa Mısır'da yayımlanmış (1863-1869), daha sonra çeşitli baskıları yapılmıştır. 4. el-Lübâb fî tehẕîbi'l-ensâb. Sem'ânî'nin nisbeleri esas alarak yazdığı Kitâbü'l-Ensâb'ın, büyük bir itina ile gözden geçirilip hataları düzeltilerek ve eksikleri tamamlanarak yapılmış bir ihtisarıdır. İbnü'l-Esîr'in senedleri kısaltmak ve tekrarları çıkarmak suretiyle daha kullanılır hale getirdiği üç cilt hacmindeki kitabın bir bölümü ilk defa Ferdinand Wüstenfeld (Specimen el-Lebabi sive geneologicarum arabum, Göttingen 1835), tamamı ise Hüsâmeddin el-Kudsî (Kahire 1356-1357) ve Mustafa Abdülvâhid (Kahire 1971) tarafından yayımlanmıştır. İbn Hallikân'ın, kendi zamanında çok yaygın olarak kullanıldığını belirttiği eser (Vefeyât, III, 349) İslâm toplumunun sosyal yapısı açısından zengin malzeme içerir. Süyûtî de kitabı Lübbü'l-lübâb fî taḥrîri'l-Ensâb adıyla ihtisar etmiştir. İbnü'l-Esîr'in bunlardan başka Târîḫu'l-Mevṣıl adlı tamamlanmamış bir çalışması

bulunmakta, ayrıca diğer bazı eserler de ona nisbet edilmektedir (Muhammed b. Abdullah el-Hamdân, s. 99-104).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Esîr, el-Kâmil , I, 2-9; IX, 39, 203, 205, 387; XI, 112-113, 403; a.mlf., et-Târîḫu'l-bâhir fi'd-devleti'l-Atâbekiyye (bi'l-Mevṣıl) (nşr. Abdülkādir Ahmed Tuleymât), Bağdad-Kahire 1382/1963, s. 5, 12, 23, 51, 78, 118, 147, 155, 157, 177, 186-187, 194, 204; ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 5-26; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân (Cündî), II, 160-161; Nesevî, Sîretü's-Sulṭân Celâliddîn Mengübirtî (nşr. O. Houdas), Paris 1891, s. 33-35; Ebû Şâme, eẕ-Ẕeyl ʿale'r-Ravżateyn, s. 162; İbn Hallikân, Vefeyât, III, 348-350; İzzeddin İbn Şeddâd, el-Aʿlâḳu'l-ḫaṭîre fî ẕikri ümerâʾi'ş-Şâm ve'l-Cezîre (nşr. Yahyâ Zekeriyyâ Abbâre), Dımaşk 1978, III/1, s. 136; Yûnînî, Ẕeylü Mirʾâti'z-zamân, Haydarâbâd 1374/1954, I, 64; Zehebî, Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, VI, 1399-1400; a.mlf., Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XXII, 353-356; Safedî, el-Vâfî, XXII, 136-137; Sübkî, Ṭabaḳāt (Tanâhî), VIII, 299-300; İsnevî, Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyye, I, 132-133; İbn Kesîr, el-Bidâye, XIII, 139; Sehâvî, el-İʿlân bi't-tevbîḫ, s. 46, 57, 90, 93, 148, 156, 205, 234, 283, 305, 353; Şerefeddin [Yaltkaya], İbn-i Esîrler ve Meşâhîr-i Ulemâ, İstanbul 1322, s. 95-100; Browne, LHP, II, 468; Brockelmann, GAL, I, 402, 422-423; Suppl., I, 587; Abbas el-Azzâvî, et-Taʿrîf bi'l-müʾerriḫîn fî ʿahdi'l-Moġol ve't-Türkmân, Bağdad 1376/1957, I, 24-52; Historians of the Middle East (ed. B. Lewis - P. M. Holt), London 1962, s. 88-91; F. Rosenthal, A History of Muslim Historiography, Leiden 1968, s. 332, 413; a.mlf., "Ibn al-Athīr", EI² (İng.), III, 723-724; Abdülkādir Ahmed Tuleymât, İbnü'l-Es̱îr el-Cezerî, Kahire 1969; H. A. R. Gibb, Saladin: Studies in Islamic History (ed. Yusuf Ibish), Beirut 1972, s. 52-55; Muhammed b. Abdullah el-Hamdân, Benü'l-Es̱îr: el-Fürsânü's̱-s̱elâs̱e, Tâif 1394/1974, s. 63-104; Coşkun Alptekin, The Reign of Zangi, Erzurum 1978, s. 6-7; a.mlf., Dimaşk Atabegliği (Togteginliler), İstanbul 1985, s. XXI-XXII; Şâkir Mustafa, et-Târîḫu'l-ʿArabî ve'l-müʾerriḫûn, Beyrut 1980, II, 111-116; Faysal Sâmir, İbnü'l-Es̱îr, Bağdad 1986; D. S. Richards, "Some Consideration of Ibn al-Athīr's al-Ta'rīkh al-Bāhir and its Relationship to the Kāmil", Actas XVI Congreso UEAI,

Salamanca 1995, s. 443-446; Ramazan Şeşen, Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı, İstanbul 1998, s. 137-139; Claude Cahen, “Le Maliknameh et l’histoire des origines seldjukides”, Oriens, II, Leiden 1949, s. 31-33; a.mlf., “Selçuklu Devri Tarih Yazıcılığı” (trc. Nejat Kaymaz), TAD, VIII/12-13 (1969), s. 202-204, 213-214; Ma‘n Halîl Ömer, “Lübâbü’l-ensâb li’bni’l-Eşîr ve muʿtayyâtühü’l-ictimâʿiyye”, el-Menâhil, XXI, Rabat 1981, s. 353-372; XXIII (1982), s. 300-322; “İbnü’l-Esîr”, İA, V/2, s. 851-852; Saîd Abdülfettâh Âşûr, “el-Kâmil fi’t-târîẖ li’bni’l-Eşîr”, Tİ, II, 906-922; Bedrî Muhammed Fehd, “İbnü’l-Eşîr”, Mevsûʿatü’l-ḥaḍâreti’l-İslâmiyye, Amman 1993, s. 128-132; Rızâ Rızâzâde Lengrûdî, “İbn Eşîr”, DMBİ, II, 702-704; D. S. Richards, “Ebn al-Air”, EIr., VII, 671-672.

Abdülkerim Özaydın

İBNÜ’l-ESÎR, Mecdüddin

(مجد الدين ابن الأثير)

Ebü’s-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek b. Esîrüddîn Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî (ö. 606/1210)

Hadis ve tefsir âlimi, edebiyatçı ve biyografi yazarı.

Rebîülevvel 544’te (Temmuz-Ağustos 1149) Cizre’de (Cezîre-i İbn Ömer) doğdu. Hayatının önemli bir kısmı Musul’da geçtiği için Mevsılî, dedelerinden sahâbî Müsennâ b. Hârise eş-Şeybânî’nin mensup olduğu Şeybân kabilesine nisbetle Şeybânî nisbeleriyle anıldı. Zengin ve faziletli bir kimse olduğu belirtilen, idarecilerle yakın ilişkiler kurarak önemli görevler üstlenen babası, Esîr (Esîrüddin) lakabı ile anıldığından İbnü’l-Esîr künyesiyle meşhur oldu. Kardeşleri İzzeddin ve Ziyâeddin İbnü’l-Esîr de tanınmış birer âlimdir. İlk öğrenimini kardeşleriyle birlikte Cizre’de gördü. 565’te (1169-70) ailesiyle beraber Musul’a göç edince burada öncelikle nahiv, edebiyat, hadis ve fıkıh dersleri aldı. Arap dili ve edebiyatını Ebû Muhammed Saîd b. Dehhân el-Bağdâdî, Ebû Bekir Yahyâ b. Sa‘dûn el-Mağribî, Ebü’l-Harem Mekkî b. Reyyân b. Şebbe el-Makdisî gibi âlimlerden öğrendi. Cemâleddin Ebû Abdullah b. Serâyâ, muhaddis ve mutasavvıf Ebû Yâsir Abdülvehhâb b. Hibetullah, İbn Sükeyne, Ebü’l-Kāsım Yaîş b. Sadaka el-Furâtî ve İbn Sa‘dûn’dan çeşitli hadis kitaplarını okudu. Ayrıca şeyhülkurrâ diye bilinen İbn Züreyḳ Mübârek b. Mübârek b. Ahmed’le bazı eserleri mütalaa ederek ondan bu eserlerin rivayet iznini aldı. Talebeleri arasında ise kaynaklarda adı belirtilmeyen oğlu, bütün eserlerinin rivayet icâzetini verdiği İbnü’l-Kıftî, İbn İlalmış, Tâceddin Abdülmuhsin b. Muhammed el-Bâcerbekî, Ebü’l-Feth Şehâbeddin Muhammed b. Mahmûd et-Tûsî ve Kādılkudât Ebû Tâlib Ali b. Ali el-Buhârî gibi şahsiyetler sayılabilir.

İbnü’l-Esîr, istekli olmamasına rağmen Selçuklu Atabegleri döneminde idarî görevler aldı. Musul’a ilk gidişinde bir müddet Seyfeddin Gāzî (II.) b. Mevdûd b. Zengî’nin hazinedarlığını ve Cezîre-i İbn Ömer civarının divan

kâtipliğini yaptı. Musul Veziri Celâleddin Ebü'l-Hasan Ali b. Mansûr el-İsfahânî tarafından divan başkâtipliğine getirildi. Emîr Mücâhidüddin Kaymaz'ın (595/1198-99) ve onun hapse atılmasının ardından Musul Emîri İzzeddin Mes'ûd b. Mevdûd el-Atabegî'nin yakın çevresinde yer aldı. Daha sonra İzzeddin Mes'ûd'un oğlu Nûreddin Zengî Arslanşah'ın yanında bulunan İbnü'l-Esîr onlara inşâ kâtipliği ve müşavirlik yaptı, resmî yazışmalarda sır kâtipliğine kadar yükseldi. Nûreddin Zengî Arslanşah, bir ara kendisini vezirlik görevine getirdiyse de İbnü'l-Esîr bundan rahatsızlık duyunca onu bu görevden affetti. İbnü'l-Esîr felç yüzünden elleri ve ayakları tutmayınca eser yazamaz hale geldi. Musul'un köylerinden Derbüdderrâc'daki geniş arazisinde bir ribât yaptırarak bütün mal varlığını buraya vakfetti. Kasru Harb diye anılan bu ribâtta hastalığı boyunca talebelerinin yardımıyla çalışmalarını sürdürdü ve önemli eserlerinden bir kısmını bu dönemde yazdı. 29 Zilhicce 606'da (24 Haziran 1210) vefat edince ribâta defnedildi. Daha sonraları bu ribât tasavvuf ehlinin uğrak yeri olmuştur.

Kaynaklar ahlâkı, ilmi ve tevazuu ile tanınan İbnü'l-Esîr'den övgü ile söz etmiş, üslûbundaki sadeliğe, başarılı idareciliğine, özellikle Arap dili, Kur'an ve hadis ilimlerindeki üstün mevkiine dikkat çekmiş, ayrıca matematik gibi bilimlerle de ilgilendiğini belirtmiştir. İbnü'ş-Şa"âr'ın onu cimri olmakla itham etmesini doğru bulmayan Zehebî, bütün mallarını vakfeden bir kimsenin cimri sayılamayacağını söylemiştir (Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XXI, 491).

Eserleri. 1. Câmiʿu'l-uṣûl li-eḥâdîs̱i'r-Resûl*. Buhârî, Müslim, Ebû Dâvûd, Tirmizî, Nesâî ve İmam Mâlik'in eserlerinden derlenip konularına göre alfabetik olarak sıralanan hadislerden meydana gelen, çeşitli âlimler tarafından üzerinde çalışmalar yapılan eser Abdülmecîd Selîm'le Muhammed Hâmid el-Fıkī (I-XIII, Kahire 1370/1950, 1400/1980), Abdülkādir el-Arnaût ve diğerleri (I-XV, Dımaşk 1389/1969, 1403/1983) tarafından neşredilmiştir. İbnü'l-Kıftî'nin müellife nisbet ettiği Kitâb fî ʿilmi'l-ḥadîs̱, muhtemelen Câmiʿu'l-uṣûl'e giriş mahiyetindeki hadis terimlerini ihtiva eden kısımdır (Hâris Süleyman ed-Dârî, s. 14). 2. en-Nihâye* fî ġarîbi'l-ḥadîs̱ ve'l-es̱er. Hadislerdeki nâdir kelimeleri alfabetik sırayla açıklayan ve garîbü'l-hadîs konusunun önemli kaynaklarından olan eseri Tâhir Ahmed ez-Zâvî ve Mahmûd Muhammed et-Tanâhî

yayımlamıştır (I-V, Kahire 1383/1963). 3. el-Menâlü’ṭ-ṭâlib fî şerḥi Ṭıvâli’l-ġarâʾib (Menâl fî şerḥi Ṭıvâli’l-ġarâʾib, Şerḥu ġarîbi’ṭ-Ṭıvâl). Müellifin öldüğü yıl,

metinleri uzun olan hadislerde ve sahâbe sözlerinde yer alan garîb ve nâdir ifadeleri açıklamak üzere imlâ ettiği eser Mahmûd Muhammed et-Tanâhî tarafından neşredilmiştir (Dımaşk-Mekke-Kahire 1400-1403/1980-1983). 4. el-Muraṣṣaʿ fi’l-âbâʾ ve’l-ümmehât ve’l-benîn ve’l-benât ve’l-eẕvâʾi ve’ẕ-ẕevât. “Eb, üm, ibn, bint, zû, zât” gibi kelimelerle başlayan, çocuklara, yakınlara ve insan dışındaki varlıklara nisbet edilerek meşhur olan, darbımesel veya deyim halinde kullanılagelen, cümle halinde alem olan ve anlamı bilinmeyen nâdir isimlerin alfabetik sıraya göre ele alındığı bir çalışmadır. İstanbul (1304) baskısı ve Christian Friedrich Seybold neşrinde (Weimar 1896; Amsterdam 1981), Ziyâeddin İbnü’l-Esîr’e nisbet edilen eseri İbrâhim es-Sâmerrâî (Bağdad 1391/1971) ve Fehmî Sa‘d (Beyrut 1412/1992) tahkik ederek yayımlamışlardır. Süyûtî kitabın künyelerle ilgili kısmını ihtisar etmiştir (Muhammed Abdullah el-Hamdân, s. 386). 5. Tecrîdü es-mâʾi’ṣ-ṣaḥâbe. Brockelmann, sadece Ziriklî tarafından kaydedilen eserin (el-Aʿlâm, VI, 152) Hindistan’da neşredildiğini (Haydarâbâd 1315) ifade etmişse de (GAL Suppl., I, 609) bu tesbit yanlış olup aynı tarihte orada yayımlanan eser Zehebî’ye ait Tecrîdü esmâʾi’ṣ-ṣaḥâbe’dir. Bu kitabın İzzeddin İbnü’l-Esîr’e nisbet edilmesi de doğru değildir. 6. eş-Şâfî Şerḥu Müsnedi’ş-Şâfiʿî (eş-Şâfi’l-ʿay fî şerḥi Müsnedi’ş-Şâfiʿî). Yaklaşık 100 “kürrâse” hacminde olduğu söylenen ve hadisleri ahkâm, dil ve mâna açısından ele alan bir eserdir (Hindistan 1306; Kahire 1327). 7. el-İnṣâf fi’l-cemʿ beyne’l-Keşf ve’l-Keşşâf (fî tefsîri’l-Ḳurʾân). Sa‘lebî’nin el-Keşf ve’l-beyân fî tefsîri’l-Ḳurʾân’ı ile Zemahşerî’nin el-Keşşâf ʿan ḥaḳāʾiḳi’t-tenzîl adlı tefsirinin bir araya getirildiği eserin dört cilt olduğu kaydedilmektedir (Yâkūt, Muʿcemü’l-üdebâʾ, XVII, 76). 8. el-Muḫtâr fî menâḳıbi’l-aḫyâr. Sahâbeden itibaren meşhur kişilerin hayatını ve menkıbelerini anlatan ve dört cilt olduğu belirtilen eserin (a.g.e., XVII, 77) Leiden (nr. 1090, I. cilt), Kayseri Râşid Efendi (nr. 951), Süleymaniye (Cârullah Efendi, nr. 1624; Fâtih, nr. 4472), Hacı Selim Ağa (Aziz Mahmud Hüdâyî, nr. 1054), Köprülü (Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 1136, I. cilt) ve Millet (Feyzullah Efendi, nr. 1516, II. cilt) kütüphanelerinde yazmaları mevcuttur. 9. es-Sîretü’n-nebeviyye (Dımaşk 1971). 10. el-Bedîʿ fî ʿilmi’l-ʿArabiyye (el-Bedîʿ fî şerḥi’l-fuṣûl, el-Bedîʿ fi’n-naḥv). İbnü’d-Dehhân’ın el-Fuṣûl

fi’n-naḥv adlı eserinin şerhi olup sarf, nahiv, şiir, hitabet vb. konuları yirmi babda ele alan kitap üzerinde Sâlih b. Hüseyin el-Âyid doktora çalışması yapmıştır (1406, Câmiatü’l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye). Müellife Kitâb Laṭîf fî ṣanʿati’l-kitâbe ve Tehẕîbü Fuṣûli İbni’d-Dehhân (Yâkūt, Muʿcemü’l-üdebâʾ, IV, 141) adıyla nisbet edilen eserler de muhtemelen bu kitaptır (Zehebî, Târîḫu’l-İslâm, s. 217). 11. Divânü resâʾil (er-Resâʾil). Süleymaniye (Kılıç Ali Paşa, nr. 723), Beyazıt (Veliyyüddin Efendi, nr. 2461) ve Köprülü (nr. 1058) kütüphanelerinde nüshaları bulunmaktadır. Nahve dair el-Bâhir fi’l-furûḳ ile (el-Furûḳ ve’l-ebniye) (Süyûtî, II, 275) Vezir Celâleddin Ebü’l-Hasan Ali b. Cemâleddin el-İsfahânî’nin risâlelerinin bir araya getirildiği el-Cevâhir ve’l-leʾâlî min imlâʾi’l-mevle’l-vezîr el-Celâlî, el-Muṣṭafe’l-muḫtâr fi’l-edʿiyeti ve’l-eẕkâr, çeşitli grafiklerden oluştuğu ifade edilen Resâʾil fi’l-ḥisâb (Resâʾil fi’l-ḥisâb mücedvelât) adlı eserler de kaynaklarda İbnü’l-Esîr’e nisbet edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Mecdüddin İbnü’l-Esîr, en-Nihâye (nşr. Mahmûd M. et-Tanâhî - Tâhir Ahmed ez-Zâvî), Kahire 1383/1963, neşredenlerin girişi, I, 9-20; Yâkūt, Muʿcemü’l-üdebâʾ, IV, 141; XVII, 71-77; a.mlf., Muʿcemü’l-büldân, II, 138; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, IX, 302; İbnü’l-Kıftî, İnbâhü’r-ruvât, III, 257-260; Münzirî, et-Tekmile, II, 191-192; İbn Hallikân, Vefeyât, IV, 141-143; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XXI, 488-491; a.mlf., Târîḫu’l-İslâm: sene 601-610, s. 216-217; Sübkî, Ṭabaḳāt (Tanâhî), VIII, 366-367; İbn Kādî Şühbe, Ṭabaḳātü’ş-Şâfiʿiyye, II, 60-62; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü’z-zâhire, VI, 198-199; Sehâvî, Fetḥu’l-muġīs̱, Beyrut 1403/1983, III, 49; Süyûtî, Buġyetü’l-vuʿât, II, 274-275; Taşköprizâde, Mevzûâtü’l-ulûm, I, 284; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 256; II, 1383; Mehmed Zihni, Kitâbü’t-Terâcim, İstanbul 1887, s. 8-10; Şerefeddin [Yaltkaya], İbn-i Esîrler ve Meşâhîr-i Ulemâ, İstanbul 1322, s. 7-38; Brockelmann, GAL, I, 438-439; Suppl., I, 607-609; Ziriklî, el-Aʿlâm, VI, 152; Muhammed Abdullah el-Hamdân, Benü’l-Es̱îr: el-Fürsânü’s̱-s̱elâs̱e, Tâif 1394/1974, s. 23-60, 386; Ramazan Şeşen, Nevâdirü’l - maḫṭûṭâti’l - ʿArabiyye fî mektebâti Türkiye, Beyrut 1975, s.

31-32; Hâris Süleyman ed-Dârî, “el-İmâm Mecdüddîn İbnü’l-Eşîr ve cühûdühû fi’l-ḥadîşi’ş-şerîf”, Buḥûṣü nedveti ebnâʾi’l-Eṣ̱îr, Bağdad 1983, s. 5-40; J. R. Strayer, Dictionary of the Middle Ages, New York 1989, I, 634-635; Imtiaz Ahmad, “Ibn al-Athir al-Muhaddithhis Life and Works”, IS, XXIII/1 (1984), s. 33-43; Kemal Sandıkçı, “İbnü’l-Esîr Kardeşler”, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 6, Samsun 1992, s. 62-71; Semîr Saîd Keccû, “Mecdüddîn İbnü’l-Eşîr ve menhecühû fi’t-teʾlîf”, MMLADm., LXV/4 (1992), s. 620-650; Me’mûn es-Sâgırcî, “Câmiʿu’l-uṣûl fî eḥâdîşi’r-resûl ve tetimmetüh”, a.e., LXVII/2 (1992), s. 337-341; F. Rosenthal, “Ibn al-Athīr”, EI² (İng.), III, 723-724; Hasan Yûsufî Eşkûrî, “İbn Eşîr”, DMBİ, II, 704-705.

Ali Osman Koçkuzu

İBNÜ’l-ESÎR, Ziyâeddin

(ضياء الدين ابن الأثير)

Ebü’l-Feth Ziyâüddîn Nasrullāh b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî (ö. 637/1239)

Belâgat âlimi, münekkit ve vezir.

25 Şâban 558’de (29 Temmuz 1163) Cizre’de (Cezîre-i İbn Ömer) doğdu. Bundan dolayı Cezerî, Şeybân kabilesine mensup olduğu için de Şeybânî nisbeleriyle anılır. Şeybân kabilesinin ileri gelenlerinden olan babası, Musul Hükümdarı İmâdüddin Zengî’nin veziri Ebû Ca‘fer el-İsfahânî katında özel itibarı olması sebebiyle “Esîr” (tercih edilen, itibarlı) lakabını almış, birer âlim olarak yetiştirdiği üç oğlu da Beni’l-Esîr diye tanınmıştır. Bu üç kardeş lakaplarıyla (Mecdüddin, İzzeddin, Ziyâeddin) birbirinden ayrılır; Ziyâeddin bunların en küçüğüdür.

İlk öğrenimini Cizre’de gören Ziyâeddin, yirmi bir yaşında iken babası ve iki kardeşiyle birlikte zamanın ilim ve kültür merkezi olan Musul’a göç etti. Asıl tahsilini orada yaptı. Ebû Temmâm, Buhtürî ve Mütenebbî’nin divanları başta olmak üzere pek çok şiir ezberledi. Nahiv, lugat ve beyân ilimlerini öğrendi. Tahsilini tamamladıktan sonra 587 (1191) yılında dostu Kādî el-Fâzıl’ın aracılığı ile Selâhaddîn-i Eyyûbî ile tanışıp onun hizmetine girdi. Birkaç ay yanında kaldıktan sonra Selâhaddin’in oğlu el-Melikü’l-Efdal Ali onun kendi hizmetine verilmesini isteyince Selâhaddin tercihi İbnü’l-Esîr’e bıraktı. İbnü’l-Esîr de el-Melikü’l-Efdal’i tercih ederek özel kâtibi oldu. 589’da (1193) Selâhaddin’in ölümü üzerine Efdal Şam (Suriye) hükümdarı, İbnü’l-Esîr de onun veziri oldu. Bir süre sonra kardeşi Mısır hâkimi el-Melikü’l-Azîz ile amcası el-Melikü’l-Âdil birleşip Efdal’den Şam’ı aldılar ve ona Sarhad’i verdiler. İbnü’l-Esîr de Şam’dan kaçıp Sarhad’e Efdal’in yanına gitti. 595 (1199) yılında Azîz vefat edip sekiz yaşındaki oğlu el-Melikü’l-Mansûr halife olunca devlet adamları Efdal’i çağırıp yeğeninin vasîsi ve nâibi olarak Mısır hükümdarı olmasını istediler. Efdal bu teklifi kabul etti; bir yıl sonra İbnü’l-Esîr de Mısır’a gitti. Ancak

Efdal ile amcası Şam Hükümdarı el-Melikü'l-Âdil arasında savaş çıkması üzerine Efdal 596'da (1200) Mısır'ı terkedip bilâd-i şarka çekilmek zorunda kaldı, ardından Sümeysât'ta (Samsat) yerleşmeye karar verdi. İbnü'l-Esîr de Mısır'da bir süre gizlendikten sonra Sümeysât'a giderek Efdal'e hizmet etmeyi sürdürdü. Daha sonra Efdal'in kardeşi Halep Hükümdarı Gāzî el-Melikü'z-Zâhir'in hizmetine girdi. Ancak onunla geçinemeyip Musul'a, ardından Erbil'e, oradan da Sincar'a gitti. Fakat buralarda tutunamayarak tekrar Musul'a döndü. Musul Hükümdarı Nâsırüddin Mahmûd Arslanşah tarafından divan kâtibi olarak tayin edilen İbnü'l-Esîr hayatının geri kalan kısmını burada geçirdi. Hükümdarın elçisi sıfatıyla Bağdat'ta bulunurken 29 Rebîülâhir 637'de (28 Kasım 1239) vefat etti. İbnü'l-Esîr, şiirde başarısız olmasına rağmen inşâda mahirdi. Dostu Kādî el-Fâzıl ile mektuplaşır, onun inşâlarına nazîreler yazardı. Kendisi gibi edip olan Şerefeddin Muhammed adlı oğlu 622'de (1225) genç yaşta ölmüştür.

Babasının yakın dostu olan İbn Hallikân kendisinden istifade etmek için birçok defa Musul'a gittiğini, ancak görüşmelerinin mümkün olmadığını söyler (Vefeyât, V, 391). İbnü'l-Esîr kibirli, bencil ve başkalarının görüşlerine değer vermeyen bir tabiata sahipti. İbn Hallikân muhtemelen bu sebeple onunla görüşme imkânı bulamamıştır. Otuz yıl süren başarısız siyasî hayatında İbnü'l-Esîr çevresindekilerin, halkın ve devlet adamlarının nefret ve düşmanlığını kazanmış, birkaç defa öldürülme tehlikesi atlatmıştır. Efdal'e, babası Selâhaddin'in arkadaşlarını ve onun tayin etmiş olduğu memurları görevlerinden azlettirmiş, onlar da Kahire'ye giderek kardeşi Azîz'e sığınmışlardı. Efdal'in hükümdarlığının kısa sürmesinin ve ömür boyu dargın olduğu kardeşi İzzeddin İbnü'l-Esîr'in el-Kâmil adlı tarihinde el-Melikü'l-Efdal, el-Melikü'l-Azîz ve el-Melikü'l-Âdil'in hayat hikâyelerini anlatırken ondan hiç söz etmemesinin sebebi de muhtemelen budur.

İbnü'l-Esîr, bu çalkantılı siyasî hayatına rağmen ilim ve edebiyatla ilgisini kesmemiş, siyasî kişiliği ona birçok âlim ve ediple tanışma ve onlardan faydalanma imkânı vermiştir. Edebiyat, belâgat, edebî tenkit, inşâ usulü gibi sahalarda değerli eserler meydana getirmek suretiyle sağladığı ilmî ve edebî şöhreti onun siyasî kimliğini unutturmuştur. Eserlerinde iki çeşit üslûp görülür. Bunlardan birincisi mektuplarında görülen, başta seciler olmak üzere bedî nevileriyle süslü sanatlı üslûp, ikincisi de el-Meẟelü's-sâʾir'i ile

diğer ilmî eserlerinde takip ettiği kolay anlaşılan secisiz ve sanatsız üslûptur. Birinci üslûpta yoğun edebî sanatlarla âyet, hadis, şiir iktibaslarının ve tazminlerin çokluğu şeklinde karakteristik çizgi gösteren Kādî el-Fâzıl inşâ mektebinin etkisi görülür. Belâgat, edebî tenkit ve bazı ilmî eserlerdeki eleştirileri son derece sert ve hakaretlerle doludur.

Eserleri. 1. el-Mes̱elü’s-sâʾir fî edebi’l-kâtib ve’ş-şâʿir. İbnü’l-Esîr’in edebî şöhretinin doruğa erişmesini sağlayan belâgata dair bu eser daha müellif hayatta iken istinsah edilmeye başlanmış ve kısa zamanda İslâm âleminin merkezlerine ulaşmış, Bağdat ve Musul’da büyük ilgi görmüştür. İbn Ebü’l-Hadîd eserde müellifinin kendini öven, eski âlimleri ve eserlerini yeren ifadeleri görünce ağır tenkitlerle dolu el-Felekü’d-dâʾir ʿale’l-Mes̱eli’s-sâʾir adlı şerhini kaleme almıştır. Bunun üzerine edebî bir tartışma başlamış, İbnü’l-Esîr’i ve İbn Ebü’l-Hadîd’i tutanlar birçok tenkit eseri yazmıştır. Bu arada Ma‘tûk b. Sa‘d b. Abdullah es-Sümeysâtî er-Ravżü’z-zâhir fî meḥâsini’l-Mes̱eli’s-sâʾir, Selâhaddin es-Safedî Nuṣretü’s-sâʾir ʿale’l-Mes̱eli’s-sâʾir, İbnü’l-Esîr’in öğrencisi Ebü’l-Kāsım Mahmûd b. Hüseyin es-Sincârî Neşrü’l-Mes̱eli’s-sâʾir ve ṭayyü’l-Feleki’d-dâʾir, Abdülazîz b. Îsâ Ḳaṭʿu’d-dâbir ʿani’l-Feleki’d-dâʾir, Yahyâ İbnü’l-Lebbûdî Nüzhetü’n-nâẓır fi’l-Mes̱eli’s-sâʾir ve Ahmed İbnü’l-Attâr Nüzhetü’n-nâẓır fi’l-Mes̱eli’s-sâʾir adlı kitapları kaleme almışlardır. İbnü’l-Assâl eseri Muḫtaṣarü’l-Mes̱eli’s-sâʾir adıyla ihtisar etmiştir. Öğretici yanı, konuların düzenlenmesi ve bizzat müellifi tarafından Bağdat ve Musul’da okutulmuş olması el-Mes̱elü’s-sâʾir’in şöhretine tesir eden sebeplerdendir. Eserde beyân ilmi eskilerde olduğu gibi belâgat karşılığı olarak kullanılmıştır. Çünkü belâgat ilimlerinin meânî-beyân-bedî‘ şeklinde üçlü taksimi Sekkâkî’nin Miftâḥu’l-ʿulûm’u ile başlamıştır. Belâgatta güzeli-çirkini, iyiyi-kötüyü ayırt etmek için kuralı değil zevki ölçü kabul eden âlimlerin sonuncusu olan İbnü’l-Esîr, eski âlimlerin kitaplarında dağınık halde bulunan belâgata dair bilgileri bir araya getirmiştir. Bir mukaddime ile iki bölümden (makale) oluşan eserin mukaddimesinde beyân (belâgat) ilminin usulü, konusu, faydası, fesahat, belâgat, beyân ilmi için gerekli ilimler (sarf, nahiv, lugat, emsâl, ahbâr, âyet, hadis) incelenmiştir. Birinci bölümde seci, cinas, tecnîs, tekrîr, tarsî‘ gibi lafzî sanatlar, ikinci bölümde mânevî sanatlar ele alınmış, âyet ve hadislerden, eski ve yeni şiirlerden, hitabe ve risâlelerden örnekler verilmiş, ancak müellif bu örneklerin çoğunu ağır bir dille eleştirmiştir. Eserde ayrıca şiir intihallerine dair çok

geniş bilgi yer almaktadır. Bulak (1282), Beyrut (1292), Kahire (1312, 1935, 1939, 1951, 1959-1962, 1980-1984) ve Riyad'da (I-III, 1403/1983) basılan kitabın, İbn Ebü'l-Hadîd'in şerhini ihtiva eden Kahire 1951 basımı en mükemmelidir. Eser üzerinde son zamanlarda birçok inceleme yapılmıştır: Hasan İsmâil Abdürrâzık, el-Belâġa fi'l-Mes̱eli's-sâʾir (Kahire 1987); Gālib Muhammed Mahmûd eş-Şâvîş, el-Belâġa fi'l-Mes̱eli's-sâʾir (1400, yüksek lisans tezi, Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye); Ahmed Süleyman Yâkūt, en-Naḥv ve'n-nüḥât ʿinde İbni'l-Es̱îr fi'l-Mes̱eli's-sâʾir (İskenderiye 1989; eserde nahiv ilmiyle nahiv âlimlerinin İbnü'l-Esîr tarafından yapılmış eleştirileri incelenmiştir); Ahmed Muhammed Anber, Cevle maʿa Żiyâʾiddîn İbnü'l-Es̱îr fî kitâbihî el-Mes̱eli's-sâʾir (Kahire, ts., Nehdatü Mısr). 2. el-İstidrâk fi'r-red ʿalâ Risâleti İbni'd-Dehhân el-müsemmâ bi'l-Meʾâḫiẕi'l-Kindiyye mine'l-meʿâni'ṭ-Ṭâʾiyye. İbnü'd-Dehhân tarafından kaleme alınan, Mütenebbî'nin Ebû Temmâm ile Buhtürî'den yaptığı serikata dair risâlenin tenkididir. 3. el-Câmiʿu'l-kebîr fî ṣınâʿateyi'l-manẓûm mine'l-kelâm ve'l-mens̱ûr (nşr. Mustafa Cevâd - Cemîl Saîd, Bağdad 1375/1956; Hifnî M. Şeref, Kahire 1958). Muhteva olarak el-Mes̱elü's-sâʾir'e benzeyen eserde müellif kendi hayatı hakkında geniş bilgi vermiştir. Kâtib Çelebi'nin bu eseri İzzeddin İbnü'l-Esîr'e nisbet etmesi (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 571) doğru değildir. 4. Resâʾil İbni'l-Es̱îr. Müellifin birkaç cilt tutan edebî ve siyasî mektuplarından seçilmiş 169 risâleden oluşmaktadır (nşr. Enîs el-Makdisî, Beyrut 1959; nşr. Nûrî Hammûdî el-Kaysî - Hilâl Nâcî, Musul 1982). Claude Cahen ile David Samuel Margoliouth, İbnü'l-Esîr'in siyasî mektuplarına dair çalışmalar yapmıştır (bk. bibl.). 5. el-Veşyü'l-merḳūm fî ḥalli'l-manẓûm. Şiirin nesre çevrilmesi, âyet, hadis ve şiirlerin nesir içinde kullanılma tekniğine dairdir (nşr. İbrâhim b. Ali el-Ahdeb et-Trablusî, Beyrut 1298/1880; nşr. Cemîl Saîd, Bağdad 1409/1989). 6. el-Bedîʿ (Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, Belâgat, nr. 615). 7. Risâletü'l-ezhâr (Riyâżü'l-ezhâr). Çiçeklerin birbirlerine karşı övünmesini konu alan bu edebî risâle Hilâl Nâcî tarafından neşredilmiştir (Musul 1403/1983). 8. Kifâyetü'ṭ-ṭâlib fî naḳdi kelâmi'ş-şâʿir ve'l-kâtib. Müellifin el-Câmiʿu'l-kebîr'inin muhtasarı gibidir. İbnü'l-Esîr bu kitabı yazarken İbn Reşîḳ'in el-ʿUmde'sinden etkilenmiştir. Altmış bir bölümden meydana gelen eserde belâgat, bedîʻ, şiir türleri, edebî tenkit ve serikat konuları incelenmiştir (nşr. Nûrî Hammûdî el-Kaysî v.dğr., Musul 1982; nşr. Abdülvâhid Şaʻlân en-Nebevî, Kahire 1994). 9. el-Miftâḥu'l-münşâ li-ḥadîḳati'l-inşâ (fî ṣınâʿati'l-

inşâ). Kitâbü’l-Meʿâni’l-muḫtaraʿa fî ṣınâʿati’l-inşâ adıyla da anılan eserde inşâ usul ve tekniğinden söz edilmektedir (nşr. Hilâl Nâcî, Musul 1403/1983; nşr. Abdülvâhid Hasan eş-Şeyh, İskenderiye 1410/1990). 10. el-Burhân fî ʿilmi’l-beyân (Brockelmann, GAL, I, 358). 11. Teressülü’l-vezîr eṣ-Ṣadr el-kebîr (TSMK, nr. 2630). 12. Müʾnisü’l-vaḥde. Ebû Temmâm, Buhtürî, İbnü’r-Rûmî gibi şairlerden seçmeler olup şiirler konularına göre düzenlenmiştir (Köprülü Ktp., nr. 1400; Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye, Edeb, nr. 5070).

İbnü’l-Esîr’in kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: Risâle fî evṣâfi Mıṣr, Risâle fi’ḍ-ḍâd ve’ẕ-ẕâ, ʿAmûdü’l-meʿânî, el-Muḫtaṣar min Mecmaʿi’l-ems̱âl li’l-Meydanî, el-Muḫtârât min şiʿri Ebî Temmâm ve’l-Buhtürî ve’l-Mütenebbî ve Dîki’l-cin, el-Muḫtârât min Ḥamâseti Ebî Temmâm (Ḥamâse’den seçilmiş 500 beyit), Mecmûʿatü’l-ḥadîs̱ (inşâda malzeme olarak kullanılabilecek olan 3000 hadisi içermektedir).

Müellife ayrıca bazı eserler nisbet edilmektedir. Ebû Temmâm ile Buhtürî’nin şiirlerini karşılaştıran uzunca bir mukaddime ile otuz bölümden meydana gelen el-Ḳavlü’l-fâʾiḳu’l-edîb bi-utbâ Velîd ve ẕikrâ Ḥabîb’de III ve IV. yüzyıl ricâlinden doğrudan nakilde bulunulmuş olması eserin İbnü’l-Esîr’e nisbeti konusunda şüphe uyandırmaktadır (Muhammed Zağlûl Sellâm, s. 72-73, yazma nüshası için bk. İÜ Ktp., AY, nr. 1410). Kehhâle’nin İbnü’l-Esîr el-Cezerî’ye şüphe ile izâfe ettiği Kenzü’l-belâġa (Muʿcemü’l-müʾellifîn, XIII, 98), İmâdüddin İbnü’l-Esîr el-Halebî’ye aittir. Mecdüddin İbnü’l-Esîr el-Cezerî’ye ait olan el-Muraṣṣâʿ fi’l-âbâʾ ve’l-ümmehât ve’l-ebnâʾ ve’l-benât ve’l-ezvâ ve’z-zevât adlı eser, İstanbul baskısı (1304) ve C. Friedrich Seybold neşrinde (Weimar 1896; Amsterdam 1981) Ziyâeddin İbnü’l-Esîr el-Cezerî’ye nisbet edilmiştir.

İbnü’l-Esîr hakkında Doğu’da ve Batı’da kaleme alınmış çok sayıda makalenin dışında müstakil eserler de yazılmıştır. Muhammed Zağlûl Sellâm’ın Żiyâʾüddîn İbnü’l-Es̱îr ve Cühûdühû fi’n-naḳd (Kahire, ts.), Abdülvâhid Hasan eş-Şeyh’in Ṣınâʿatü’l-kitâbe ʿinde Żiyâʾiddîn İbnü’l-Es̱îr (İskenderiye 1986), Dirâsât fi’l-belâġa ʿinde Żiyâʾiddîn İbnü’l-Es̱îr (İskenderiye 1986), Ahmed Matlûb’un Żiyâʾüddîn İbnü’l-Es̱îr: Dirâse ve menhec

(Bağdad 1988) ve Faysal es-Sâmir'in İbnü'l-Es̱îr (Bağdad 1986) adlı kitapları bunlar arasında sayılabilir.

BİBLİYOGRAFYA

Ziyâeddin İbnü'l-Esîr, Resâʾil (nşr. Nûrî Hammûdî el-Kaysî - Hilâl Nâcî), Musul 1982, neşredenlerin girişi, I, 3-58; a.e.: Dîvânü Resâʾil (nşr. Hilâl Nâcî), Musul 1402/1982, neşredenin girişi, II, 3-76; a.mlf., el-Mes̱elü's-sâʾir (nşr. Ahmed el-Hûfî - Bedevî Tabâne), Riyad 1403/1983, neşredenlerin girişi, I, 39-41; a.mlf., el-Miftâḥu'l-münşâ li-ḥadîḳati'l-inşâ (nşr. Abdülvâhid Hasan eş-Şeyh), İskenderiye 1410/1990, neşredenin girişi, s. 5-28; a.mlf., Kifâyetü'ṭ-ṭâlib fî naḳdi kelâmi'ş-şâʿir ve'l-kâtib (nşr. Nûrî Hammûdî el-Kaysî v.dğr.), Musul 1982, neşredenlerin girişi, s. 3-30; İbn Hallikân, Vefeyât, V, 389-397; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XXIII, 72-73; İbn Fazlullah el-Ömerî, Mesâlik, XII, 204-235; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, VI, 318; Süyûtî, Buġyetü'l-vuʿât, II, 315; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 571; Şerefeddin [Yaltkaya], İbn-i Esîrler ve Meşâhîr-i Ulemâ, İstanbul 1322, s. 130-139; Brockelmann, GAL, I, 358; Suppl., I, 494, 521; Ahmed Muhammed Anber, Cevle maʿa Żiyâʾiddîn İbni'l-Es̱îr fî kitâbihi el-Mes̱eli's-sâʾir, Kahire, ts. (Nehdatü Mısr); Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, XIII, 98; Muhammed Ali Sultân, en-Naḳdü'l-edebî fi'l-ḳarni's̱-s̱âmini'l-hicrî, Dımaşk 1394/1974, s. 92-97; Muhammed Abdullah el-Hamdân, Benü'l-Es̱îr: el-Fürsânü's̱-s̱elâs̱e, Riyad 1397/1977; G. J. H. Van Gelder, Beyond the Line, Leiden 1982, s. 146-152; Ahmed Matlûb, "Âşâru Çiyâʾiddîn İbni'l-Eşîr", Buḥûs̱ü nedveti Ebnâʾi'l-Es̱îr, Musul 1982, s. 41-84; Hüseyin Ali Mahfûz, "Ebnâʾü'l-Eşîr fî merâciʿi'l-ʿArabiyye ve'l-ecnebiyye", a.e., s. 99-143; Abdülcebbâr Ulvân en-Nâyile, "Dirâse fî şevâhidi ve istişhâdi İbni'l-Eşîr fi'l-Meşeli's-sâʾir", a.e., s. 145-182; Fahreddin Kabâve, "Çiyâʾüddîn ve ʿilmü'l-ʿArabiyye fi'l-mîzân", a.e., s. 323-346; Ramazan Şeşen, Salâhaddîn Devrinde Eyyûbîler Devleti, İstanbul 1983, s. 340-342; D. S. Margoliouth, "On the Royal Correspondence of Diyā'eddin (İbn al-Athīr) El-Jazarī", Actes du 10e congrès international des orientalistes, Paris 1984, III/3, s. 7-21; İhsan Abbas, Târîḫu'n-naḳdi'l-edebî ʿinde'l-ʿArab, Amman 1986, s. 592-607; Muhammed Zağlûl Sellâm,

Żiyâ ͗üddîn İbnü’l-Eṣ̱îr ve cühûdühû fi’n-naḳd, Kahire, ts. (Dârü’l-maârif); Cl. Cahen, “La correspondence de Diya ad-Dīn Ibn al-Athīr, liste de lettres et textes diplômes”, BSOAS, XIV (1952), s. 34-43; S. A. Bonebakker, “Notes on Some old Manuscripts”, Oriens, XII-XIV, Leiden 1960-61, s. 159-194; Taïeb el-Achèche, “La Kifāyat al-ṭālib, attribuée à Diyā al-dīn Ibn al-Afīr”, Arabica, XIX/2, Leiden 1972, s. 177-189; Ferîd Cühâ, “Mekânetü Çiyâ ͗iddîn İbni’l-Eşîr fî târîḫi’n - naḳdi’l - edebiyyi’l - ʿ Arabî”, MMLADm., LXIII/4 (1988), s. 664-676; F. Rosenthal, “Ibn al-Atẖīr”, EI² (Fr.), III, 746-747; Bedevî Tabâne, “el-Meşelü’s-sâ ͗ir”, Tİ, II, 101-102; Saîd Abdülfettâh Âşûr, “el-Kâmil fi’t-târîḫ li’bni’l-Eşîr”, a.e., II, 906-922; Muhammed Ali Lisânî Fişârekî, “İbn Eşîr”, DMBİ, II, 705-708.

İsmail Durmuş

İBNÜ'l-EŞ'AS

(bk. MUHAMMED b. EŞ'AS).

İBNÜ’l-EŞ‘AS, Abdurrahman b. Muhammed

(ابن الأشعث، عبد الرّحمن بن محمد)

Abdurrahmân b. Muhammed b. el-Eş‘as b. Kays el-Kindî (ö. 85/704)

Halifeliğini ilân eden âsi Emevî kumandanı.

Kinde krallarının soyundan gelir. Hz. Peygamber’in huzurunda müslüman olan, fakat daha sonra ridde hareketine katılan ve Hz. Ebû Bekir tarafından affedilip kız kardeşiyle evlendirildikten sonra fetihler sırasında büyük yararlıklar gösteren sahâbî Eş‘as b. Kays’ın torunu, ileri gelen emîrlerden Muhammed b. Eş‘as’ın oğludur. Adı ilk defa Kerbelâ faciasından önce, Hz. Hüseyin’in Kûfe’ye gönderdiği amcazadesi Müslim b. Akīl’in saklandığı yeri Vali Ubeydullah b. Ziyâd’a bildirmesiyle duyulmuştur. Bu sebeple dedesini de Hz. Ali’ye ihanet etmekle suçlayan Şiîler ona ve soyundan gelenlere karşı düşmanlık beslerler. Ancak bazı kaynaklar da İbnü’l-Eş‘as’ın bu hareketi düşüncesizlikle yaptığı belirtilmektedir.

İbnü’l-Eş‘as, başlangıçta Ubeydullah taraftarı olmasına rağmen Müslim b. Akīl’in idamından sonra Emevîler’le mücadele eden Abdullah b. Zübeyr’in safına geçti ve Muhtâr es-Sekafî ile Mus‘ab b. Zübeyr arasında cereyan eden Muhtâr’ın öldürüldüğü savaşta Mus‘ab’ın ordusundaki Kûfeli askerleri yönetti; böylece daha önce Muhtâr tarafından öldürülen babasının da intikamını aldı (67/687). Halife Abdülmelik’e karşı yapılan Deyrülcâselik Savaşı’nda (72/691) yine Mus‘ab’ın yanında çarpıştı. Bu savaşta Mus‘ab’ın yenilerek öldürülmesi üzerine bütün Irak Emevîler’in hâkimiyetine geçti. Uzun süreden beri Hâricîler’le uğraşan Mus‘ab’ın ordu kumandanlarından Mühelleb b. Ebû Sufre, Halife Abdülmelik’e biat edince İbnü’l-Eş‘as da ona uydu ve böylece tekrar Emevîler’e katılmış oldu. Irak’taki bu karışıklıklar Hâricîler’i kuvvetlendirmiş ve Mühelleb’i onlarla başa çıkamaz duruma getirmişti. Bunun üzerine Kûfe Valisi Bişr b. Mervân, İbnü’l-Eş‘as’ı 5000 kişilik bir Kûfe ordusunun başında Ezrakī Hâricîleri ile

mücadele etmesi için Basra Valisi Hâlid b. Abdullah b. Hâlid b. Esîd'in emrine verdi. Ahvaz yakınlarına kadar ilerlemiş olan Hâricîler Basra-Kûfe ordusu karşısında yirmi gün dayanabildiler. Bu başarıdan sonra İbnü'l-Eş'as Rey valiliğine tayin edildi (73/692). Ancak onun bu görevde ne kadar kaldığı ve ne gibi faaliyetlerde bulunduğuna dair kaynaklarda bilgi yoktur. 76 (695) yılında Hâricîler, Şebîb b. Yezîd eş-Şeybânî'nin liderliğinde Mardin ile Nusaybin arasındaki bölgeye yerleşerek Kûfe ve civarına baskınlar düzenlemeye başladılar; bu arada birçok Emevî birliğini bozguna uğrattılar. Bunun üzerine Irak genel valisi Haccâc b. Yûsuf es-Sekafî, 6000 kişilik bir ordu kurarak İbnü'l-Eş'as'ın kumandasında Şebîb'i yakalamakla görevlendirdi. İbnü'l-Eş'as'ın hemen hücuma geçmeyip ihtiyatlı davranarak onu takibe başlaması sebebiyle sonuç alınamayınca Haccâc kumandayı Osman b. Katan'a verdi. Fakat Osman da hiçbir ciddi tedbire başvurmadan derhal hücuma kalktığı için yapılan savaşta mağlûp oldu ve öldürüldü; Osman'ın maiyetinde çarpışmalara katılan İbnü'l-Eş'as da yaralandı.

77 yılının sonlarında (697) peşine düşürdüğü başka kumandanlar vasıtasıyla Şebîb'den ve diğer gailelerden kurtulanHaccâc yeniden fetih hareketini başlattı ve Mühelleb'i Horasan valiliğine tayin edip bu cepheden emin olduktan sonra iç karışıklıklardan faydalanarak vergi ödemekten vazgeçen Kâbülistan'ın Türk hükümdarı Rutbîl'in (Zunbil) üzerine İbn Ebû Bekre'yi gönderdi. Rutbîl, Türk tarzı hilâl taktiğiyle İslâm ordusunu ülkenin içlerine çekip dönüş yollarını kestikten sonra âni bir hücumla hezimete uğrattı ve kılıçtan geçirdi (79/698). Haccâc, bu yenilginin intikamını almak için Kûfe ve Basra ordugâhlarından seçtirdiği 40.000 kişiden oluşan büyük bir ordu kurdu ve en iyi şekilde teçhiz etti; ayrıca askerlere ücretlerinin yanı sıra kazanacakları zafer için peşinen para verdi. Elbiselerinin göz alıcılığından dolayı tavus kuşlarına benzetilerek "cüyûşü't-tavâvîs" lakabı takılan bu askerlerin başına da İbnü'l-Eş'as'ı getirdi ve onu fethetmekle görevlendirdiği Sîstan'a müstakbel vali olarak tayin etti. 80 (699) yılında harekete geçen İbnü'l-Eş'as, arazinin dağlık olmasını dikkate alarak düzenli bir şekilde ilerlemeye başladı ve Rutbîl'in haraç verip karşılığında barış yapma teklifini geri çevirdi. Afganistan'ın büyük bir kısmını ele geçirdi ve zaptettiği şehir ve kalelere, Irak ile irtibatı sağlamak için birlikler yerleştirdi. Kış mevsimi yaklaşınca da bölgeyi tanımak ve haraç toplamak amacıyla harekâtı durdurarak durumu Haccâc'a bildirdi. Fakat Haccâc fetihleri sürdürmesini, aksi halde kumandayı kardeşi İshak'a bırakmasını

emreden bir mektup gönderdi. İbnü'l-Eş'as kumandanlarını toplayarak Haccâc'ın mektubunu okudu ve ne düşündüklerini sordu. Haccâc'ı sevmeyen Iraklı kumandanlar ise

uzak diyarlarda, kış şartları altında ve Rutbîl gibi bir düşman karşısında savaşa girmek yerine yurtlarına dönmeyi tercih ediyorlardı. Bunun üzerine İbnü'l-Eş'as Haccâc'ın emrine uymadı ve isyan bayrağı açtı. Ardından, girişeceği mücadelede arkadan vurulmamak için Rutbîl ile bir anlaşma yaptı; ayrıca Sîstan'ın önemli şehirlerinden Büst ve Zerenc'e birer vali tayin etti. 81 (700) yılında Irak'a doğru yola çıktığında ordusuna büyük sayıda katılmaların başlamasından cesaretlenen İbnü'l-Eş'as, Halife Abdülmelik'in Haccâc'dan ayrı tutulamayacağını anlayarak ona da isyan etti ve ordusundan kendi halifeliğine ve Suriyeliler'le sonuna kadar savaşılacağına dair biat aldı. Ayrıca isyanına dinî bir hareket süsü vererek mevâlîyi ve Emevî hilâfetinden memnun kalmayan bütün grupları etrafında topladı; iktidarın meşruiyetine inanmayan Iraklı âlimlerin de desteğini kazandı.

Haccâc'ın üzerine gönderdiği kuvvetleri bozguna uğratarak yoluna devam eden İbnü'l-Eş'as, Tüster yakınlarında bizzat kendisiyle karşılaştı (9 veya 10 Zilhicce 81 / 24 veya 25 Ocak 701) ve ilk mağlûbiyetini tadan Haccâc Basra'ya doğru çekilerek Zâviye'de karargâh kurdu. İbnü'l-Eş'as, hiçbir mukavemetle karşılaşmadan 29 Zilhicce'de (13 Şubat) Basra'ya girdiyse de 30 Muharrem 82'de (16 Mart 701) Zâviye'de yapılan çetin savaşta (Ma'reketüzzâviye) yenildi; fakat Basra'yı bırakmadı. Daha sonra isyanın asıl merkezi sayılan Kûfe'ye gitti ve halk tarafından hararetle karşılandı. Böylece Haccâc ile halife arasına girerek aralarındaki irtibatı kesmiş oldu. Bu durum karşısında Haccâc, Fırat'ı takip ederek Suriye ile kolayca irtibat sağlayabileceği Deyrülkurre'de karargâh kurdu. İbnü'l-Eş'as da Kûfe'den çıkarak Haccâc'ın birliklerinin karşısında Deyrülcemâcim'de müstahkem bir ordugâha yerleşti. İki ordu arasındaki küçük çarpışmalar 100 gün devam etti. Halife Abdülmelik, her gün yüzlerce kişinin âsilere katılması karşısında şaşkına dönmüştü ve bir taraftan Haccâc'a yardımcı kuvvetler gönderirken bir taraftan da Iraklılar'la anlaşmak için onlara Haccâc'ın azli dahil çeşitli vaad ve tekliflerde bulunuyordu; ancak bunların hiçbirinden sonuç alamadı. Fakat Cemâziyelâhir 82 (Temmuz 701) tarihinde cereyan eden Deyrülcemâcim Savaşı'nı korktuğunun aksine kuvvetleri daha az olduğu halde Haccâc kazandı (bk. DEYRÜLCEMÂCİM). İbnü'l-Eş'as'ın dağılan

birliklerinin büyük bir kısmı Basra'da Ubeydullah b. Abdurrahman el-Abşemî'nin kumandasında toplanmıştı. Oraya giden İbnü'l-Eş'as, fazla vakit geçirmeden Düceyl ırmağı sahilindeki Meskîn'e geçti ve burada, yeni katılan taraftarlarıyla birlikte Şâban 82 (Eylül 701) tarihinde peşinden gelen Haccâc ile yeniden karşılaştı. Ancak çok çetin geçen savaşta yine yenildi ve ordusu ağır kayıplar verdi. Askerlerinin mütecânis olmaması ve bir kısmının kendisine ihanet etmesi savaşın aleyhine sonuçlanmasına sebep oldu. Böylece Emevî iktidarını yıkma noktasına kadar gelen İbnü'l-Eş'as, artık Haccâc ile mücadele edemeyeceğini anlayarak doğuya kaçmak zorunda kaldı ve Rutbîl'e sığındı. Bu arada taraftarları Zerenc'de Ubeydullah b. Abdurrahman el-Abşemî ile Abdurrahman b. Abbas el-Hâşimî'nin idaresinde toplanarak onu geri çağırdılar. Davete uyan İbnü'l-Eş'as Suriyeli birliklerin yaklaşması üzerine tekrar Rutbîl'e sığındı. Ölümüyle ilgili farklı rivayetlerden en çok kabul göreni, Haccâc'ın çeşitli tehdit ve vaadleri karşısında Rutbîl tarafından Haccâc'ın adamlarından Umâre İbn Temîm'e teslim edildiği, bunun üzerine onun da yolda Ruhhac Kalesi'nden veya uçurumdan atladığı şeklindedir (Taberî, VI, 390; İbnü'l-Esîr, IV, 502).

İbnü'l-Eş'as ile Haccâc arasındaki münasebetler aslında iyi idi; hatta Haccâc oğlu Muhammed'i onun kız kardeşiyle evlendirmişti. İbnü'l-Eş'as'ın isyanının sebepleri üzerinde ileri sürülen fikirleri iki grupta ele almak mümkündür. Alfred von Kremer isyanı, Kûfe ve Basra mevâlîsinin hâkim sınıf Araplar'la hak ve hukuk bakımından eşit olmak, onlar gibi maaş defterlerine kaydedilmek ve cizyeden kurtulmak isteğiyle birleştirmiştir. Haccâc, Irak genel valiliğine getirilmeden önce bir bölge fethedildiği zaman sakinleri cizye vermek şartıyla eski dinlerinde kalabiliyor, İslâm'a girdiklerinde ise cizye ödemiyorlardı. Fakat mühtedilerin gittikçe çoğalması karşısında devlet gelirlerinin azalması üzerine Haccâc, Arap olmayan unsurdan (mevâlî) müslüman olsalar dahi cizye almayı sürdürdü. Bu uygulama büyük hoşnutsuzluklara ve Kremer'in görüşüne göre isyana yol açmıştır. Julius Wellhausen ise isyanın sebebini Suriye ile Irak arasındaki iktidar mücadelesine bağlamaktadır. Çünkü İbnü'l-Eş'as'ın ordusunda mevâlî kadar Araplar da bulunuyordu. İsyan, mevâlîden değil eyaletlerdeki askerlerin de katıldığı Kûfe ve Basra ordugâh şehirlerinden çıkmıştı ve isyanın lideri Arap Kinde kabilesinin reisiydi; ayrıca yanında çok sayıda Arap kabile reisi, âlim ve din adamı vardı. Ona

göre Arap aristokrasisi, devlet kudretinin mümessili olan Suriyeli halk tabakasının hâkimane ve tahkir edici tavrına karşı harekete geçmişti. Diğer bir ifadeyle isyan, Iraklılar'ın Haccâc'ın şahsında odaklanan Suriye boyunduruğunu atmak için giriştikleri bir teşebbüstü. Esasen Sıffîn Savaşı'ndan itibaren bu iki eyalet arasındaki rekabet devamlı huzursuzluklara sebep teşkil etmişti. Neticede isyanın mevâlînin Araplar'a karşı bir baş kaldırmasından ziyade, ikinci sınıf insan muamelesi gören ve devletten daha az atıyye alan Iraklı Araplar'ın Suriyeli Araplar'a karşı giriştikleri bir iktidar mücadelesi olduğu söylenebilir. Halife Abdülmelik'in İbnü'l-Eş'as'ın askerlerini isyandan vazgeçirmek amacıyla kendilerine Suriyeli askerlerle eşit muamele yapacağını vaad etmesi de bunu göstermektedir. İbnü'l-Eş'as'ın çok kibirli ve gururlu bir insan olması da isyanın sebepleri arasında sayılabilir; kibri kendine duyduğu güveni arttırmış, Sîstan valiliğine tayin edilmesi ve cüyûşü't-tavâvîsin başına getirilmesi de onu cesaretlendirmiştir.

BİBYLİOGRAFYA:

Halîfe b. Hayyât, Târîẖ (Ömerî), s. 279-290; Ya'kūbî, Târîẖ, II, 277-279, 310; Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 542, 580, 607; a.mlf., Ensâb, IV/B, s. 60; V, 229, 260, 262 vd.; Anonyme arabische Chronik (ed. W. Ahlwardt), Leipzig 1883, s. 308-310, 318-359; Taberî, Târîẖ (de Goeje), II, 231, 261, 733, 739, 740, 748-749, 826, 827, 930-939, 941, 951-955, 1042-1077, 1085-1111, 1118-1127, 1132-1139; ayrıca bk. İndeks; İbn Habîb en-Nîsâbûrî, ʿUḳalâʾü'l-mecânîn (nşr. Muhammed Saîd b. Besyûnî Zağlûl), Beyrut 1405/1985, s. 80-82; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, IV, 274, 373-374, 414-416, 454-456, 461-472, 478-485, 501-504; İbn Kesîr, el-Bidâye, IX, 53; L. Caetani, Chronographia islamica, Paris 1912, s. 970, 980 vd., 1026; Ahmed Zekî Safvet, Cemheretü resâʾili'l-ʿArab fî ʿuṣûri'l-ʿArabiyyeti'z-zâhire: el-ʿAṣrü'l-Ümevî, Beyrut, ts. (el-Mektebetü'l-ilmiyye), s. 185-196; J. Wellhausen, Arap Devleti ve Sukutu (trc. Fikret Işıltan), Ankara 1963, s. 109-118, 122; M. A. Shaban, Islamic History, Cambridge 1976, I, 107, 110-111; Redvan Sayed, Die Revolte des Ibn al-Aš'at und die Koranleser, ein Beitrag zur Religions und Sozial geschichte der früben Umayyadenzeit, Freiburg 1977; Muhammed Mahmûd Kındîl, S̱evretü İbni'l-Eşʿas̱ bi'l-meşrıḳı'l-İslamî ve es̱erühâ ʿale'l-ẖilâfeti'l-Ümeviyye, Kahire 1987; Muhammed Câsim Hammâdî el-Meşhedânî, "Ḥareketü ʿAbdirraḥmân b.

Muḥammed b. el-Eşʿaş”, el-Müverriḫu’l-ʿArabî, XXVIII, Bağdad 1986, s. 75-86; Muhammed al-Faruque, “The Revolt of Abd al-Rahman Ibn al-Ash’aht its Nature and Causes”, IS, XXV (1986), s. 289-304; Abdülmecîd Ebü’l-Fütûh Muhammed Bedevî, “Ṣafaḥât min târîḫi’l-muʿârıża fi’l-ʿaṣri’l-Ümevî şevretü ʿAbdirraḥmân b. el-Eşʿaş”, Devriyyetü Külliyyeti’l-âdâb, IX (1989), s. 157-186; M. Seligsohn, “Abdurrahman”, İA, I, 51; L. Veccia Vaglieri, “Ibn al-Ashʿath”, EI^2 (İng.), III, 715-719; Abdülkerîm Gülşenî, “İbn Eşʿaş”, DMBİ, III, 16-23.

Hakkı Dursun Yıldız

İBNÜ'l-EŞTERKÛNÎ

(bk. EŞTERKÛNÎ).

İBNÜ’l-EZRAK el-FÂRİKĪ

(ابن الأزرق الفارقي)

Ahmed b. Yûsuf b. Alî b. el-Ezrak el-Fârikī (ö. 577/1181’den sonra)

TârîÅu Meyyâfâriḳīn ve Âmid adlı eseriyle tanınan Artuklu tarihçisi.

Kendi ifadesine göre 510 yılı Şevvalinde (Şubat 1117) Meyyâfârikīn’de (Silvan) doğdu; köklü bir aileden geldiği anlaşılmaktadır. Eserinde ailesi, çocukluk yılları ve milliyeti hakkında bilgi vermemiştir. Ancak dedesinin Hasankeyf’te (Hısnıkeyfâ) bazı idarî görevlerde ve Diyarbekir valiliğinde bulunduğunu, ayrıca Sultan Melikşah’a gönderilen bir heyette yer aldığını yazmaktadır. Artuklular’ın Mardin kolunun kurucusu Necmeddin İlgazi döneminde doğan, onun halefleri Timurtaş Necmeddin Alpı ve II. Kutbüddin İlgazi dönemlerinde yaşayan İbnü’l-Ezrak kronolojik düzen içinde tertiplediği eserinde Irak, Suriye ve Doğu Anadolu’nun çeşitli şehirlerine yaptığı gezileri, bulunduğu görevleri, tanıştığı halife, sultan, emîr, vezir, kadı gibi önemli kişileri, gördüğü tarihî binaları ve şahit olduğu hadiseleri ayrıntılı biçimde anlatmış, bu arada hayatıyla ilgili bilgiler de vermiştir; hakkında bilinenlerin hemen tamamı kendi yazdıklarından ibarettir.

İbnü’l-Ezrak, 529 (1134-35) yılında çalışmak için Meyyâfârikīn’den Mardin’e gitti ve ilk defa Timurtaş’ın idaresinde görev aldı. 531’de (1136) el-Cezîre ve Nusaybin’e gitti; Nusaybin’de Atabeg İmâdüddin Zengî’yi gördüğünü ve orada birkaç gün kaldıktan sonra Meyyâfârikīn’e döndüğünü söyler. 533’ün (1139) sonlarına doğru bulunduğu Âmid’den Bağdat’a doğru yola çıktı ve birkaç ayda şehre ulaştı. Orada kaldığı altı ay içerisinde vezirliğe getirilen Hâce İzzülmülk’ün Halife Muktefî-Liemrillâh’a biatı ve Sultan Mes‘ûd b. Muhammed Tapar’ın Halife Muktefî’nin kızı, halifenin de sultanın kız kardeşiyle evlenme törenlerine katıldı. Bu altı aylık sürede Ebü’l-Muzaffer İbnü’ş-Şehrezûrî el-Attâr, Mevhûb b. Ahmed el-Cevâlîkī ve Şeyh Abdülvehhâb Enmâtî gibi hocaların Kur’an, hadis, fıkıh, ferâiz, nahiv ve edebiyat derslerine devam etti; ayrıca Kutbüddin el-Abbâd’ın vaazlarını

dinledi ve ondan çok faydalandı. Bu arada şehirdeki tarihî yapıları dolaştı ve Selmân-ı Fârisî'nin kabrini ziyaret için Medâin'e gitti. İbnü'l-Ezrak'ın Bağdat'ta geçirdiği bu günler tarihî hadiselerin sebeplerini araştırması bakımından da çok yararlı olmuştur. Abbâsî halifelerinin fırsat yakaladıkça Selçuklu sultanlarına karşı mücadeleye girmeleri, halkı ve İslâm dünyasını huzursuz eden en önemli olaylardan biriydi ve beş yıl kadar önce Halife Müsterşid-Billâh'ın Sultan Mes'ûd'a karşı başlattığı hareketin kötü sonuçları henüz hâfızalardan silinmiş değildi. Bir tarihçi olarak olayın iç yüzünü araştırmak isteyen İbnü'l-Ezrak bu konuda, halifenin meclisinde bulunan ve savaşa da katılan Saîd Müeyyedüddin İbnü'l-Enbârî ile görüştü ve ondan halifenin sultana karşı başlattığı hareketin sebebi hakkında ayrıntılı bilgi aldı. Böylece o dönemin haberlerini, olayları gören ve bizzat yaşayan kimselerin ağzından aktarmak suretiyle kitabında daha sağlıklı bilgiler vermiştir.

Bağdat'tan Meyyâfârikīn'e dönen İbnü'l-Ezrak daha sonra Âmid'de, Musul'da ve Timurtaş'ın kardeşi Şemsüddevle Süleyman'ın ölümü üzerine Meyyâfârikīn'i idaresine aldığı sırada (538/1143-44) Mardin'de bulundu. 543 (1148-49) yılında Meyyâfârikīn dışındaki vakıfların müfettişlik görevini yürütmekteydi. Atabeg Seyfeddin Gazi'nin ölümü üzerine (ö. 544/1149) Kādılkudât Kemâleddin eş-Şehrezûrî ve kardeşi Tâceddin'in, Atabeg İmâdüddin Zengî'nin oğlu Kutbüddin Mevdûd tarafından hapisten kurtarılma törenine şahit oldu. Daha sonra Kādılkudât Kemâleddin'e Ca'ber Kalesi kuşatmasında Atabeg İmâdüddin Zengî'nin nasıl şehid edildiğini sormuş ve anlattıklarını onun ağzından aktararak yazmıştır. Aynı yılın sonlarına doğru Timurtaş'ın Dârâ kuşatmasında hazır bulundu ve şehir düşünceye kadar onun karargâhında kaldı. 546'da (1151) Musul'dan Ahlat yoluyla Mardin'e döndü ve aynı yıl içinde ikinci defa Bağdat'a gitti. Ardından Meyyâfârikīn'e doğru yola çıktıysa da Tikrît'e geldiğinde sultanın ölüm haberini aldı ve oradan Musul'a geçti.

İbnü'l-Ezrak 548 (1153) yılında Tiflis seyahatine çıktı ve uzun bir süre Gürcü-Abhaz Kralı Dimitri'nin sarayında kaldı; ayrıca onun yetmiş günlük bir gezisine de katıldı. Eserinde Kral Dimitri'nin Tiflis'te oturan müslümanlara tanıdığı imkânları, kendi adlarına para basma, sultan ve halife adlarına hutbe okutma gibi isteklerini kabul ettiğini, semtlerinde domuz kesilip satılmasını yasakladığını anlatır ve onların bu gayri müslim

hükümdardan gördükleri saygıyı Bağdat'ta bile bulamayacaklarını belirtir. Ayrıca kralın iyiliklerinden söz ederken onun bir cuma günü camiye geldiğini ve hayrat olarak 200 dinar verdiğini söyler. İbnü'l-Ezrak, Gürcistan ziyaretinden sonra 13 Cemâziyelevvel 549'da (26 Temmuz 1154) Ahlat'a, orada birkaç gün kaldıktan sonra da Erciş, Bargiri, Nîşâbur, Hoy, Merend, Tebriz ve Zencan güzergâhıyla Rey'e gitti; ancak gezisi uzun sürmedi ve Ali b. Hamza el-Kisâî ile Ebû Hanîfe'nin öğrencisi Muhammed b. Hasan'ın türbelerini ziyaret ettikten sonra aynı yoldan Meyyâfârikīn'e döndü.

558'de (1163) Irak Selçuklu Sultanı Arslanşah'ın kumandasındaki birleşik Türk güçlerinin Gürcüler'i yenmesi üzerine Ahlat'a giden İbnü'l-Ezrak 300 öküz kurban edilerek kutlanan zafer şöleninde hazır bulunmuş ve eserinde bu töreni anlatmıştır. Dört yıl sonra Meyyâfârikīn'deki vakıfların müfettişliğine tayin edildi; er-tesi yıl da Urfa, Menbic, Halep, Hama, Humus yoluyla Dımaşk'a giderek Kādılkudât Kemâleddin eş-Şehrezûrî ile görüştü ve oradaki vakıfların nâzırlığına getirildi. Dımaşk'ta bulunduğu sırada 22 Şevval 565 (9 Temmuz 1170) tarihinde meydana gelen büyük depreme şahit oldu. Eserinde bu deprem hakkında ayrıntılı bilgi vermiştir. 568'de (1172-73) üçüncü defa Bağdat'ta bulunan İbnü'l-Ezrak, 571 (1175-76) yılında birleşik Türk güçlerinin Gürcüler'e karşı kazandığı ikinci zafer üzerine tekrar Ahlat'a gitti. Vezir Muvaffak'ın ölümünden dolayı II. Sökmen'in büyük bir yas tuttuğunu, hatta bu sebeple şehrin pazarlarını üç gün kapattığını yazmıştır. Ahlat ziyareti İbnü'l-Ezrak'ın eserinde zikrettiği son yolculuğudur. Kitabın baş ve son kısımlarının bulunmaması, 572 (1176-77) yılına kadar getirdiği hadiselerin gerisinin olup olmadığı hakkında ve dolayısıyla müellifin vefat tarihini tesbit hususunda güçlük çıkarmaktadır. Ancak Dublin Chester Beatty Library'deki Gazzâlî'nin bir İḥyâʾü ʿulûmi'd-dîn yazmasının sonuna bizzat İbnü'l-Ezrak tarafından düşülen bir notta eseri iki defa okuduğu, bunlardan ikincisinde kendisi için bir nüsha kopya ettiği ve bunun yazımını 26 Safer 577 (11 Temmuz 1181) günü tamamladığı belirtilmekte, böylece bu bilgiden

söz konusu tarihten sonra öldüğü anlaşılmaktadır.

İbnü'l-Ezrak'ın Târîḫu Meyyâriḳīn ve Âmid (Târîḫu'l-Fâriḳī) adlı eserinin British Museum'da iki nüshası bulunmakta, 560 (1164-65) ve 572 (1176-

77) tarihlerini taşıyan bu nüshalardan (Or., nr. 6310; Or., nr. 5803) ikincisinin daha ayrıntılı olduğu görülmektedir. Ayrıntılı nüshadan anlaşıldığına göre İbnü'l-Ezrak eserini üç ciltte tamamlamış, ancak I ve II. ciltler günümüze ulaşmamıştır. Bunların varlığını müellifin yer yer yaptığı atıflar ortaya koymakta, ayrıca bu atıflardan I. cildin yaratılıştan İslâmiyet'in zuhuruna kadar olan zamanı, II. cildin Asr-ı saâdet'i kapsadığı öğrenilmektedir. Halen mevcut III. cilt Hulefâ-yi Râşidîn dönemiyle müellifin yaşadığı yıllar arasını içine almaktadır. İbnü'l-Ezrak, eserini hazırlarken Artuklular dönemine kadar olan devre için adlarını saydığı çeşitli eserlerden yararlanmış ve bütün bilgileri mutlaka bir kaynağa dayandırdığını belirtmiştir. Ancak tarih, coğrafya, hadis ve tefsir kitaplarından oluşan bu kaynaklardan faydalanırken onları olduğu gibi iktibas etmemiş, aldığı bilgileri kendi üslûbu içerisinde vermiştir. Kaynakları arasında Ahmed b. Ebû Tâhir Tayfûr'un Târîḫu Baġdâd'ı, Ali b. Muhammed eş-Şimşâtî'nin Kitâbü'l-Mevṣıl'i, Ebû Bekir es-Sûlî'nin Kitâbü'l-Evrâḳ'ı, Garsünni'me'nin ʿUyûnü't-tevârîḫ'i, İbn Kuteybe'nin ʿUyûnü'l-aḫbâr ve Kitâbü'l-Maʿârif'i, İbn Şecere'nin Târîḫ'i, Dîneverî'nin el-Ahbârü'ṭ-ṭıvâl'i, Belâzürî'nin Fütûḥu'l-büldân'ı, Ebü'l-Ferec el-İsfahânî'nin Kitâbü'l-Eġānî'si ve İbn Hurdâzbih'in Kitâbü'l-Mesâlik ve'l-memâlik'i önemli yer tutmaktadır. Artuklular dönemini ise güncel belgelere, şahsî müşahedelerine ve hadiselere bizzat şahit olan kişilerin ifadelerine dayanarak yazmıştır. Bu arada doğum yeri olan Meyyâfârikīn'in kuruluşu ve adının kökeni konularını, oradaki eski kraliyet kilisesinde bulunan Süryânîce et-Teşʿîs̱ adlı bir kitaptan aldığını ve bir hıristiyanın onu kendisi için Arapça'ya çevirdiğini ifade eder. İbnü'l-Ezrak, kendisinden önceki yıllara ait olayları diğer tarihçilere göre çok kısa anlatmıştır. Ancak bu durum kitabın temel kaynak olma özelliğini etkilememektedir; çünkü mufassal tarihlerde bulunmayan ve tarihî açıdan büyük önem taşıyan birçok olay yalnız onda yer almaktadır.

Mardin ve Meyyâfârikīn'de hüküm süren Artuklular için tek orijinal kaynak olan eser el-Cezîre, Selçuklu ve Haçlı tarihleri üzerine çalışan araştırmacıların mutlaka başvurmaları gereken ana kaynaklardan biridir. İlgazi ve Timurtaş devrini tasvir ederken anlattığı Doğu Anadolu'da Türkmen gücünün yükselişi İran ve Irak'ta Selçuklular'ın genişlemesine ışık tutar. Haçlı dönemi tarihçilerine İlgazi, İmâdüddin Zengî ve Nûreddin Mahmud Zengî devirleri için önemli bilgiler verir. Ayrıca Müsterşid-Billâh,

Râşid-Billâh ve Muktefî-Liemrillâh dönemleri Abbâsî-Selçuklu ilişkileri açısından da dikkate değer açıklamalarda bulunur. Bu kitabıyla İbnü'l-Ezrak, Azîmî ve İbnü'l-Kalânisî ile VII-VIII. (XIII-XIV.) yüzyıl tarihçileri arasında bir köprü vazifesi görmüştür. Eser daha sonra yazılmış kitaplarla karşılaştırıldığında birçok müellifin -bazıları adını zikretmeksizin-ondan önemli ölçüde yararlandığı ve iktibaslar yaptığı görülür; İbn Hallikân, Sıbt İbnü'l-Cevzî, İzzeddin İbn Şeddâd, İbn Vâsıl, Nâsırüddin İbnü'l-Furât, İbn Tağrîberdî, İzzeddin İbnü'l-Esîr ve Yâkūt el-Hamevî bunların başlıcalarıdır. Ancak kitap, tarih ilmi açısından büyük bir değer taşımakla birlikte kaleme alındığı dil açısından tenkitlere mâruz kalmıştır. Çünkü bölgede konuşulan Türkçe ve Kürtçe'nin etkisinde kalmış halk Arapça'sı ile yazılmıştır ve ayrıca çeşitli gramer hataları içermektedir.

Eserin varlığını ilim âlemine ilk duyuran Ferdinand Wüstenfeld'dir (Die Geschichtschreiber der Araber und ihre Werke, Göttingen 1882, s. 89, dipnot 256). Daha sonra kitabın Mervânîler'le ilgili bölümünü Henry Frederick Amedroz İngilizce'ye çevirmiş (JRAS [1903], s. 123-154), Bedevî Abdüllatîf Avad Târîẖu'l-Fâriḳī adıyla yayımlamış (Kahire 1959) ve Mehmet Emin Bozarslan da Mervânî Kürtleri Tarihi adıyla Türkçe'ye çevirmiştir (İstanbul 1985). Ahmet Savran, Artuklular'la ilgili bölümü A Critical Edition of the Artukid Section in Târîkh Meyyâfârıkīn wa Âmid adıyla (Erzurum 1987), Carole Hillenbrand da aynı bölümün İlgazi ve Timurtaş dönemleriyle ilgili kısmını İngilizce tercümesiyle birlikte A Muslim Principality in Crusader Times adı altında (İstanbul 1990) yayımlamıştır. Azerbaycan tarihiyle ilgili kısımlar ise Azerbaycan İlimler Akademisi Tarih Enstitüsü tarafından Rusça'ya çevrilmiştir ("Iz Istori'i Mayyafarikina", Trudi Instituta Istori'i Akademii Nauk Azerb. SSR, sy. 2 [Bakü 1957]). Şâkir Mustafa kitabın tamamını neşre hazırladığını söylemektedir (et-Târîẖu'l-ʿArabî ve'l-müʾerriẖûn, II, 130).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Ezrak el-Fârikī, Târîẖu Meyyâfâriḳīn (nşr. Bedevî Abdüllatîf Avad), Kahire 1959, neşredenin girişi, s. 1-47; a.e. (nşr. Ahmet Savran), Erzurum

1987, neşredenin girişi, s. 51-80; İbnü'l-Kalânisî, Târîḫu Dımaşḳ (Amedroz) , s. 8; İbn Hallikân, Vefeyât, I, bk. İndeks; Brockelmann, GAL Suppl., I, 569-570; Cl. Cahen, La Syrie du nord à l'époque des croisades et la Principauté Franque d'Antioche, Paris 1940, s. 46-47; N. Elisséef, Nūr ad-Dīn un grand prince musulman de Syrie au temps des croisades (511-569/1118-1174), Damas 1967, I, 18-20; Şâkir Mustafa, et-Târîḫu'l-ʿArabî ve'l-müʾerriḫûn, Beyrut 1979, II, 130; İmâdüddin Halîl, el-ʿİmârâtü'l-Artuḳıyye fi'l-Cezîre ve'ş-Şâm, Beyrut 1400/1980, s. 27; C. Hillenbrand, A Muslim Principality in Crusader Times, The Early Artuquid State, İstanbul 1990, s. 1-25; a.mlf., "Some Medieval Islamic Approaches to Source Material, The Evidence of a 12th Century Chronicle", Oriens, XXVII-XXVIII (1981), s. 197-225; Ali Sevim, "Târihu Meyyâfârikîn ve Âmid'in Yayını Münasebetiyle", TTK Bildiriler, VI (1967), s. 172-192; Ahmet Savran, "General Informationon Two Manuscripts of Târikh Mayyâfâriqîn wa Âmid", DDl., II (1977), s. 245-256; a.mlf., "İbnü'l-Ezrak, Hayatı, Eserleri ve Kaynakları", EFAD, sy. 8 (1978), s. 95-107; a.mlf., "İbnü'l-Azrak'a Göre Artuklular'ın Soy Kütüğü", a.e., sy. 13 (1985), s. 321-334; Chase F. Robinson, "Ibn al-Azraq, his Ta'rīkh Mayyāfāriqīn and Early Islam", JRAS, VI/1 (1996), s. 7-27; Mecdüddin Keyvânî, "İbn Ezrak", DMBİ, II, 722-726.

Ahmet Savran

İBNÜ’l-EZRAK el-GIRNÂTÎ

(ابن الأزرق الغرناطي)

Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Esbahî el-Mâlekī el-Gırnâtî (ö. 896/1491)

Bedâ᾽iu’s-silk adlı siyasete dair eseriyle tanınan Mâlikî fakihi.

832 (1429) yılında Mâleka’da (Malaga) doğdu. Ailesi hakkında bilgi bulunmadığı gibi ailesinin ve kendisinin Ezrak veya İbnü’l-Ezrak lakabını niçin aldığı da bilinmemektedir. İbnü’l-Ezrak Mâleka’da yetişti. Kur’an’ı ezberledikten sonra Muhammed b. Ebû Bekir b. Manzûr, Muhammed b. Ebû Tâhir el-Fihrî gibi hocalardan kıraat, Arapça, fıkıh, ferâiz ve hesap öğrendi. Ardından Gırnata’ya (Granada) giderek müftü İbrâhim b. Ahmed b. Fütûh, Kādılcemâa Ebû Yahyâ İbn Âsım, Muhammed b. Yûsuf el-Mevvâk, Muhammed b. Zekeriyyâ b. Cübeyr el-Yahsubî gibi âlimlerden nahiv, edebiyat, fıkıh, kelâm, fıkıh usulü ve mantık dersleri aldı. Daha sonra Fas, Tilimsân ve Tunus’a geçerek birçok hocadan faydalandı.

Tahsilini tamamlayıp Mâleka’ya dönen İbnü’l-Ezrak, Nasrîler Devleti Sultanı

Müstaîn-Billâh Sa‘d b. Ali b. Yûsuf’un döneminde (1453-1464) Garbî Mâleka’ya kadı tayin edildi. Müstaîn-Billâh’ın ardından tahta geçen oğulları zamanında Mâleka ve Vâdîâş (Guadix) kadılığına getirildi. Bir süre sonra tekrar Mâleka kadılığına tayin edildiyse de bu görevinde fazla kalmayarak Sultan Ebü’l-Hasan tarafından Gırnata’ya kādılcemâa olarak gönderildi. Gırnata’ya gidince, uzun bir süreden beri devam eden iç çatışmaların müslümanların Endülüs’teki hâkimiyetini sona erdireceği kaygısıyla Kuzey Afrika ve diğer müslüman memleketlerindeki sultanlara mektuplar göndererek onları Endülüs müslümanlarına yardıma çağırdı. Kaynaklar, bu mektupları yazdığı dönemde İbnü’l-Ezrak’ın sarayda resmî bir görevinin olup olmadığı konusunda bilgi vermemekle birlikte eserinde saray teşrifatı içerisinde muhtelif makamların vazifeleriyle ilgili verdiği

ayrıntılı mâlumat, onun kâtip (vezir) olarak görev yapmış ve mektuplarını bu sıfatla yazmış olması ihtimalini güçlendirmektedir (Bedâʾiʿu's-silk, neşredenin girişi, I, 9-10). İbnü'l-Ezrak'ın, Sultan Ebü'l-Hasan zamanında ortaya çıkan taht kavgasında oğluna karşı Ebü'l-Hasan'ı destekleyerek ona bir tür biat kampanyası başlatıp bazı âlimlerle birlikte bir fetva hazırlaması da devlet katındaki itibarını göstermektedir.

İbnü'l-Ezrak bir süre sonra Gırnata'yı terkederek önce Fas'a, ardından Tilimsân'a gitti. Kaynaklarda Gırnata'yı terketmesinin sebebi zikredilmemekle birlikte, Endülüs'ün artık kendi başına ayakta duracak gücünü yitirdiğini ve her an düşme tehlikesiyle karşı karşıya olduğunu görüp yardım istemek amacıyla şehirden ayrılmış olması kuvvetle muhtemeldir. Nitekim Fas'a gittikten sonra orada da devam eden iktidar kavgalarından dolayı bir destek bulamayacağını anlayınca Tilimsân'a geçerek Hafsî Hükümdarı Ebû Amr Osman b. Muhammed b. Ebû Fâris'ten yardım talep etmiştir (Sehâvî, IX, 21). Ebû Amr'ın ertesi yıl vefatı üzerine Tunus'ta iç karışıklıklar çıkınca buradan da ayrılan İbnü'l-Ezrak, Mısır'a gidip Sultan Kayıtbay'dan yardım istemiş, ancak Kayıtbay, Osmanlılar'la arasındaki problemleri gerekçe göstererek onun arzusunu yerine getirmemiştir (Makkarî, Nefhu'ṭ-ṭîb, II, 702; Harvey, s. 267). Bunun üzerine 895 (1490) yılında hacca giden İbnü'l-Ezrak Medine'de dört ay, Mekke'de iki ay kaldıktan sonra Kahire'ye döndü ve Kayıtbay'dan Endülüs'ün kurtarılması için tekrar yardım istedi. Sultan yine bu arzusunu yerine getirmedi ve onu Kudüs kadılığına tayin etti. İbnü'l-Ezrak, 17 Şevval 896'da (23 Ağustos 1491) başladığı bu görevinde iken 17 Zilhicce 896'da (21 Ekim 1491) vefat etti. Bir yıl sonra da Gırnata düştü. İbnü'l-Kādî'nin 870 (1465-66) olarak verdiği ölüm tarihi yanlıştır. İbnü'l-Ezrak'ın yetiştirdiği talebeler arasında Ebû Abdullah Muhammed b. Haddâd el-Vâdîâşî ve Hâfız Ebû Caʻfer Ahmed b. Dâvûd el-Belevî gibi âlimler bulunmaktadır. Özellikle Vâdîâşî onun eserlerinin yayılmasında önemli rol oynamıştır.

İbnü'l-Ezrak, Endülüs'teki son müslüman devleti olan Nasrîler'in son yıllarında yaşamıştır. İktidar kavgaları ve toplumda görülen ahlâkî zaaflar neticesinde hıristiyanların eline geçme tehlikesiyle karşı karşıya gelen Endülüs'ün kurtarılması, İbnü'l-Ezrak'ın hem faaliyetlerinin hem de düşüncesinin mihverini teşkil etmiştir. Gırnata'da bulunduğu dönemde

müslüman devletleriyle ilişki kurup Endülüs'e destek araması onun hayatında önemli bir yere sahip olduğu gibi Bedâʾiʿu's-silk adlı eserini de Endülüs'ü içtimaî ve siyasî bir ıslah projesiyle kurtarma gayretinin bir parçası olarak yazmıştır.

İbn Haldûn'un Muḳaddime'sinin ihtisarı ve şerhi mahiyetindeki Bedâʾiʿu's-silk'te İbnü'l-Ezrak'ın bazı konulara siyaset felsefesiyle meşgul olan kendisinden önceki âlimlere göre daha fazla vurgu yapmış olması, onun içinde bulunduğu şartların doğrudan bir neticesi olarak görülebilir. İbnü'l-Ezrak'ın hilâfeti ve imâmeti aklî değil aslı itibariyle şer'î bir vazife sayması (Bedâʾiʿu's-silk, I, 69-71), halife ve imama itaati dinî vecîbelerin asıllarından olan en büyük asıl olarak kabul etmesi (a.g.e., I, 77), imam zalim de olsa ona itaatin gerekli olduğunu belirtmesi, imamlara isyanın milletin yıkımı olduğunu söylemesi (a.g.e., I, 78) gibi hususlar, kendi döneminde karşı karşıya bulunulan yok olma tehlikesiyle bağlantılı olarak düşünüldüğünde daha açık bir şekilde anlaşılabilir. İbnü'l-Ezrak'ı İbn Haldûn'a ve onun üzerinden siyaset nazariyesine yönelten en önemli etken, yönetimin ıslahıyla Endülüslü müslümanları yeniden kendi ayakları üzerinde durur hale getirmeyi amaçlamış olmasıdır (a.g.e., I, 46). Toplumun salâhının yönetimin salâhına bağlı olduğunu belirten İbnü'l-Ezrak'ın, olup biteni kendi zorunlulukları içerisinde tasvir etmeye çalışan İbn Haldûn'dan ayrıldığı en önemli husus, olanı dikkate alarak veya olana dayanarak olması gereken hakkında konuşmasıdır.

Müellife göre siyasî bir otorite olmadan din toplum içinde varlığını sürdüremez; bundan dolayı İslâmî ilkeleri kendisine şiar edinmiş siyasî otoritenin yönetilenler tarafından itaatle güçlendirilmesi, buna karşılık yönetimin de temel ahlâkî ilkelere ve İslâmî kurallara uyarak yönetilenler gözünde meşruiyetini muhafaza etmesi gerekir. İbnü'l-Ezrak, yöneticilerle yönetilenler arasındaki ilişkiyi bütün zamanlar için geçerli olarak kabul ettiği, "Siz nasılsanız öylece idare edilirsiniz" ilkesiyle açıklar. Bu ilkeyi Turtûşî'nin, "Başınıza gelen memurlar sizin amellerinizdir; nasılsanız öyle idare edilirsiniz" şeklinde ifade ettiğini (Sirâcü'l-mülûk, II, 467) belirterek insanların ahlâkî durumları ile yönetim şekli arasında esaslı bir ilişki olduğunu, bir toplumun ahlâkî durumunun kendisinin nasıl yönetileceğini de belirlediğini söyler (Bedâʾiʿu's-silk, I, 79). Bundan dolayı İbnü'l-Ezrak'ın siyaset nazariyesi ahlâk esaslıdır. Onun nazariyesinde asabiyet gibi

güce dayanan unsurlara veya vezirlik, hâciblik gibi formel kurumlara dünyevî iktidarın şeklî unsurları olarak yer verilir. Bunların muhtevasını belirleyen ahlâkî ölçülere riayet, hem mülkün ortaya çıkışı hem de muhafazası için zorunlu ilkeler olarak görülmektedir. Bu husus bir taraftan insanın yaratılış gayesiyle örtüşmekte, diğer taraftan dünyevî iktidar da bu amaca uyduğu ölçüde başarılı olabilmektedir (a.g.e., II, 379). Dolayısıyla İbnü'l-Ezrak burada hem amaç hem de üslûp olarak İbn Haldûn'dan ayrılmaktadır. Amaç olarak ahlâk esaslı bir siyaset nazariyesi ortaya koyarken üslûp olarak da tamamen olması gereken hakkında konuşmaktadır. Onun ahlâkla ilgili açıklamalarında sık sık iktibasta bulunduğu eser Gazzâlî'nin İḥyâʾü ʿulûmi'd-dîn'i olmakla birlikte (a.g.e., II, 380, 385, 386, 393, 395, 396) Turtûşî ve Şâtıbî'den de çokça alıntı yapmaktadır. İbnü'l-Ezrak'ın söz konusu ettiği siyaset ahlâkı her ne kadar fertlerin yönetimde tâbi olmaları gereken kuralları ifade etse de bu kurallar, fertlerin ötesinde unsurların işleyişinde rol alanların ortaklaşa uyacakları kuralları kapsadığı için bir "müessese ahlâkı"dır.

İbnü'l-Ezrak'ın XIX. yüzyıla kadar başkalarını ne ölçüde etkilediği bilinmemektedir. Eserleri ve düşüncesiyle ilgilenen âlim ve düşünürler arasında tesbit edilebilenlerin daha çok XIX. yüzyılda yaşamış olması, onun "keşfedilerek" aktüel hale gelmesini sağlayan şartların özellikle bu yüzyılda ortaya çıkmasıyla ilgili görünmektedir. Bu düşünürler arasında Gālî b. Muhammed el-Hasenî el-Umrânî, Muhammed b. Muhammed el-Allâf es-Süfyânî, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Hâşimî b. Sâlih el-Gālibî el-İdrîsî

ve Ali Sâmî en-Neşşâr tarafından ikinci İbn Haldûn olarak nitelendirilen Ebû Osman Saîd b. Abdullah el-Halifî el-Muhammedî bulunmaktadır (Bedâʾiʿu's-silk, neşredenin girişi, I, 26-27; Hamed el-Menûnî, I, 336-341, 355-357). Bunların bir kısmı, Fas Sultanı IV. Muhammed'in ordunun ıslahının meşruiyetiyle ilgili soru yönelttiği on âlim arasında yer almaktadır.

Eserleri. 1. Bedâʾiʿu's-silk fî ṭabâʾiʿi'l-mülk. İki mukaddime, dört bölüm (kitab) ve bir hâtimeden oluşur (nşr. Muhammed b. Abdülkerîm, I-II, Tunus 1397/1977; nşr. Ali Sâmî en-Neşşâr, I-II, Bağdad 1397-1398/1977-1978). Eserin mukaddimesiyle ilk iki bölümünde ağırlıklı olarak İbn Haldûn'un kitabının özetlendiği dikkat çekerken son iki bölümü Muḳaddime'nin çok az zikredildiği, buna karşılık başka eserlerden iktibaslarla geliştirilen

önemli bir siyaset ahlâkı metni mahiyetindedir. İbn Haldûn'un Muḳaddime'sindeki düşünceler ve telif düzeninin esas alındığı eserin önemli özelliklerinden biri İbn Haldûn'un ilk bakışta sistematik gözükmeyen konu, delil ve misallerini maddeler halinde zikrederek daha sistematik bir şekle getirmesi, bir diğer özelliği de bilhassa siyaset ve devlet konusunda İbn Haldûn'un eserinde yer alan, ancak onun tarafından açıkça belirtilmeyen bazı düşüncelerin yapılan iktibaslarla İbn Haldûn öncesinde yaşamış düşünürler tarafından ifade edildiğini göstermesidir (Bedâʾiʿu's-silk, neşredenin girişi, I, 20-21; Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî, s. 324; Makkarî, Nefḥu'ṭ-ṭîb, II, 699). İbnü'l-Ezrak'ın eserinde takip ettiği usul, İbn Haldûn'un Muḳaddime'sinde mevcut esasları "mesele" adı altında verdikten sonra bu kuralların pratikteki örneklerini zikretmektir. Böylece her ne kadar kendisi bir "umran" nazariyesi ortaya koymuyorsa da İbn Haldûn'a ait nazariyeyi benimseyerek onu belki eğitimde kullanılabilecek bir şekle sokmaya çalışmakta, umran ilmini aynı zamanda öğretilebilir hale getirmeyi hedeflemiş görünmektedir. Ancak İbnü'l-Ezrak ile İbn Haldûn arasındaki en önemli fark ilgilerinin odaklandığı asıl meselede ortaya çıkmakta, ikincisinde mesele bir bütün olarak tarihî-içtimaî varlık alanının incelenmesi iken birincisinde asıl itibariyle devlet ve siyaset, tarihî-içtimaî varlık alanının önemli bir görünüşü olarak söz konusu edilmektedir. Bundan dolayı İbnü'l-Ezrak, İbn Haldûn'u yeni ve başka örneklerle açıklayan bir kişi olarak kabul edilebilir (meselâ bk. Bedâʾiʿu's-silk, I, 111-156). Müellifin Muḳaddime'den başka faydalandığı başlıca eserler arasında Turtûşî'nin Sirâcü'l-mülûk'ü, İbn Rıdvân'ın eş-Şühübü'l-lâmiʿa fi's-siyâseti'n-nâfiʿa'sı, Gazzâlî'nin İḥyâʾü ʿulûmi'd-dîn'i, Mâverdî'nin el-Aḥkâmü's-sulṭâniyye'si, İbn Hazm'ın Kitâbü's-Siyâse'si, İbnü'l-Ekfânî'nin İrşâdü'l-ḳāṣıd'ı ve Şâtıbî'nin el-Muvâfaḳāt'ı zikredilebilir (diğer eserler için bk. Ali Sâmî en-Neşşâr, II, 485-512). 2. Ravżatü'l-aʿlâm bi-menzileti'l-ʿArabiyye min ʿulûmi'l-İslâm. İbnü'l-Ezrak'ın Bedâʾiʿu's-silk'ten önce telif ettiği, Endülüs'te yaygın olan rivayet ve hikâyeleri derlediği bu kitap Ebû Hanîfe ed-Dîneverî (el-Aḫbârü'ṭ-ṭıvâl) ve İbn Abdürabbih (el-ʿİḳdü'l-ferîd) gibi müelliflerin eserlerinin bir benzeri olup (Bedâʾiʿu's-silk, neşredenin girişi, I, 19) Makkarî bundan eşsiz bir eser olarak söz eder. Ali Sâmî en-Neşşâr, Muhammed b. Abbas el-Kabbâc ile birlikte kitabı neşre hazırladıklarını ifade etmekteyse de (a.g.e., I, 16, 19) neşrin gerçekleşip gerçekleşmediği bilinmemektedir. 3. Şifâʾü'l-ġalîl fî şerḥi Muḫtaṣari'ş-Şeyḫ Ḫalîl. Halîl b. İshak el-Cündî'nin Mâlikî fıkhına dair eseri üzerine yazılan

bir şerh olup Makkarî üç cildini Tilimsân’da gördüğünü, buna göre eserin yirmi cilt kadar olması gerektiğini kaydeder (Nefḥu’ṭ-ṭîb, II, 701; Ezhârü’r-riyâż, III, 318). Ali Sâmî en-Neşşâr eserin bir nüshasının Mağrib’de mevcut olduğunu ifade etmektedir (Bedâʾiʿu’s-silk, neşredenin girişi, I, 19). Abdülemîr Şemseddin el-Fikrü’t-terbevî ʿinde İbn Ḫaldûn ve İbni’l-Ezraḳ (Beyrut 1984), Ali Zeyûr el-Felsefetü’l-ʿameliyye ʿinde İbn Ḫaldûn ve İbni’l-Ezraḳ (Beyrut 1993) adıyla birer çalışma yapmışlardır

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’l-Ezrak el-Gırnâtî, Bedâʾiʿu’s-silk fî ṭabâʾiʿi’l-mülk (nşr. Ali Sâmî en-Neşşâr), I-II, Bağdad 1397-98/1977-78, tür.yer.; ayrıca bk. neşredenin girişi, I, 5-32; İbn Ebû Rendeka et-Turtûşî, Sirâcü’l-mülûk (nşr. Muhammed Fethî Ebû Bekir), Kahire 1414/1994, II, 467; Sehâvî, eḍ-Ḍavʾü’l-lâmiʿ, IX, 20-21; Bedreddin el-Karâfî, Tevşîḥu’d-Dîbâc (nşr. Ahmed eş-Şüteyvî), Beyrut 1403/1983, s. 216; İbn Asker el-Mağribî, Devḥatü’n-nâşir (nşr. Muhammed Haccî), Rabat 1397/1977, s. 124; İbnü’l-Kādî, Dürretü’l-ḥicâl, II, 297; Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî, Neylü’l-ibtihâc, Trablus 1408/1989, s. 324, 561; Makkarî, Nefḥu’ṭ-ṭîb, II, 699, 701, 702; a.mlf., Ezhârü’r-riyâż (nşr. Mustafa es-Sekkā v.dğr.), Kahire 1358/1939, III, 317-323; Ali Sâmî en-Neşşâr, “Dirâse naḳdiyye li-meṣâdiri kitâbi Bedâʾiʿi’s-silk” (İbnü’l-Ezrak, Bedâʾiʿu’s-silk içinde), Bağdad 1397-98/1977-78, II, 485-512; L. P. Harvey, Islamic Spain 1250 to 1500, Chicago-London 1984, s. 261-323; Hamed el-Menûnî, Meẓâhiru yaḳaẓati’l-Maġribi’l-ḥadîs̱, Beyrut 1405/1985, I, 336-341, 355-357; Ali Zey‘ûr, el-Felsefetü’l-ʿameliyye ʿinde İbn Ḫaldûn ve İbni’l-Ezraḳ fî ṭayyâri’l-ictimâʿiyyi’t-târîḫî, Beyrut 1993; Hasan Yûsufî Eşkûrî - Cevâd Tabâtabâî, “İbn Ezraḳ”, DMBİ, III, 1-4.

Tahsin Görgün

İBNÜ’l-FAHHÂM

(ابن الفحّام)

Ebü’l-Kāsım Abdurrahmân b. Ebû Bekr AtîŸ b. Halef el-Kureşî es-Sıkıllî (ö. 516/1123)

Kıraat âlimi.

422 (1031) veya 425 (1034) yılında Sicilya’da doğdu. 438’de (1046-47) tahsil için Mısır’a gitti ve burada 654 (1256) yılına kadar devam eden tahsil hayatı

boyunca Ebü’l-Abbas Ahmed b. Saîd İbn Nefîs, Ebü’l-Hasan Abdülbâkī b. Fâris, Nasr b. Abdülazîz el-Fârisî eş-Şîrâzî, Ebû İshak İbrâhim b. İsmâil el-Mâlikî, Ebü’l-Abbas Ahmed b. Ali b. Hâşim gibi hocalardan kıraat ve İbn Bâbeşâz’dan nahiv dersleri aldı. Bizzat kendisi öğrencilik yıllarını anlatırken kıraat çalışmaktan yorgun düştüğünü ve bu arada çok sayıda kitap topladığını, ancak Sicilya’nın düşman işgaline uğraması yüzünden bunların yok olduğunu söyler (Zehebî, Maʿrifetü’l-ḳurrâʾ, II, 911). Bu bilgiden onun tahsilini tamamlamasının ardından Sicilya’ya döndüğü anlaşılmaktadır. Daha sonra İskenderiye’ye yerleşen ve kıraat ilmindeki üstünlüğü ile şöhrete ulaşan İbnü’l-Fahhâm bu ilmin taliplerinin ilgi odağı olmuş ve pek çok talebe yetiştirmiştir. Silefî, Ebû Bekir Yahyâ b. Sa‘dûn el-Kurtubî, Ebü’l-Kāsım Abdurrahman b. Halefullah b. Atıyye, Ebü’l-Abbas Ahmed b. Abdullah el-Lahmî ve Ebû Tâhir el-Huşûî ondan kıraat ilminde istifade edenlerden bazılarıdır. Zehebî de Kur’ân-ı Kerîm’i isnadında onun da yer aldığı tarikle okuduğunu belirtir (Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XIX, 388). Kıraatleri çok iyi ezberlediğine, kıraatte âlî isnad sahibi olduğuna ve güvenilir ilmî kişiliğine işaret edilen İbnü’l-Fahhâm Zilkade 516’da (Ocak 1123) İskenderiye’de vefat etti. Ebü’r-Rebî‘ Süleyman b. Abdülazîz, onun ölümünü duyduğu zaman Şark’ta ve Garp’ta kıraat vecihlerini ondan daha iyi bilen birini görmediğini belirtmiştir (Silefî, s. 175).

Eserleri. 1. et-Tecrîd li-(fî) buġyeti’l-mürîd. Keşfü’ẓ-ẓunûn’da (I, 354)

zühul eseri olarak et-Tecvîd li-buġyeti'l-mürîd adıyla kaydedilen kitap kırâat-i seb'aya dairdir. İbnü'l-Cezerî, en-Neşr'inin kaynakları arasında zikrettiği et-Tecrîd'in en karışık ve anlaşılması zor kıraat kitaplarından biri olduğunu ve onu kendisinin et-Taḳyîd fi'l-ḫulfi beyne'ş-Şâṭıbiyyeti ve't-Tecrîd adlı çalışmasıyla anlaşılır hale getirdiğini söylemektedir (Ġāyetü'n-Nihâye, I, 374-375). Yazma nüshaları Râgıb Paşa (nr. 6) ve Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi (Ali Üsküdarlı, nr. 19, 51) kütüphanelerinde kayıtlı olan eser, Mes'ûd Ahmed Seyyid tarafından yapılan yüksek lisans çalışması ile (1409, el-Câmiatü'l-İslâmiyye ed-dirâsâtü'l-ulyâ et-tefsîr, Medine) neşre hazırlanmıştır (kitabın diğer nüshaları için bk. el-Fihrisü'ş-şâmil, I, 100-101). 2. Müfredetü Yaʿḳūb. On kıraat imamından Ya'kūb el-Hadramî'nin Velîd b. Hassân, Ravh b. Abdülmü'min ve Ruveys tarafından rivayet edilen farklı okuyuş vecihlerinin ve ayrıca Ya'kūb el-Hadramî kıraatiyle Nâfi' b. Abdurrahman'ın, râvilerinden Kālûn'un Ebû Neşît Muhammed b. Hârûn el-Mervezî tarikiyle gelen kıraati arasındaki farklılıkların ele alındığı bu çalışma da İbnü'l-Cezerî'nin en-Neşr'inin kaynakları arasında yer almıştır (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 59/19; Râgıb Paşa Ktp., nr. 6; Nuruosmaniye Ktp., nr. 95; Emel Esin Ktp., nr. 162).

BİBLİYOGRAFYA

Silefî, Muʿcemü's-sefer (nşr. Abdullah Ömer el-Bârûdî), Beyrut 1414/1993, s. 175; İbnü'l-Kıftî, İnbâhü'r-ruvât, II, 164-165; Safedî, el-Vâfî, XVIII, 127; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XIX, 387-389; a.mlf., Maʿrifetü'l-ḳurrâʾ (Altıkulaç), II, 909-911; İbnü'l-Cezerî, Ġāyetü'n-Nihâye, I, 374-375; a.mlf., en-Neşr, I, 75-77; Süyûtî, Ḥüsnü'l-muḥâḍara, I, 495; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 354; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 518; U. Rizzitano, "Ibn al-Faḥḥām Muqri' 'Siciliano'", Studi orientalistici in onore di Giorgio Levi Della Vida, Roma 1956, II, 403-424; a.mlf., "Ibn al-Faḥḥām", EI² (İng.), III, 760-761; el-Fihrisü'ş-şâmil: ʿUlûmü'l-Ḳurʾân, maḫṭûṭâtü'l-ḳırâʾât (nşr. el-Mecmau'l-melekî), Amman 1987, I, 100-101; "İbn Faḥḥâm", DMBİ, IV, 379-380.

Muhammed Eroğlu

İBNÜ’l-FAKĪH

(ابن الفقيه)

Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. İshâk b. İbrâhîm el-Hemedânî (ö. III-IV./IX-X. yüzyıl)

Kitâbü’l-Büldân adlı eseriyle tanınan İslâm coğrafyacısı.

Nisbesinin yanı sıra kitabında Hemedan’a dair ayrıntılı bilgi vermesi sebebiyle de Hemedan’da doğduğu tahmin edilmektedir. Doğum ve ölüm tarihleri bilinmemekte, ancak kendilerinden rivayette bulunduğu İbn Dîzîl el-Hemedânî (ö. 281/894), İbn Eyyûb er-Râzî (ö. 294/907), İbn Abdûs el-Cehşîyârî (ö. 331/942-43) ve İbn Lâl el-Hemedânî (ö. 398/1007) gibi şahsiyetlerle görüşmüş olmasından yola çıkarak 255-330 ([869-942]; bk. Pervîz Ezkâî, s. 10) veya 230-318 ([845-930]; bk. Kitâbü’l-Büldân, neşredenin girişi, s. 11) yılları arasında hayatta olduğu düşünülmektedir. Hayatına dair hemen hemen hiç bilgi yoktur. Hemedan’dan başka Bağdat’ın topografyasını da çok iyi bilmesinden orada uzun süre yaşadığı anlaşılmaktadır. Ailesinden birçok fakih, muhaddis ve edip yetiştiği gibi babası ve kendisi

de hadis ilminde ün kazanmıştı (Yâkūt, II, 200).

Eserleri. İbnü’l-Fakīh’in günümüze ulaşan tek eseri Kitâbü (Ahbâri)’l-Büldân’dır. İsmi, bazı yazma nüshalarında Ahbârü’l-Büldân şeklinde geçmekle birlikte (Tskitishvili, XXIII/3 [1980], s. 307) tahkikli neşrini yapan Yûsuf el-Hâdî’ye göre Kitâbü’l-Büldân’dır (neşredenin girişi, s. 13). Önceleri yalnız muhtemelen Ebü’l-Hasan Ali b. Ca‘fer eş-Şeyzerî’ye ait olan 413 (1022) tarihli muhtasarı ile tanınan eserin (Berlin Staatsbibliothek, nr. 6035; British Library, nr. 7496; India Office, London, nr. 617; bu muhtasarın daha sonra tesbit edilen bir nüshası Özbekistan Bilimler Akademisi, Şarkiyat Araştırmaları Enstitüsü, nr. 3097/1’de kayıtlıdır) 1923 yılında Zeki Velidi Togan tarafından Meşhed Âsitâne-i Kuds-i Rezevî Kütüphanesi’nde 200 varaklık bir nüshası bulunmuştur. Muhtasarda yer

almayan Türkler'e ve Irak coğrafyasına dair orijinal bilgiler içeren bu nüshanın da kitabın tamamı değil ancak bir kısmı olduğu anlaşılmaktadır. Öte yandan İbnü'n-Nedîm eserin aslını 1000 varak olarak gösterirken (el-Fihrist, s. 675) çağdaşı Makdisî, İbnü'l-Fakīh'in bu kitabını beş cilt halinde gördüğünü yazmaktadır (Aḥsenü't-teḳāsîm, s. 5); bu da mevcut nüshanın beş katı demektir. Bazı araştırmacılar ise eldeki metnin orijinalin yarısı kadar olduğu kanısındadır (Krachkovski, s. 163). Mevcut nüshayı muhtasarla birlikte neşreden Yûsuf el-Hâdî'ye göre muhtasar denilen metin aslında kitabın birinci bölümünün muhtasarı, Togan'ın bulduğu nüsha ise eserin orijinalinin ikinci bölümüdür (Kitâbü'l-Büldân, neşredenin girişi, s. 6).

Eserde en son 290 (903) yılı olaylarından bahsedilmesi telifinin o yıl civarında tamamlandığı kanaatini uyandırmaktadır (Muḫtaṣaru Kitâbi'l-Büldân [nşr. M. J. Goeje], neşredenin girişi, s. 10). Irak ekolünün Bağdat ve Irak yerine Mekke ve Hicaz'a öncelik veren koluna mensup olan İbnü'l-Fakīh eserine kozmografik bir girişle başlamakta ve Arap yarımadası, Mısır, Mağrib, Suriye, Filistin, Anadolu, Irak, İran, Azerbaycan, İrmîniye, Mâverâünnehir, Türkistan ve Yedisu bölgeleri hakkında coğrafî, edebî, efsanevî bilgiler verdikten sonra Türkler'in içtimaî hayatına, âdet ve geleneklerine dair önemli açıklamalar yapmaktadır. Müellifin yoğunlaştığı konular özellikle fetihler, şehirlerin kuruluşu ve vergilerdir. Eserin tesbit edilebilen yazılı kaynakları Çin ve Hindistan için Süleyman et-Tâcir, Bağdat ve topografyası için Yezdicerd el-Kisrevî'nin günümüze ulaşmayan Feżâʾilü Baġdâd ve ṣıfatühâ adlı kitabı, Türk kabileleri ve şehirleri için Ebü'l-Abbâs-i Mervezî ve Saîd b. Hasan es-Semerkandî'dir. Bunların yanında, ilâveten İbn Hurdâzbih'in eserinin şu anda elde bulunmayan kısmından ve Belâzürî'nin kayıp bir çalışmasından alıntılar yapmış olması kitabın değerini arttırmaktadır. Müellif, İbn Kuteybe'nin ʿUyûnü'l-aḫbâr'ından ve Câhiz'in Kitâbü'l-Ḥayevân'ından geniş pasajlar aktarmış, ayrıca eski Grek coğrafyacılarından da faydalanmıştır (eserin kaynakları hakkında geniş bilgi için bk. Kitâbü'l-Büldân, neşredenin girişi, s. 13-37; Pervîz Ezkâî, s. 50-57). Kitapta yazılı kaynakların yanı sıra pek çok şifahî rivayete de yer verilmiştir.

İbnü'n-Nedîm'in, İbnü'l-Fakīh'in Ceyhânî'nin kitabındaki bilgileri çaldığına dair iddiasını ihtiyatla karşılamak gerekir. Zira onun eserini

Ceyhânî'den önce yazmış veya Ceyhânî'nin ondan almış yahut her ikisinin İbn Hurdâzbih'ten yararlanmış olmaları da ihtimal dahilindedir (Kitâbü'l-Büldân, neşredenin girişi, s. 39; Krachkovski, s. 239-240). Muhammed b. Ahmed el-Makdisî, İbnü'l-Fakīh'i kitabının içeriğinden dolayı eleştirerek Câhiz'in mukallidi olmakla suçlamış, ancak yine de onu İbn Hurdâzbih ile birlikte coğrafyanın öncüleri arasında saymıştır. Yâkūt el-Hamevî ve Zekeriyyâ el-Kazvînî de İbnü'l-Fakīh'i üstat kabul etmiş ve kitabından nakiller yapmışlardır. Öte yandan Hasan b. Muhammed Kummî gibi tarihçiler kitaplarında geniş biçimde ondan faydalanmışlardır. Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed et-Tûsî ise ʿAcâʾibü'l-maḫlûḳāt adlı kitabının büyük kısmını müellifinin adını vermeden Kitâbü'l-Büldân'dan almıştır. Bundan dolayı eser sadece coğrafya değil aynı zamanda tarih ve edebiyat için de kaynak olmuştur.

Kitâbü'l-Büldân'ın muhtasarı önce Michael Jan de Goeje tarafından yayımlanmış (Leiden 1885), daha sonra tamamını Henri Massé Fransızca'ya (Abrégé du Livre des Pays, Damas 1973), yalnız İran ile ilgili kısımları H. Mes'ûd Farsça'ya (Tahran 1349/1970) çevirmiştir. Meşhed nüshasını önce Fuat Sezgin (tıpkıbasım halinde; Frankfurt 1987), ardından Yûsuf el-Hâdî muhtasarla birlikte (Beyrut 1996) neşretmiştir; Dayfullah Yahyâ ez-Zehrânî ile M. Saîd Asîrî de nüshanın Sevâd, Ahvaz ve Türkler'le ilgili bölümünü yayımlamışlardır (Mekke 1417/1997). Ayrıca kitap pasajlar halinde çeşitli dillere çevrilmiştir (Tskitishvili, XXIII/3 [1980], s. 305-306; EIr., VIII, 25).

İbnü'l-Fakīh, biri İbnü'n-Nedîm'in söz ettiği Kitâbü Ẕikri'ş-şuʿarâʾi'l-muḥdes̱în ve'l-büleġāʾi minhüm ve'l-müfḥamîn (el-Fihrist, s. 675), diğeri ise kendisinin Kitâbü'l-Büldân'ın ateşgedeler bahsinde (s. 509) atıfta bulunduğu Kitâbü'l-ʿAcâʾib adlı iki eser daha kaleme almıştır.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Fakīh, Kitâbü'l-Büldân (nşr. Yûsuf el-Hâdî), Beyrut 1996, neşredenin girişi, s. 5-47; a.mlf., Muḫtaṣaru Kitâbi'l-Büldân (nşr. M. J. de

Goeje), Leiden 1885 → neşredenin girişi, s. 10 (nşr. Fuat Sezgin), Frankfurt 1992; a.mlf., Terceme-i Muḫtaṣari’l-Büldân (trc. H. Mes‘ûd), Tahran 1349/1970, tercüme edenin girişi, s. 7-25; Makdisî, Aḥsenü’t-teḳāsîm, s. 5; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist (Şüveymî), s. 675; Yâkūt, Muʿcemü’l-üdebâʾ, II, 199-200; I. Krachkovski, Târîḫu’l - edebi’l - coġrâfiyyi’l-ʿArabî (trc. Selâhaddin Osman Hâşim), Kahire 1963, s. 162-163, 239-240; A. G. Ellis, Catalogue of Arabic Books in the British Museum, London 1967, I, 175; Ahmed Ramazan Ahmed, er-Riḥle ve raḥḥâletü’l-müslimîn, Cidde, ts. (Dârü’l-beyâni’l-Arabî), s. 84-88; Abdurrahman Hamîde, Aʿlâmü’l-coġrâfiyyîne’l-ʿArab, Dımaşk 1404/1984, s. 131-147; Pervîz Ezkâî, Târîḫnigârân-ı Îrân, Tahran 1373/1994, s. 8-138; Zeki Velidî [Togan], “İbnü’l-Fakīh’in Yeni Nüshası”, TY, I/4 (1341), s. 297-304; a.mlf., “İbn al-Fakih’in Türklere Ait Haberleri”, TTK Belleten, XII/ 45 (1948), s. 11-16; Otar Tskitishvili, “Concerning the Tashkent MS of a Geographial Treatise by Ibn al-Faqīh al-Hamadānī”, JESHO, XXIII/3 (1980), s. 304-308; Dihhudâ, Luġatnâme, I, 298; S. Maqbul Ahmad, “Djughrāfiyā”, EI[2] (İng.), II, 579-580; H. Massé, “Ibn al-Faḳīh”, a.e., III, 761-762; İnâyetullah Rızâ, “İbn Faḳīh”, DMBİ, IV, 408-412; Anas B. Khalidov, “Ebn al-Faqīh”, EIr., VIII, 23-25.

Cengiz Tomar

İBNÜ’l-FARADÎ

(ابن الفرضي)

Ebü’l-Velîd Abdullāh b. Muhammed b. Yûsuf el-Kurtubî el-Ezdî (ö. 403/1013)

Tarihçi, edip, fakih ve hadis hâfızı.

351 (962) yılında Kurtuba’da (Cordoba) doğdu. Babasının ferâiz ilminde meşhur olması sebebiyle İbnü’l-Faradî diye anılır. Çocukluk ve gençlik yıllarını doğduğu şehirde geçirdi ve Yahyâ b. Mâlik b. Âiz, Muhammed b. Yahyâ el-Harrâz, Muhammed b. Muhammed b. Ebû Düleym, Ebû Abdullah İbn Fahhâr, İbn Ebû Zeyd, İbn Müferric, Ebû Ca‘fer İbn Avnullah ve Abbas b. Asbağ gibi hocalardan hadis, fıkıh,

edebiyat ve tarih okudu. 382’de (993) hacca gitti. Mekke’de bulunduğu sürede Ebû Ya‘kūb İbnü’d-Dâhilî ve Ebü’l-Hasan İbn Cehdam ile diğer bazı âlimlerin derslerine katıldı ve onlardan rivayet için icâzet aldı. Hacdan dönerken bir müddet Mısır’da ve Kayrevan’da kalıp ilim adamlarının yanında bilgilerini genişletti. Endülüs’e dönüşünden sonra ders okutmaya başladı; aralarında kendisi gibi edip, şair ve âlim olan oğlu Ebû Bekir Mus‘ab ile İbn Abdülber enNemerî, İbn Hayyân, Ebü’l-Asbağ el-Ahfeş, İbn Battâl el-Kurtubî ve İbn Hazm’ın da yer aldığı birçok öğrenci yetiştirdi. Mervânîler’den Mehdî-Billâh el-Ümevî döneminde (1009-1010) Belensiye (Valencia), onun öldürülmesinden sonra da İstice (Ecija) kadılığına tayin edildi. Ancak Kurtuba’da bulunduğu bir sırada 6 Şevval 403 (20 Nisan 1013) günü Berberî isyancıları tarafından evinde öldürüldü. Harabe haline getirilen evinde çok zengin bir kütüphanesi vardı. Yaşadığı dönemde rivayet bilgisinin genişliği, hadis ezberlemedeki şöhreti ve ricâl tenkidi konusundaki birikimiyle büyük ün yapan İbnü’l-Faradî, Endülüs’ün âlimleri ve devlet adamları hakkında biyografi yazan ilk kişidir. Eserleri aynı zamanda ülkenin siyasî tarihi hakkında önemli bilgiler içerir. İlmî kişiliğinin yanında edebî yönüyle de tanınır; şiir yazdığı ve bir divanının olduğu rivayet edilmektedir.

Eserleri. 1. Târîḫu ʿulemâʾi'l-Endelüs (Târîḫu'l-ʿulemâʾ ve'r-ruvât li'l-ʿilm bi'l-Endelüs, Riyâżü'l-üns [Kitâbü'l-Mevṣûl] fî târîḫi ʿulemâʾi'l-Endelüs, Kitâbü Târîḫi'l-Endelüs ve ricâlihâ). İbnü'l-Faradî, başlangıçta bütün İslâm şehirlerindeki ulemâ hakkında geniş bir eser meydana getirmeyi arzulamışsa da bu amacına ulaşamamış ve yalnız Endülüs âlimleriyle yetinmiştir. On bölümden oluşan kitabın başında, ilk Endülüs Emevî emîri I. Abdurrahman'dan Halife II. Hişâm'ın tahta çıkışına kadar (756-976) süren Endülüs'ün siyasî tarihi kısa bir şekilde anlatıldıktan sonra âlimlerin biyografilerine geçilmektedir. Ebû Ali el-Gassânî, eserdeki edebiyatla ilgilenen hadis hâfızlarının biyografilerini seçerek bir cüz oluşturmuş, müellifin öğrencilerinden Muhammed b. Ahmed de esere bir zeyil yazmıştır. Humeydî'nin (ö. 488/1095) Ceẕvetü'l-muḳtebis'i de eserin ilk zeyillerindendir. Ancak asıl meşhur olan zeyli daha sonra İbn Beşküvâl'in kaleme aldığı Kitâbü'ṣ-Ṣıla'dır ve buna İbnü'l-Ebbâr et-Tekmile li-Kitâbi'ṣ-Ṣıla, İbnü'z-Zübeyr es-Sekafî de Ṣılatü'ṣ-Ṣıla adıyla birer zeyil yazmışlardır. İbn Abdülmelik ise hem İbnü'l-Faradî'ye hem İbn Beşküvâl'e, ikisine birden bir zeyil ve tekmile kaleme almıştır. Târîḫu ʿulemâʾi'l-Endelüs Francisco Codera y Zaidin (I-II, Madrid 1891-1892), İzzet el-Attâr Hüseynî (Kahire 1373/1954), İbrâhim el-Ebyârî (Kahire-Beyrut 1983-1984) ve Rûhiyye Abdurrahman es-Süyûfî (Beyrut 1417/1997) tarafından neşredilmiştir. 2. Kitâbü'l-Elḳāb. Muhaddislerin isimleriyle lakaplarının karıştırılması sonucunda ortaya çıkan yanlışlıkları düzeltmek amacıyla yazılan ilk eserlerden biridir. Kitabın Münteḫabü Kitâbi'l-Elḳāb adlı muhtasarı Muhammed Zeynühüm Muhammed Azb (Beyrut 1412/1992) ve Ahmed el-Yezîdî tarafından yayımlanmıştır (Ebü'l-Velîd İbnü'l-Faraḍî el-Ḳurṭubî içinde, II, 185-326). Bu kitabın, müellifin el-Müʾtelif ve'l-muḫtelif li'l-ḥadîs̱ adlı eserinin bir bölümünü teşkil ettiği veya el-Müştebeh (el-Müteşâbih) fî esmâʾi ruvâti'l-ḥadîs̱ ve künâhim ve ensâbihim adlı eseriyle aynı olduğu da ileri sürülmektedir (a.g.e., II, 185-186).

İbnü'l-Faradî'nin kaynaklarda adı geçen Aḫbâru (Ṭabaḳātü) şuʿarâʾi'l-Endelüs, el-Müʾtelif ve'l-muḫtelif fi'l-ḥadîs̱, el-Müştebeh (el-Müteşâbih) fî esmâʾi ruvâti'l-ḥadîs̱ ve künâhim ve ensâbihim, Risâle fi'l-fıḳh, Kitâbü'l-Müʾellef fi'n-naḥviyyîn, Riyâżü'n-nüfûsi'n-nakıyye fî ʿulemâʾ ve meşâyiḫi İfrîḳıyye adlı eserleriyle bir divanı ve birkaç risâlesi daha vardır (a.g.e., I,

377-397; DMBİ, IV, 398).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Faradî, Târîẖu ʿulemâʾi'l-Endelüs (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Kahire 1410/1989, neşredenin girişi, I, 5-21; a.mlf., Kitâbü'l-Elḳāb (nşr. Ahmed el-Yezîdî, Ebü'l-Velîd İbnü'l-Faraḍî el-Ḳurṭubî içinde), Muhammediye 1415/1995, I, 377-397; II, 185-326; İbn Hazm, Cemhere, s. 220; Humeydî, Cez̠vetü'l-muḳtebis, Kahire 1960, s. 254-256; Feth b. Hâkān el-Kaysî, Maṭmaḥu'l-enfüs ve mesraḥu't-teʾennüs fî mülaḥi ehli'l-Endelüs (nşr. M. Ali Şevâbike), Beyrut 1403/1983, s. 284-286; İbn Beşküvâl, eṣ-Ṣıla (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Kahire 1410/1989, I, 391-395; İbn Hayr, Fehrese, s. 218; Dabbî, Buġyetü'l-mültemis, s. 334-336; İbn Hallikân, Vefeyât, III, 105-106; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVII, 177-180; a.mlf., Tez̠kiretü'l-ḥuffâẓ, III, 1076-1079; İbn Ferhûn, ed-Dîbâcü'l-müẕheb, I, 143; Süyûtî, Ṭabaḳātü'l-ḥuffâẓ (Ömer), s. 418-419; Makkarî, Nefḥu'ṭ-ṭîb, II, 129-131; İbnü'l-İmâd, Şez̠erât, III, 168; Serkîs, Muʿcem, I, 204; Brockelmann, GAL, I, 412; Suppl., I, 577-578; Hediyyetü'l-ʿârifîn, V, 449; Îżâḥu'l-meknûn, I, 603; Ziriklî, el-Aʿlâm, IV, 265; Elbânî, Maẖṭûṭât, s. 90; Chejne, Muslim Spain, s. 280-281; M. Ben Cheneb - [A. Huici Miranda], "Ibn al-Faraḍī", EI² (İng.), III, 762; Sâdık Seccadî, "İbn Faraḍî", DMBİ, IV, 397-398.

Thomas B. Irvıng

İBNÜ’l-FÂRIZ

(ابن الفارض)

Ebû Hafs (Ebü’l-Kāsım) Şerefüddîn Ömer b. Alî b. Mürşid es-Sa‘dî el-Hamevî el-Mısrî (ö. 632/1235)

Sultânü’l-âşıkīn olarak tanınan mutasavvıf-şair.

Kahire’de dünyaya geldi. Doğum tarihini, divanını derleyen kızından torunu Şeyh Ali 4 Zilkade 577 (11 Mart 1182), çağdaşı İbn Hallikân 4 Zilkade 576 (22 Mart 1181) olarak gösterir. Babası, mahkemede kadınların eşlerinden almaları gereken miras ve nafakayı tesbit işiyle uğraştığından “Fârız” diye bilindiği için İbnü’l-Fârız olarak meşhur olmuştur. Hz. Peygamber’in sütannesi Halîme’nin kabilesine mensubiyetinden dolayı Sa‘dî, aslen Hamalı olduğu için Hamevî, Kahire’de doğduğu için Mısrî nisbeleriyle anılır. Babası Ali b. Mürşid, evinin bir depremde harap olması üzerine memleketi Hama’dan göç edip Kahire’ye yerleşti ve Eyyûbî Hükümdarı el-Melikü’l-Azîz tarafından nâiblik görevine tayin edildi. Zâhid bir kişi olan Ali b. Mürşid, kendisine teklif edilen kādılkudâtlık görevini kabul etmeyip Ezher Camii’nde inzivaya çekilerek ibadetle meşgul olmuş, ayrıca pek çok kişinin katıldığı sohbet toplantıları yapmıştır. İbnü’l-Fârız ilk bilgileri babasından aldı. Ebû Muhammed İbn Asâkir’den hadis okudu; Şâfiî fıkhı, dil ve edebiyat dersleri gördü. Münzirî’nin kendisinden hadis rivayet etmiş olması onun bu dalda oldukça ileri bir seviyeye ulaştığını göstermektedir.

İbnü’l-Fârız genç yaşta tasavvufa yöneldi, babasından izin alarak Müsta‘zafîn vadisindeki Mukattam dağında harap halde bulunan bir mescidde kendini ibadet ve tefekküre verdi. Bu arada babasının sohbetlerine ve mahkemedeki oturumlarına da devam etti. Çileli bir hayatı tercih etmesine rağmen tasavvufta istediği noktaya gelemediğini düşünen İbnü’l-Fârız, bir gün medreseye giderken Şeyh Bakkāl diye tanınan bir kişinin abdest alırken âdâbına uymadığını görerek onu uyardı. Aslında bir velî olan ve melâmet için abdest âdâbına uymayan Şeyh Bakkāl ona fetih ve

feyzin kendisine Mısır'da değil Mekke'de geleceğini, hemen oraya gitmesi gerektiğini söyledi. İbnü'l-Fârız bunun üzerine Mekke'ye gitti. Mekke çevresindeki dağlarda ve çöllerde çile çıkarmaya başladı. Muhtemelen 613-628 (1216-1231) yılları arasında geçen bu çetin dönem onun ruhî hayatı üzerinde

derin etkiler bıraktı. Mekke'de iken 628'de ʿAvârifü'l-maʿârif müellifi Sühreverdî ile görüştü. Bir gün iç dünyasında, "Hemen Mısır'a dön ve cenaze namazımda hazır ol" diyen bir ses işitince Hicaz'dan ayrılarak Kahire'ye döndü. Bu sırada ölüm döşeğinde olan Şeyh Bakkāl'ı ziyaret etti ve ardından cenaze namazında bulundu. Son yıllarını Kahire'de Ezher Camii'nde vaaz ve sohbetle geçiren İbnü'l-Fârız 2 Cemâziyelevvel 632'de (23 Ocak 1235) vefat etti. Mukattam dağının eteğindeki Karâfe'de Ârız diye bilinen mescidin yanında toprağa verildi. Ölüm yıl dönümünde ve cuma günleri kabri ziyaret edilip şiirlerinin ilâhî şeklinde okunması gelenek olmuştur (Münzirî, III, 384; İbn Hallikân, III, 454; Şeyh Ali, I, 3-14).

Mısır Eyyûbî hükümdarları Selâhaddin, el-Melikü'l-Azîz, el-Melikü'l-Âdil ve el-Melikü'l-Kâmil dönemlerinde yaşayan İbnü'l-Fârız bunlardan saygı görmüştür. Kaynaklarda onun ziyaretlerden hoşlanmadığı, el-Melikü'l-Kâmil'in gönderdiği 1000 altını almadığı, hükümdarın maiyetiyle birlikte kendisini ziyarete gelmekte olduğunu haber alınca caminin öbür kapısından çıkıp İskenderiye'ye gittiği, burada bir süre kaldıktan sonra Kahire'ye döndüğü, hükümdarın kendisine bir türbe yaptırması teklifini de kabul etmediği bildirilmektedir.

İbnü'l-Fârız hakkındaki bilgiler kızından torunu ve divanının derleyicisi Şeyh Ali'nin, dayısı Şeyh Kemâleddin Muhammed'e dayanarak anlattıklarıyla İbnü'l-Fârız'ın çağdaşları olan İbn Hallikân ve Münzirî'nin yazdıklarına dayanır. Şeyh Kemâleddin Muhammed babasının nazik, hoşsohbet, ifadesi düzgün ve eli açık bir kişi olduğunu, sohbet meclislerine gelenlerin kendisini derin bir saygıyla dinlediklerini, pek çok kerâmetinin görüldüğünü, semâa çok önem verdiğini söyler (Şeyh Ali, I, 4, 5; İbnü'l-İmâd, V, 150). Yine Şeyh Kemâleddin'in anlattıklarına göre İbnü'l-Fârız son derece hassas ruhlu idi. Her güzel şeyin arkasında ilâhî güzelliği görür ve bu güzellikler onu derinden etkilerdi. Özellikle duyduğu seslerin, nağmelerin ve şiirlerin tesirinde kalır, Nil nehri kenarında çamaşır

yıkayanların okuduğu bir beyitten, bir cenazede söylenen ağıttan, bekçilerin çaldıkları çanlardan bile etkilenir ve coşardı (Şeyh Ali, I, 13, 14; İbnü'l-İmâd, V, 152). Nil nehrinin taştığı mevsimde akşamları Ravza'daki Müştehâ Camii'ne giderek nehrin coşkun sularını hayranlıkla seyreder, kendisi de akışın âhengine kapılıp vecde gelirdi. Nağmeler kendisini coşturur, nâra attırır ve raksettirirdi. İbn Hacer, onun Yukarı Mısır'daki Behnesâ'da bulunan evinde def ve şebbâbe çalan câriyeleri olduğunu, zaman zaman oraya gidip ezgilerini dinlediğini, raksederek kendinden geçtiğini söyler (Lisânü'l-Mîzân, IV, 319). Oğlu Kemâleddin bir defasında babasının kalkıp raksettiğini, bu sırada çok büyük vecd halleri gösterdiğini, sonra kendinden geçip yere düştüğünü, kendine gelince de duyduğu bir beyitten etkilendiği için bu hali yaşadığını söylediğini kaydeder (Şeyh Ali, I, 10). İbnü'l-Fârız, gerek Mısır'daki Mukattam dağında gerekse Mekke civarındaki vadilerde münzevi bir hayat yaşamış, riyâzet yapmış, defalarca erbaîne girmiş, âdeta dağlarla, vadilerle, buralardaki bitki ve hayvanlarla dostluk kurmuş, bunları hayatının bir parçası haline getirmiş, şiirleriyle özdeşleştirmiştir. Şeyh Ali, İbnü'l-Fârız'ın zaman zaman kendinden geçip hayret ve dehşet içinde gözlerini belli bir noktaya diktiğini, söylenenleri duymadığını, yanındakileri görmediğini, yiyip içmediğini, uyumadığını, bu halin bazan on gün, hatta daha uzun süre devam ettiğini anlatır ve asıl adı "Nazmü's-sülûk" olan "et-Tâiyyetü'l-kübrâ" kasidesini bu hal geçince söylemeye başladığını, bir defada otuz, kırk veya elli beyti irticâlen okuduğunu, eserin böyle tamamlandığını bildirir (a.g.e., I, 12).

İbnü'l-Fârız şiirlerinde tasavvufî ve ilâhî aşkı dile getirmiştir. İbnü'l-Arabî'nin "Nazmü's-sülûk"e ilgi duyduğu ve onu şerhetmek istediği, bunun için izin talep edince İbnü'l-Fârız'ın, "Buna gerek yok, senin el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye'n onun şerhidir" dediği rivayet edilirse de (Makkarî, II, 166) bu rivayet asılsızdır. Genellikle İbnü'l-Fârız'ın İbnü'l-Arabî gibi vahdet-i vücûda inandığı kabul edilmiş ve şiirleri vahdet-i vücûd esas alınarak açıklanmıştır; ancak İbnü'l-Fârız vahdet-i vücûda yabancıdır. Şiirleri, Bâyezîd-i Bistâmî'nin sözleri ve Attâr'ın şiirleri gibi ilâhî aşkı yansıtır. Mutlak cemâlin etkisiyle kendinden geçen şair her şeyi sevgilisi olarak görür. Bazan fenâ halinde ikiliği kaldırarak varlığın O'ndan ibaret olduğunu söyler, bazan da ittihaddan söz eder. Ancak bütün bunlar kozmolojik bir varlık anlayışını ifade etmeyip mânevî halin etkisiyle söylenmiş sözlerdir; bu hal içinde sevenle sevilenin, temaşa edenle edilenin geçici olarak bir

sayılmasıdır. Şathiyeleri ve iddialı sözleri de bu halin eseridir. İbnü'l-Fârız'da ve üstadı Şeyh Bakkāl'da melâmet neşvesi de vardır. Şeyh Bakkāl'ın kınanmak için abdest alırken yıkanan organların sırasını değiştirmesi, İbnü'l-Fârız'ın sûfîlerin kıyafetini kullanmaması, güzel elbiseler giymesi, Sühreverdî'nin Mekke'de oğullarına hırka giydirmek istemesi üzerine, "Bu bizim yolumuzda yoktur" diyerek önce karşı çıkıp sonra ısrar üzerine buna ses çıkarmaması, şöhretten kaçması, sultanla görüşmek istememesi, kendisine türbe yapılması teklifini geri çevirmesi onun melâmet eğilimli bir sûfî olduğunu gösterir.

İbnü'l-Fârız'ın divanının, en eskisi Konya Yûsuf Ağa Kütüphanesi'nde bulunan (nr. 7838) ilk üç nüshasında mevâliyyâ, dûbeyt denilen bazı dörtlüklerle lugazların yanında "Tâiyye" ve "Hamriyye" kasidelerinin de dahil olduğu on beş kaside mevcuttur. Daha sonra torunu Şeyh Ali tarafından derlenen nüshada ise yirmi dört kaside bulunmaktadır. İlk olarak Ukayl ez-Zuveytinî'nin neşrettiği divan (Halep 1247) Louis Sabuncu (Beyrut 1868), Emîn el-Hûrî (Cilâʾü'l-ġāmıż adlı şerhiyle birlikte, Beyrut 1886), Abdurrahman Muhammed (Kahire 1934), Arthur Arberry (İngilizce transkripsiyon, London 1952), Kerem el-Bustânî (Beyrut 1957), Abdülmecid Tâcî Fârûkī (Arapça metin, İngilizce transkripsiyon, London 1961), Abdülhâlik Mahmûd (Kahire 1984, 1995), İbrâhim es-Sâmerrâî (Ürdün 1985) ve Mehdî Muhammed Nâsırüddin (Beyrut 1990) tarafından da yayımlanmıştır. Divandaki en önemli şiir daha çok "el-Kasîdetü't-tâiyye" veya "et-Tâiyyetü'l-kübrâ" olarak bilinen kasidedir. İbnü'l-Fârız bu kasideye önce "Enfesü'l-cenân ve nefâisü'l-cinân", ardından "Levâihu'l-cenân ve revâihu'l-cinân" adını vermiş, daha sonra rüyada gördüğü Hz. Peygamber'in işareti üzere "Nazmü's-sülûk" diye isimlendirmiştir (Şeyh Ali, I, 8). 750 beyitten fazla olan bu kaside şairin bir tür mânevî yolculuğunun ve ruhî miracının tasviridir. "Nazmü's-sülûk"ün önemli şerhleri şunlardır: Dâvûd-i Kayserî, Şerḥu'l-Ḳaṣîdeti't-tâʾiyye (eserin mukaddimesi "Risâle fî ʿilmi't-taṣavvuf" adıyla uzunca bir makale halinde yayımlanmıştır, nşr. Mehmet Bayraktar, AÜİFD, XXX [1981], s. 171-215); Abdürrezzâk el-Kâşânî, Keşfü Vücûhi'l-ġur fî şerḥi Naẓmi'd-dür (Şerḥu Dîvâni İbni'l-Fârıż'ın kenarında, Kahire 1310, 1329); Saîdüddin el-Fergānî, Meşâriḳu'd-derârî (Tahran 1398/1978; Fergānî Farsça yazdığı bu eserini daha sonra Müntehe'l-medârik adıyla Arapça'ya çevirmiştir, İstanbul 1293). İbnü'l-Fârız'ın ikinci önemli şiiri "el-Kasîdetü'l-hamriyye" olarak da

bilinen “el-Kasîdetü’l-mîmiyye”dir. Bu kısa kasidesinde şair ilâhî aşkı bâde tarzında tasvir eder. “el-Kasîdetü’l-hamriyye”nin önemli şerhleri

de şöyle sıralanabilir: Dâvûd-i Kayserî, Şerḥu’l-Ḳaṣîdeti’l-mîmiyye (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 3964; Ayasofya, nr. 4075); Seyyid Ali Hemedânî, Meşâribü’l-eẕvâḳ (Tahran 1353 hş.); Abdurrahman-ı Câmî, Levâmiʿu envâri’l-keşf ve’ş-şühûd ʿalâ ḳulûbi erbâbi’ẕ-ẕevḳ ve’l-cûd (Tahran 1360). Her iki kaside çeşitli dillere çevrilmiş ve üzerlerine birçok şerh yazılmıştır. İbnü’l-Fârız’ın divanı bütün olarak da şerhedilmiştir: Bedreddin el-Bûrînî, el-Baḥrü’l-fâʾiż fî şerḥi Dîvâni İbni’l-Fârıż (Marsilya 1853; Kahire 1279, 1306, 1310; Bulak 1289); Abdülganî b. İsmâil en-Nablusî, Keşfü’s-sırrı’l-ġāmıż min şerḥi dîvâni İbni’l-Fârıż (Kahire 1972). Bu iki şerh Rüşeyd b. Gālib tarafından baş tarafına Şeyh Ali’nin metni Dîbâcetü’d-Dîvân adıyla eklenerek yayımlanmıştır (Kahire 1289). Emîn el-Hûrî’nin Cilâʾü’l-ġāmıż fî şerḥi Dîvâni’l-Fârıż başlıklı şerhi de neşredilmiştir (Beyrut 1888, 1895, 1904, 1910). İbnü’l-Fârız’ın bazı şiirleri Türkçe’ye çevrilip açıklanmıştır. İsmâil Rusûhî Ankaravî “Tâiyye” ve “Hamriyye” kasidelerini şerhetmiştir (DİA, III, 212). Bursalı Mehmed Tâhir, Abdürrahim Karahisârî’nin “Râiyye”yi tercüme ettiğini kaydeder (Osmanlı Müellifleri, I, 144). Mehmed Nâzım da “Yâiyye”, “Mîmiyye” ve “Râiyye” kasidelerini Türkçe’ye çevirip açıklamıştır (İstanbul 1330). Tarabengîz (İstanbul, ts.) adlı tercümenin mütercimi ise belli değildir.

Şarkiyatçılar İbnü’l-Fârız’ın şiirlerine büyük ilgi göstermişlerdir. Başta “Tâiyye” ve “Mîmiyye” kasideleri olmak üzere bazı şiirlerini veya şiirlerinden bazı parçaları Fabricuius, William Jones, Georg August Wallin Latince’ye; Silvestre de Sacy, Grangeret de Lagrange, F. de Martino, Emile Dermenghem Fransızca’ya; Vallerga Pietro, Ignazio di Matteo, Carlo Alfonso Nallino İtalyanca’ya; Reynold Alleyne Nicholson, Arthur Arberry İngilizce’ye; Hammer Almanca’ya; Carlos Varono Narvión İspanyolca’ya çevirmiştir. Ayrıca Ignazio di Matteo, Louis Gardet, Issa J. Boullato, J. Emil Homerin ve Giuseppe Scattolin İbnü’l-Fârız hakkında çalışmalar yapmışlardır (bk. bibl.).

İbnü’l-Fârız’ın şiirleri Arap edebiyatında tasavvufî şiirin en güzel örneklerindendir. İbn Ebû Hacele, fikrî bakımdan İbnü’l-Fârız’a muhalif olduğu halde şiirlerini takdir etmiş, onu şairlerin bayraktarı olarak

nitelemiştir. Şiirlerinde genellikle ilâhî aşkı beşerî aşk şeklinde ifade eden, mecazlara, kinayelere ve genel olarak edebî sanatlara geniş yer veren, “Hamriyye” kasidesinde şarabı ilâhî aşkın simgesi olarak tasvir eden İbnü’l-Fârız Arap şiirinde sembolizmin önemli bir temsilcisidir. Onun coşkulu olduğu kadar hikemî olan şiirleri Mısır başta olmak üzere birçok Arap ülkesinde ilâhî şeklinde okunmuştur.

İbnü’l-Fârız’ın ilâhî aşkı üstün bir sanat gücüyle ifade eden şiirleri zâhir ulemâsını rahatsız etmiş, ancak bu durum onun saygı görmesine engel olmamış, ölümünden sonra da saygıyla anılmıştır. Sultan Kalavun zamanında vezir olan Kādılkudât İbn Bintü’l-Eaz, İbnü’l-Fârız’ı hulûle inanmakla suçlamış, müridlerine “Tâiyye” kasidesini okumalarını tavsiye eden Şemseddin el-Âyegî’yi kınamış, fakat daha sonra eleştirilerinden vazgeçmişti. İbnü’l-Fârız’a en ağır tenkitler İbn Teymiyye tarafından yöneltilmiştir. Onun düşüncelerinin ve tasavvufî yaşayışının İslâm’la ilgisi olmadığını belirten İbn Teymiyye’ye göre ittihad akîdesinin canlı bir ifadesi olan “Nazmü’s-sülûk”, “domuz etinden daha pistir” (Mecmûʿu fetâvâ, IV, 73). İbn Haldûn, İbnü’l-Fârız’ın kasidelerini yok edilmesi gereken zararlı eserler arasında zikreder (Şifâʾü’s-sâʾil, s. 110). İbn Hacer el-Askalânî de onun şiirlerinde ittihad akîdesini işlediğini, bunun büyük bir musibet olduğunu, örtülü ifadelerin altında felsefenin ve kötülüğün yattığını söyler (Lisânü’l-Mîzân, IV, 317). Zehebî ise İbnü’l-Fârız’ın insanın hoşuna giden etkileyici şiirlerini zehirli şerbete benzetir (Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XXII, 368). Kendisine İbnü’l-Fârız’ın şiirleri okunduğu zaman Bulkīnî de “bunlar küfür” demekle yetinmiştir. İbnü’l-Fârız’a en ağır suçlamaları Burhâneddin el-Bikāî el-Muʿârıż fî tekfîri İbni’l-Fârıż adlı eserinde yapmıştır. Bikāî burada kırk âlimin onun kâfir, mülhid ve zındık olduğuna dair fetvalarını nakleder. Sâlih b. Mehdî de İbnü’l-Fârız’ı dine saygısız bir ibâhiyyeci olarak gösterir (el-ʿAlemü’ş-şâmiḫ, s. 378).

Bununla birlikte İbnü’l-Fârız’ın taraftarları ve savunucuları muhaliflerinden çoktur. Eyyûbî sultanları, devlet adamları, âlimler ve halk kendisine saygı göstermiştir. Zekeriyyâ el-Ensârî, İbnü’l-Fârız’a yöneltilen suçlamaların haksız olduğunu bir fetva ile bildirmiş, İbn Hacer el-Heysemî de onu savunmuştur. Süyûtî ise onun için Ḳamḥu’l-muʿârıż fî nuṣreti İbni’l-Fârıż adıyla bir eser yazmıştır. Mutasavvıflarla edebiyatçılar da kendisini yüceltmişlerdir. Osmanlılar Mısır’ı ele geçirince Kur’an okutmaya

başladıkları yedi merkezden biri İbnü'l-Fârız'ın mescidiydi. İbnü'l-Fârız'ın şiirleri bugün de önemini korumaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Muvaffakuddin b. Osman, Mürşidü'z-züvvâr ilâ ḳubûri'l-ebrâr (nşr. Muhammed Fethî Ebû Bekir), Kahire 1415/1995, s. 546-550; Münzirî, et-Tekmile, III, 384, 388, 389; İbn Hallikân, Vefeyât, III, 454-456; Sâidüddin el-Fergānî, Meşâriḳu'd-derârî (nşr. Seyyid Celâleddin Âştiyânî), Tahran 1398/1978, neşredenin girişi, s. 4-12; İbn Teymiyye, Mecmûʿu fetâvâ, IV, 73, 75; Şeyh Ali, Dîbâcetü'd-Dîvân (Şerḥu Dîvâni İbni'l-Fârıż içinde, nşr. Rüşeyd b. Gālib), Kahire 1289, I, 3-17; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XXII, 367-368; İbn Kesîr, el-Bidâye, XIII, 143; İbn Haldûn, Şifâʾü's-sâʾil, s. 110; İbn Hacer, Lisânü'l-Mîzân, IV, 317-319; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, VI, 288-290; Câmî, Nefeḥât, s. 559-562; Süyûtî, Ḥüsnü'l-muḥâḍara, I, 581; Şa'rânî, el-Yevâḳīt ve'l-cevâhir, Kahire 1351; Nûrullah et-Tüsterî, Mecâlisü'l-müʾminîn, Tahran 1365 hş., II, 56; Münâvî, el-Kevâkib, II, 147-153; Makkarî, Nefḥu'ṭ-ṭîb, II, 166; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 767; II, 265-268; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, V, 150, 152; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, X, 573; Sâlih b. Mehdî el-Makbilî, el-ʿAlemü'ş-şâmiḫ, Kahire 1328, s. 378; Burhâneddin el-Bikāî, el-Muʿârıż fî tekfîri İbni'l-Fârıż, Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 1437/8; Abdülganî b. İsmâil en-Nablusî, Keşfü's-sırri'l-ġāmıż min şerḥi Dîvâni İbni'l-Fârıż, Kahire 1319; Osmanlı Müellifleri, I, 144; Ignozio di Matteo, Ibn al-Fārid II grau poema mistico noto col home di At-Taiyya al-Kubrā, Roma 1917; R. A. Nicholson, Studies in Islamic Mysticism, Cambridge 1921, s. 199-266; a.mlf. - [J. Pedersen], "Ibn al-Fāriḍ", EI² (İng.), III, 763-764; Nebhânî, Câmiʿu'l-kerâmât, Kahire 1329, II, 218; Brockelmann, GAL, I, 305-307; Suppl., I, 462, 465; Mahmûd Mustafa Hilmî, İbnü'l-Fârıż: Sulṭânü'l-ʿâşıḳīn, Kahire 1963; a.mlf., İbnü'l-Fârıż ve'l-ḥubbü'l-İlâhî, Kahire 1971; İbnü'z-Zeyyât, el-Kevâkibü's-seyyâre (nşr. Kāsım Muhammed Receb), Bağdad 1967, s. 296; A. Schimmel, Mystical Dimensions of Islam, North Carolina 1975, s. 274; Louis Gardet - O. Lacombe, "Ibn al-Fāriḍ", L'expériences du soiessai de

mystique comparée, Paris 1981, s. 249-317; Âtıf Cevdet Nasr, Şiʿru ʿÖmer İbnü'l-Fârıż, Beyrut 1982; Abdülhâliḳ Mahmûd, Şiʿru İbni'l-Fârıż fî ḍavʾi'n-naḳdi'l-edebi'l-ḥadîs̱, Kahire 1984; Bekrî Şeyh Emîn, Müṭâlaʿât fi'ş-şiʿri'l-Memlûkî ve'l-ʿOs̱mânî, Beyrut 1986, s. 240-244; Ahmed Ebü's-Seâde, ʿÖmer İbnü'l-Fârıż, Kahire 1988; J. Emil Homerin, From Arab Poet to Muslim Saint: Ibn al-Fārid: His Verse and His Shrine, Colombia 1994; Giuseppe Scattolin, "New Researches on the Egyptian Sufi Poet Umer Ibn al-Fārid", Philosophy and Arts in Islamic World (ed. U. Vermeuten - D. de Smet), Leuven 1998, s. 27-40; a.mlf., "al-Farghānī's Commentary on Ibn al-Fārid's Mystical Poem al-Tāʿiyyat al-Kubra", MIDEO, 21 (1993), s. 331-381; a.mlf., "The Oldest Text of Ibn al-Fārid's Dīvān? A Manuscript of Yusuf Ağa Kütüphanesi of Konya", Quaderni di Studi Arabi, XVI, Venezia 1998, s. 143-163; Issa J. Boullato, "Verbal Arabesque and Mystical Union: A Study of Ibn al-Fāriḍ's al-Tāʾiyya al-Kubra", Arab Studies Quarterly, sy. 3 (1981), s. 152-169; Erhan Yetik, "Ankaravî, İsmâil Rusûhî", DİA, III, 212; Ekrem Cûdî Niʿmetî, "İbn Fârıż", DMBİ, IV, 373-378.

Süleyman Uludağ

İBNÜ’l-FASÎH

(ابن الفصيح)

Ebû Tâlib Fahrüddîn Ahmed b. Alî b. Ahmed el-Hemedânî el-Kûfî (ö. 755/1354)

Hanefî fakihi.

680 (1281) yılında Kûfe’de doğdu. Afîfüddin İbnü’d-Devâlibî (İbnü’l-Harrât), Mizzî, Muhyiddin İbnü’s-Sabbâğ, Hüsâmeddin es-Siğnâkî ve İmâdüddin İbnü’t-Tabbâl’den ders aldı. Özellikle fıkıh, kıraat, Arap dili ve edebiyatı alanlarında yetişti. Bağdat’ta Meşhed-i Ebû Hanîfe’de ve Müstansıriyye Medresesi’nde ders verdi, Irak’ta adını duyurdu. 741’de (1340) Dımaşk’a gitti; Hatuniyye, Kassâin ve Reyhâniyye medreselerinde müderrislik yaptı. Dımaşk nâibi Tanboğa’dan saygı gördü. Ebü’l-Mehâzin el-Hüseynî 750 (1350) yılında birlikte hacca gittiklerini kaydeder. Ebû Hayyân el-Endelüsî Dımaşk’a geldiğinde onu öven bir kaside yazdı. Talebeleri arasında Hanefî fakihi İbn Vehbân ve kendisinin üvey oğlu Emînüddin İbnü’l-Âdemî bulunmaktadır. Hüseynî, Zehebî ve İbn Receb de ondan hadis dinlemişlerdir. İbnü’l-Fasîh 26 Şâban 755’te (15 Eylül 1354) Dımaşk’ta vefat etti.

Eserleri. 1. Müstaḥsenü’ṭ-ṭarâʾiḳ fî naẓmi Kenzi’d-deḳāʾiḳ (Naẓmü’l-Kenz). Ebü’l-Berekât en-Nesefî’nin Hanefî fıkhına dair eserinin manzum hale getirilmiş şekli olup çeşitli yazmaları mevcuttur (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 1158; İÜ Ktp., AY, nr. 3410; Adana İl Halk Ktp., nr. 514). Eser, Nûreddin İbn Gānim el-Makdisî tarafından Evḍaḥu’r-remz ʿalâ Naẓmi’l-Kenz adıyla şerhedilmiş olup bunun da muhtelif nüshaları günümüze ulaşmıştır (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 1746, Hekimoğlu Ali Paşa, nr. 357; Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 598-601, 602-605). 2. Naẓmü Menâri’l-envâr. Müellif bu eserinde de Ebü’l-Berekât en-Nesefî’nin fıkıh usulüne dair kitabını nazma çekmiştir (Süleymaniye Ktp., Çorlulu Ali Paşa, nr. 163; ayrıca bk. DMBİ, IV, 398). 3. Naẓmü’s-Sirâciyye. Sirâceddin Muhammed b. Muhammed es-Secâvendî’nin el-Ferâʾiżü’s-Sirâciyye adlı

eserinin manzum şeklidir (İbn Habîb el-Halebî, III, 183; İbn Tağrîberdî, el-Menhelü’ṣ-ṣâfî, I, 394; Brockelmann, GAL, II, 94). 4. Ḥallü’r-rumûz. Müellifin kırâat-i seb‘aya dair kaleme aldığı manzum bir eserdir (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 64; Brockelmann, GAL Suppl., II, 211). Kaynaklarda ayrıca Ebü’l-Kāsım Nâsırüddin Muhammed b. Yûsuf es-Semerkandî’nin

fıkha dair en-Nâfiʿ adlı eserini nazma çevirdiği kaydedilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Ebü’l-Mehâsin el-Hüseynî, eẕ-Ẕeyl (Zehebî, el-ʿİber içinde), IV, 165; Kureşî, el-Cevâhirü’l-muḍıyye, I, 203-207; İbn Habîb el-Halebî, Teẕkiretü’n-nebîh fî eyyâmi’l-Manṣûr ve benîh (nşr. Muhammed Muhammed Emîn), Kahire 1986, III, 183-184; İbnü’l-Cezerî, Ġāyetü’n-Nihâye, I, 84; İbn Kādî Şühbe, Târîḫ (nşr. Adnân Dervîş), Dımaşk 1977, I, 495; II, 412, 674; III, 65-66; İbn Hacer, ed-Dürerü’l-kâmine, I, 204-205; İbn Tağrîberdî, el-Menhelü’ṣ-ṣâfî, I, 393-395; a.mlf., en-Nücûmü’z-zâhire, X, 297-298; İbn Kutluboğa, Tâcü’t-terâcim (nşr. Muhammed Hayr Ramazan Yûsuf), Dımaşk 1413/1992, s. 117-119, neşredenin girişi, s. 33; Nuaymî, ed-Dâris fî târîḫi’l-medâris (nşr. Ca‘fer el-Hasenî), Kahire 1988, I, 525-526; Temîmî, eṭ-Ṭabaḳātü’s-seniyye, I, 396-398; Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1248, 1516, 1825; Leknevî, el-Fevâʾidü’l-behiyye, s. 26, 113; Brockelmann, GAL, II, 94; Suppl., II, 86-87, 211, 252, 267; Nâcî Ma‘rûf, Târîḫu ʿulemâʾi’l-Müstanṣıriyye, Kahire 1396/1976, I, 35, 44, 46, 250; II, 291, 297-298; Ahmet Özel, Hanefi Fıkıh Âlimleri, Ankara 1990, s. 72, 79, 124; Ebü’l-Fazl Bîrcendî, “İbn Faṣîḥ”, DMBİ, IV, 398-399.

Ahmet Özel

İBNÜ’l-FELEKÎ

(ابن الفلكي)

Ebü’l-Fazl Alî b. el-Hüseyn b. Ahmed el-Hemedânî el-Felekî (ö. 427/1036)

Hadis hâfızı.

Muhtemelen Hemedan’da doğdu. Astronomi ve matematik âlimi olan dedesi Ebû Bekir Ahmed b. Hasan el-Felekî’ye nisbetle İbnü’l-Felekî diye anıldı. Tahsiline Hemedan’da başladı. Burada ve öğrenim için gittiği Irak ve Horasan bölgelerinde Ebû Saîd es-Sîrâfî, İbn Rezkûye, Ebü’l-Hüseyin Ali b. Muhammed b. Bişrân ve Kādılkudât Ebû Bekir el-Hîrî gibi âlimlerden ders aldı. Kendisinden de Ahmed b. Muhammed el-Meydânî ile diğer bazı şahsiyetler rivayette bulundu. Hâce Abdullah-ı Herevî, İbnü’l-Felekî’nin gayretli bir sûfî olduğunu ve hâfızası ondan daha güçlü bir kimse görmediğini söylemiştir. Bazı kimseler ilminden faydalanılmadığı gerekçesiyle onu eleştirmişse de Zehebî hadis rivayet etmeye fırsat bulamadan genç yaşta vefat ettiğini kaydeder. Titiz bir muhaddis olduğu bildirilen İbnü’l-Felekî Şâban 427’de (Haziran 1036) Nîşâbur’da vefat etti.

Çeşitli eserler yazdığı belirtilen İbnü’l-Felekî’nin (İbnü’s-Salâh, II, 611) bu çalışmalarından ikisinin adı zikredilmiş olup bunlardan Müntehe’l-kemâl fî maʿrifeti’r-ricâl’in 1000 cüz hacminde olduğu söylenmiş, Zehebî bu eseri el-Müntehâ fî maʿrifeti’r-ricâl (Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XVII, 503) ve el-Müntehâ fi’l-kemâl fî maʿrifeti’r-ricâl (el-ʿİber, II, 256) adlarıyla kaydetmiştir. Onun diğer eseri ise Maʿrifetü elḳābi’l-muḥaddis̱în adını taşımaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Sem‘ânî, el-Ensâb, IX, 329-330; İbrâhim b. Muhammed es-Sarîfînî, el-Münteḫab mine’s-Siyâḳ (M. Kâzım el-Mahmûdî), Kum 1403/1362, s. 573; İbnü’s-Salâh, Ṭabaḳātü’l-fuḳahâʾi’ş-Şâfiʿiyye (nşr. Muhyiddin Ali Necîb), Beyrut 1413/1992, II, 611-613; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XVII, 502-503; a.mlf., Teẕkiretü’l-ḥuffâẓ, III, 1125; a.mlf., el-ʿİber, II, 256; a.mlf., Târîḫu’l-İslâm: sene 421-430, s. 195-196; Safedî, el-Vâfî, XXI, 33-34; İsnevî, Ṭabaḳātü’ş-Şâfiʿiyye, II, 268; İbn Kādî Şühbe, Ṭabaḳātü’ş-Şâfiʿiyye, I, 213-214; Süyûtî, Ṭabaḳātü’l-ḥuffâẓ (Ömer), s. 430-431; Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1858; Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 687; Kettânî, er-Risâletü’l-müsteṭrafe, s. 121.

Emin Âşıkkutlu

İBNÜ’l-FERRÂ, Ebû Ya‘lâ

(bk. EBÛ YA‘LÂ el-FERRÂ).

İBNÜ’l-FERRÂ, Ebü’l-Hüseyin

(bk. İBN EBÛ YA‘LÂ).

İBNÜ'l-FERRÂ el-BEGAVÎ

(bk. BEGAVÎ, Ferrâ).

İBNÜ'l-FİRKÂH

(bk. FEZÂRÎ, İbrâhim b. Abdurrahman).

İBNÜ’l-FURÂT, Ahmed

(أحمد بن الفرات)

Ebû Mes‘ûd Ahmed b. el-Furât b. Hâlid ed-Dabbî er-Râzî (ö. 258/872)

Hadis hâfızı.

180 (796) yılı civarında doğdu (Zehebî, A῾lâmü’n-nübelâ᾽, XII, 481). Babası da muhaddisti. Küçük yaşta hadis tahsiline başladı ve çok hadis ezberlediği için on sekiz yaşında iken “Reyli küçük hâfız” diye tanındı. Hadis öğrenimi için Bağdat, Basra, Kûfe, Hicaz, Yemen, Şam, Mısır ve Cezîre’yi dolaşarak Abdullah b. Nümeyr, Ebû Dâvûd et-Tayâlisî, Yezîd b. Hârûn, Yahyâ b. Âdem, Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San‘ânî, Muhammed b. Yûsuf el-Firyâbî ve Ebû Nuaym Fazl b. Dükeyn gibi muhaddislerden hadis tahsil etti. Kendisinden Ebû Dâvûd es-Sicistânî, İbn Ebû Âsım, Muhammed b. Yahyâ b. Mende ve Abdurrahman b. Yahyâ b. Mende gibi âlimler rivayette bulundu. İlmî seyahatlerini tamamladıktan sonra İsfahan’a yerleşti ve ömrünün son kırk beş yılında burada hadis rivayet etti.

İbnü’l-Furât, meşhur muhaddislerin rivayetlerini önce talebelerinden dinleyerek ezberler, daha sonra onların yaşadığı bölgelere giderek rivayetlerini bizzat kendilerinden dinlerdi. Bağdat’a gittiğinde Ahmed b. Hanbel’in hadis meclisinde uzun süre bulunmuş, İbn Hanbel, Resûlullah’la ilgili rivayetleri ondan daha iyi ezbere bilenin bulunmadığını söylemiştir. İsfahan’a gittiğinde ezberinden binlerce hadis imlâ ettiği, bu hadisler kitaplarıyla karşılaştırıldığında sadece birkaç yerde hata ettiğinin görüldüğü kaydedilen İbnü’l-Furât 1700 kadar hocadan 1.500.000 hadis yazdığını, ancak bunlardan 310’unun rivayetlerini eserlerine aldığını bildirmiştir.

Hadis münekkitleri onu sika, hâfız ve me’mûn olarak değerlendirmiş, ancak İbn Hırâş yalan söylediğini ileri sürmüştür. Bu suçlamayı nakleden İbn Adî, İbnü’l-Furât’ın münker rivayetini bilmediğini, onun doğru sözlü bir hâfız olduğunu söylemiş, Zehebî de İbnü’l-Furât’la ilgili bu suçlamaya kitabında yer verdiği için İbn Adî’yi eleştirmiş, iddiayı ortaya atan İbn Ukde ile İbn

Hırâş'ın râfizî ve bid'atçı olduklarını, sözlerine itibar edilemeyeceğini belirtmiştir. İbnü'l-Furât Şâban 258'de (Haziran 872) İsfahan'da vefat etti.

İbnü'l-Furât'ın günümüze ulaştığı bilinen tek eseri el-Münteḳā min cüzʾih olup Sezgin'in Cüzʾ fîhi aḫbâru Aḥmed b. el-Furât adıyla kaydettiği eserin bir nüshası Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye'de bulunmakta (Mecmua, nr. 51, vr. 40-44), bu risâledeki rivayetleri İbnü'l-Furât'ın cüzünden Zehebî'nin seçtiği belirtilmektedir (Elbânî, s. 89). Müellifin kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: el-Müsned, et-Tefsîr, Kerîme bint Abdülvehhâb el-Kureşiyye (ö. 641/1243) tarafından icâzet yoluyla rivayet edilen Eḥâdîs̱ü'l-efrâd.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve't-taʿdîl, II, 67; İbn Hibbân, es̱-S̱iḳāt, VIII, 36; İbn Adî, el-Kâmil, I, 193; Ebü'ş-Şeyh, Ṭabaḳātü'l-muḥaddis̱în bi-İṣbahân (nşr. Abdülgafûr Abdülhak Hüseyin el-Belûşî), Beyrut 1988, II, 254-258; Ebû Nuaym el-İsfahânî, Ẕikru aḫbâri İṣbahân (nşr. Seyyid Kisrevî Hasan), Beyrut 1410/1990, I, 113-114; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, IV, 343-344; İbn Ebû Ya'lâ, Ṭabaḳātü'l-Ḥanâbile, I, 53-55; İbn Asâkir, Târîḫu Dımaşḳ (Amrî), V, 150-157; a.mlf., el-Muʿcemü'l-müştemil, s. 57; Mizzî, Tehẕîbü'l-Kemâl, I, 422-425; İbn Abdülhâdî, ʿUlemâʾü'l-ḥadîs̱, II, 227-228; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XII, 480-488; a.mlf., Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, II, 544-545; a.mlf., Mîzânü'l-iʿtidâl, I, 127-128; Safedî, el-Vâfî, VII, 280; İbn Hacer, Tehẕîbü't-Tehẕîb, I, 66-67; Dâvûdî, Ṭabaḳātü'l-müfessirîn (Lecne), I, 62-64; Bedrân, Tehẕîbü Târîḫi Dımaşḳ, I, 435-436; Kettânî, er-Risâletü'l-müsteṭrafe, s. 87; Sezgin, GAS, I, 135; Elbânî, Maḫṭûṭât, s. 89; Abdülazîz İzzeddin es-Seyrevân, Muʿcemü ṭabaḳāti'l-ḥuffâẓ ve'l-müfessirîn, Beyrut 1984, s. 56-57; Bessâm Abdülvehhâb el-Câbî, Muʿcemü'l-aʿlâm, Limasol 1407/1987, s. 60.

Kâmil Çakın

İBNÜ'l-FURÂT, Ebü'l-Fazl

(bk. İBN HİNZÂBE).

İBNÜ’l-FURÂT, Nâsırüddin

(ناصر الدين ابن الفرات)

Nâsırüddîn Muhammed b. Abdirrahîm b. Alî el-Mısrî el-Hanefî (ö. 807/1405)

Târîḫu’d-düvel ve’l-mülûk adlı eseriyle meşhur olan tarihçi.

735’te (1335) Kahire’de köklü bir ailenin çocuğu olarak doğdu. Aile fertlerinden çok sayıda kişi vezirlik ve kâtiplik yapmıştır. İlmî hayata zamanın ulemâsından hadis ve fıkıh tahsil ederek başladı. Ebü’l-Ferec İbn Abdülhâdî ve Ebû Bekir es-Sannâc’dan hadis öğrendi. Zehebî, Ebü’l-Hasan el-Bendenîcî ve Necmeddin Yûsuf ed-Dülâsî’den icâzet aldı. Öğrenimini tamamlayınca Kahire’deki Muizziyye Medresesi’nin hatipliğine tayin edildi. Daha sonra kendini çok ilgi duyduğu tarih ilmine verdi ve meşhur eserini yazdı. 1 Şevval 807’de (2 Nisan 1405) Kahire’de vefat etti.

Bir dünya tarihi olarak tasarlanan Târîḫu’d-düvel ve’l-mülûk’ün (Târîḫu İbni’l-Furât el-Ḥanefî, eṭ-Ṭarîḳu’l-vâẓıḥu’l-meslûk ilâ terâcimi’l-ḫulefâ᾽ ve’l-mülûk). Müsveddelerinin 100 cüzü bulduğu söylenir. Ancak İbnü’l-Furât bunların sadece yirmisini temize çekebilmiştir ve 501-799 (1107-1397) yılları arasını kapsayan günümüze ulaşmış nüshaların da bazı kısımları eksiktir. Kitap, Franklar’ın Suriye’deki hâkimiyetinden bir asır sonra yazılmasına rağmen özellikle Haçlı seferleri ve Memlük tarihi için başvurulacak ana kaynaklardan biridir. Bugüne kadar gelmemiş kaynaklardan istifade etmiş olması eserin önemini arttırmaktadır. Kitapta Yakındoğu’da yaşanan bütün tarihî olaylar ele alınmış, ayrıca dünyanın diğer bölgelerindeki müslümanlarla, bazan hıristiyanlarla ilgili olaylara dahi yer verilmiştir. Müellif, kendi topladığı bilgilerle yetinmeyip önceki tarihçilerin malzemelerini de nakletmiş, bu arada bazı kayıtları belgelendirerek ve bazılarını açıklayarak daha güvenilir hale getirmiştir. Onun resmî arşiv belgelerinden ve antlaşma metinlerinden de faydalanmış olması birçok açıdan kapsamlı bir senteze varmasını kolaylaştırmıştır. Belgeleri kullanırken daima düzenli biçimde tarihlerini verdiği, en eski

kaynağı tercih ettiği, alıntılarını da değiştirmeden ve kısaltmadan aynen yaptığı görülür.

İbnü'l-Furât, olayları genelde İslâm tarih yazıcılığı geleneğine sadık kalarak kronolojik bir sırayla anlatır. Önemli bulduğu bir olayı naklederken o konunun tarihçesini, gelişme seyrini de özetler; meselâ Mısır'da bir yenilik olarak dört kadı yerine bir kadı seçilmesi münasebetiyle ülkedeki hukuk sisteminin gelişmesini, Ezher Camii'nin onarımından söz ederken külliyenin tarihçesini, Suriyeli Haşhaşîler'in kalelerinin ele geçirilmesi bahsinde de İsmâiliyye mezhebinin tarihini verir. Yâkūt el-Hamevî ve İbnü'l-Esîr gibi daha önce yaşamış tarihçilerin kullandıkları ortak kaynaklarda (meselâ Belâzürî'nin Fütûḥu'l-büldân'ı) yer alan bilgileri kendi yazdıklarıyla karşılaştırarak aktarmıştır. Ancak onun açıkladığı, edebî değeri olan aynı konudaki bu farklı bilgi ve görüşler Nüveyrî gibi daha önceki tarihçilerin eserlerinde gereksiz bulunarak çıkarılmış veya kısaltılmıştı. İbnü'l-Furât her yılın sonunda o yıl ölen ünlü kişilerden de bahsetmiştir. Bunu yaparken de çağdaşları gibi siyasîlerin hayatı için sadece tarih belirtmekle yetinmemiş, toplumsal ve kültürel hayatın çeşitli yönleriyle ilgili bilgiler de vermiştir; meselâ tüccarların giydikleri kıyafetleri tanıtmış, 678'de Mısır'da halkın şiddetli ihtilâf ve şüphe üzerine ramazan ayından bir gün önce (4 Ocak 1280) oruca başladığını bildirmiştir.

Konuların takdim ve tertibinde devrin tarihçilerinin üslûbuna uyan İbnü'l-Furât'ın yaygın olan kelime ve ibareleri seçtiği, hatta o zaman yanlış imlâ ile yazılan kelimeleri dahi aynen kullandığı görülür. Bazı yazarlar onun fâhiş hatalarına ve amiyane ifadelerine dikkat çekmişler, fakat önemi dolayısıyla eserini yine de muteber kabul etmişlerdir. Kelimelerin imlâsındaki ihmal ve dikkatsizlikler, anlatımdaki uzatma, aşırı ayrıntıya girme ve süsleme metnin anlaşılmasını güçleştirmektedir. Bu sebeple kaynaklarına başvurmadan eseri okumak zordur. Genellikle kaynaklarını, çok defa onların da kaynaklarını verir. VI. (XII.) yüzyılın büyük bir kısmı Mısırlı İbnü't-Tuveyr ve Halepli İbn Ebû Tayy'in eserleriyle İbn Nazîf'in el-Keşf ve'l-beyân fî ḥavâdiṡi'z-zamân gibi bugün mevcut olmayan kaynaklardan yazıldığı için önemlidir. Ayrıca Azîmî'nin tarihinden ve İbn Vâsıl'ın Müferricü'l-kürûb'undan, özellikle I. Baybars dönemi için İzzeddin İbn Şeddâd'ın Târîḫu'l-Meliki'ẓ-Ẓâhir ve İbn Abdüzzâhir'in tamamı günümüze ulaşmayan er-Ravżü'ẓ-ẓâhir fî sîreti'l-Meliki'ẓ-Ẓâhir

adlı eserleriyle Nâsırüddin Şâfi‘ b. Ali el-Askalânî'nin Naẓmü's-sülûk'ünden ve İbn Dokmak'ın Nüzhetü'l-enâm'ından, Kalavun dönemi ve sonrası için de Cezerî'nin Ḥavâdiṡü'z-zamân adlı eserinden faydalanmıştır. Bunlardan başka Ebü'l-Fidâ, Baybars, Yûnînî, Belâzürî, İbn Havkal, İmâdüddin el-İsfahânî, Ali b. Ebû Bekir el-Herevî, Ebü'l-Kāsım İbn Asâkir, İbn Hamdûn ve İbn Münkız gibi tarihçilerden de istifade etmiştir (diğer kaynaklar için bk. Ashtor, s. 22-24).

İbnü'l-Furât, eserinin çeşitli yerlerinde önemli ya da önemsiz birçok Arap tarihçisini kaynak olarak zikretmesine rağmen Bahrî Memlükleri'ni anlatırken hiçbir şekilde Nüveyrî'nin ve Nihâyetü'l-ereb'inin adlarını anmaz. Fakat eserin büyük kısmının Nüveyrî'nin bir asır önce yazdıklarıyla tamamen örtüştüğü, hatta onu aynen tekrar ettiği görülür. Bu durum dikkate alındığında İbnü'l-Furât'ın tarihine hakettiğinden daha fazla değer verildiği söylenebilir. Ancak İbnü'l-Furât, Nüveyrî'ninkilerle paralellik gösteren pasajlarda daha doğru ve daha fazla ayrıntılı bilgi vermiş ve ayrıca onun kullanmadığı kaynakları da kullanmıştır. Öte yandan Nihâyetü'l-ereb gibi sık sık başvurduğu Baybars el-Mansûrî'nin Zübdetü'l-fikre'sinde ve özellikle Cezerî'nin Ḥavâdiṡü'z-zamân'ında çok geniş yer ayrılan,

İslâm tarihi açısından önemli Gāzân Han'ın İslâmiyet'i kabulü olayından yok denecek kadar az bahsetmesini anlamak da güçtür. Buna karşılık söz konusu kaynaklarda hiç temas edilmeyen mahallî hükümdarlara gönderilmiş mektupların metinlerini vermesi ise onun özelliğidir.

Sehâvî'ye göre İbnü'l-Furât'ın vefatından sonra eserinin müsveddesini, oğlu Kadı İzzeddin temize çekilmesinin meşakkatini göze alamadığı ve tarih ilmine vâkıf olmadığı için satmış, daha sonra eseri Şeyhülislâm Zekeriyyâ el-Ensârî'nin torunu Şerefeddin eline geçirerek I. cildinin 516 yılı sonuna (28 Şubat 1123) kadar olan kısmını temize çekmiştir. Kitabın en önemli nüshası, Fransız şarkiyatçıları tarafından Ezher'den alınarak Paris'e götürülen ve yarım asırdan uzun bir süre sonra Wien Nationalbibliothek'e intikal eden, büyük kısmı müellif hattıyla ikişer kısımdan oluşan dokuz ciltlik yazmadır (nr. A. F. 117-125; Ahmed eş-Şâmî, X/2 [1984], s. 64, 67). Mevcut ciltler Muharrem 501 - Muharrem 799 (Ağustos 1107 - Ekim 1396) tarihleri arasını kapsamaktaysa da 522-543 (1128-1149), 625-659 (1228-1261) ve 687-788 (1288-1386) yıllarına ait sayfalar eksiktir. Aslı Fas'ta

bulunup mikrofilmi Beyrut Amerikan Üniversitesi'ne gönderilen bir yazma 625-638 (1228-1241), Vatikan Kütüphanesi'ndeki (nr. 726) bir başkası ise 639-659 (1241-1261) yılları arasını ihtiva etmekte ve böylece eksik parçaların bir kısmı tamamlanmaktadır. Paris Bibliothèque Nationale'de (nr. 1595, 5990) ve Londra British Museum'da da (nr. Or. 3007) eserin diğer bazı parçaları bulunmaktadır. Viyana'daki dokuz ciltten IX/1 ile (789-792) VII (672-682) Kostantin Züreyḳ (Beyrut 1936; Beyrut-Kahire 1942), IX/2 ile (793-799) VIII (683-696) Kostantin Züreyḳ - Neclâ İzzeddin (Beyrut 1938, 1939), IV/1 (563-586), IV/2 ile (587-599) V/1 (600-615) Hasan Muhammed eş-Şemmâ‘ (Basra 1967, 1969, 1970) ve VI (639-671) J. S. C. Riley-Smith - U. M. C. Lyons (I-II, Cambridge 1971) tarafından neşredilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Ibn al-Furat, Ayyubids, Mamlukes and Crusaders, Selections from the Tārīkh al-Duwal wa'l-Mulūk (nşr. J. S. C. Riley-Smith - U. M. C. Lyons), Cambridge 1971, giriş I, VII-XI; Makrîzî, el-Muḳaffe'l-kebîr (nşr. Muhammed el-Ya‘lâvî), Beyrut 1411/1991, VI, 64; a.mlf., Dürerü'l-ʿuḳūdi'l-ferîde fî terâcimi'l-aʿyâni'l-müfîde (nşr. Adnân Dervîş - Muhammed el-Mısrî), Dımaşk 1995, I, 118-119; İbn Hacer, İnbâʾü'l-ġumr, V, 267-268; İbn Tağrîberdî, ed-Delîlü'ş-Şâfî (nşr. Fehîm M. Şeltût), Kahire 1370, II, 636; Sehâvî, eḍ-Ḍavʾü'l-lâmiʿ, IV, 51-52; Süyûtî, Ḥüsnü'l-muḥâḍara, I, 556; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât (Arnaût), IX, 107-109; De Slane, Catalogue des manuscrits arabes de la Bibliothèque Nationale, Paris 1883, I, 301; P. Charles Rieu, Supplement to the Catalogue of the Arabic Manuscripts in the British Museum, London 1894, s. 286-288; M. Şemseddin [Günaltay], İslâmda Târih ve Müverrihler, İstanbul 1339-42, s. 361-362; G. Levi Della Vida, Elenco dei Manoscritti Arabi Islamici della Biblioteca Vaticana, Vatican 1936, s. 69; Brockelmann, GAL, II, 61-62; Suppl., II, 49; E. Ashtor, "Some Unpublished Sources for the Baḥrī Period", Studies in Islamic History and Civilization (ed. Uriel Heyd), Jerusalem 1961, s. 13-24; N. Elisséeff, Nūr ad-Dīn, Damas 1967, I, 73-75; D. Presgrave Little, An Introduction to Mamlūk Historiograph, Wiesbaden

1970, s. 73-75; Şâkir Mustafa, et-Târîḫu'l-ʿArabî ve'l-müʾerriḫûn, Beyrut 1990, III, 128-130; M. Kemâleddin İzzeddin Ali, Erbaʿa müʾerriḫîn ve erbaʿa müʾellefât, Kahire 1992; Ramazan Şeşen, Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı, İstanbul 1998, s. 114, 140, 155, 177, 201-202, 209; Nicola Ziadeh, "Mâ sâheme bihi'l-müʾerriḫûne'l-ʿArab fi'l-miʾeti's-seneti'l-aḫîra min dirâseti't-târîḫi'l-ʿArabî ve ġayrih fî ʿaṣri'l-Memâlîk", el-Ebḥâs̱, XII/3, Beyrut 1959, s. 327-328; Ahmed eş-Şâmî, "Dirâse fî maḫṭûṭâti Târîḫi'd-düvel ve'l-mülûki'l-maʿrûf bi-Târîḫi İbni'l-Furât el-Ḥanefî", ed-Dâre, X/2, Riyad 1984, s. 59-87; "İbnülfurât", İA, V/2, s. 855; Cl. Cahen, "Ibn al-Furāt", EI² (İng.), III, 768-769; Ebü'l-Hasan Diyânet, "İbn Furât", DMBİ, IV, 393-394.

Sadi S. Kucur

İBNÜ’l-FURÂT el-ÂKŪLÎ

(ابن الفرات العاقولي)

Ebü’l-Hasen Alî b. Muhammed b. Mûsâ b. el-Hasen b. el-Furât el-Âkūlî (ö. 312/924)

Abbâsî veziri.

9 Rebîülâhir 241’de (27 Ağustos 855) Nehrevan’da doğdu; aslen Nehrevanlı bir aileye mensuptur. Dedesi Âkūl’e yerleştiği için Âkūlî nisbesiyle tanınır. Halife Mu‘temid-Alellah’ın son zamanında devlet adamları arasındaki iktidar mücadelesi yüzünden ağabeyi Ebü’l-Abbas Ahmed ile birlikte hapsedildi ve Mu‘tazıd-Billâh tarafından serbest bırakıldı (279/892). Halife Mu‘tazıd-Billâh zamanında Dîvânü’l-harâc ve’d-dıyâ reisi olan ağabeyi Ahmed’in yanında göreve başladı ve onun ölümünden sonra da yerine tayin edildi. Halife Müktefî-Billâh’ın ölümü üzerine çıkan karışıklıklar sırasında İbnü’l-Furât ailesi Ca‘fer b. Mu‘tazıd-Billâh’ı, rakip İbnü’l-Cerrâh ailesi Abdullah b. Mu‘tez-Billâh’ı destekledi. Sonunda Ca‘fer, Muktedir-Billâh lakabıyla hilâfet makamına geçti (908). Fakat İbnü’l-Mu‘tez taraftarları bir süre sonra onu indirip tahta kendi halife adaylarını çıkarınca İbnü’l-Furât ailesi korkup saklanmak zorunda kaldı. Ancak İbnü’l-Mu‘tezz’in halifeliği sadece yirmi dört saat sürdü ve ertesi gün Muktedir geri gelince kendisini destekleyen İbnü’l-Furât’ı vezir tayin etti (8, 9 veya 23 Rebîülevvel 296 / 5, 6 veya 20 Aralık 908). İbnü’l-Furât, halifenin annesi ve birkaç saray hadımıyla iş birliği yaparak iktidarın en kuvvetli adamı oldu; arkasından da zimmetine büyük miktarda para geçirdiği gibi bedevîleri Bağdat’a saldırmaya yönlendirdi. Bu yüzden 4 Zilhicce 299’da (22 Temmuz 912) görevinden uzaklaştırılıp hapse atıldı ve mallarına el konuldu. Beş yıl hapis yattıktan sonra o zamanki vezir İbnü’l-Cerrâh ailesinden Ali b. Îsâ azledilerek 8 Zilhicce 304’te (2 Haziran 917) ikinci defa vezâret makamına getirildi; kendisine muhteşem bir merasimle yedi kat hil‘at giydirildi; gulâmlarına da 300.000 dirhem dağıtıldı. İkinci vezirliği sırasında iç karışıklıklarla, malî sıkıntılarla ve Azerbaycan Valisi Yûsuf b. Ebü’s-Sâc’ın isyanıyla uğraşmak zorunda kaldı; başarılı

olamaması ve halife aleyhindeki faaliyetleri yüzünden 27 Cemâziyelevvel 306’da (5 Kasım 918) tekrar görevden alınıp yerine Hâmid b. Abbas tayin edildi. Halefinin vezirliği boyunca sarayda hapiste tutulan İbnü’l-Furât, beş yıl sonra Hâmid b. Abbas’ın sebep olduğu isyan sırasında oğlu Muhassin’in nüfuzuyla affedilerek üçüncü defa vezirliğe getirildi (23 Rebîülâhir 311 / 10 Ağustos 923). Hapisten çıkar çıkmaz birçok önemli kişinin mallarına el koydu. Oğlunu divanların teftişiyle görevlendirdi. Oğlu da birtakım haksız uygulamalar yaptı ve halkın malına el uzattı; bu arada eski vezir Hâmid b. Abbas’ı da öldürttü. Mal yığma hırsı, kindarlığı ve nihayet onun döneminde Karmatîler’in hacılara saldırması üzerine (Muharrem 312 / Nisan 924) Halife Muktedir-Billâh, Hâcib Nasr ve saray muhafızlarının baskısıyla İbnü’l-Furât’ı yine azledip hapse attırdı (9 Rebîülâhir 312 / 15 Temmuz 924). Birkaç gün sonra da oğlu Muhassin ile birlikte Muktedir-Billâh’ın emriyle öldürüldü (13 Rebîülâhir 312 / 19 Temmuz 924).

İbnü’l-Furât 10 milyon dinarlık servete sahip çok zengin bir insandı; arazilerinden yılda 1 milyon dinar gelir sağlıyordu. Bazı kaynaklarda onun cömertliğinden ve gelirlerinin büyük bir kısmını âlimlere, mutasavvıflara ve fakir halka dağıttığından, birçok âlim din adamı ve fakire aylık bağladığından bahsedilir (İbn Hallikân, III, 423). Ebû Bekir es-Sûlî de İbnü’l-Furât’ı öven bir şiiri sebebiyle kendisinden 600

dinar bahşiş almıştı. Hesap işlerinden de iyi anlardı. Kâtipler, devlet gelirlerini hesaplamak için Halife Mu‘tazıd-Billâh’tan bir ay süre istediklerinde o sırada hapishanede olan İbnü’l-Furât, devrin en yetenekli kâtibi olarak tanıtılan ağabeyi Ebü’l-Abbas ile birlikte bunu iki gün içinde hesaplamış ve bu sayede hapisten kurtulmuştu (Zehebî, XIV, 478). Diğer kardeşi Ebü’l-Hattâb Ca‘fer’e de vezirlik teklif edilmiş, ancak o kabul etmemişti. Dîvân-ı Mezâlim’de halkın şikâyetlerini dinler ve adaletle hükmederdi. Abbâsî Devleti’ne karşı çok saygı duyar, hilâfet mührü getirildiğinde ayağa kalkardı. Bağdat’ın doğu yakasındaki Derbülmufaddal semtinde bir bîmâristan kurmuş, ayrıca yine Bağdat’ta muhteşem bir saray yaptırmıştı. Hepsi de önemli mevkilere çıkmış Muhassin, Hasan ve Fazl adlı üç oğlu vardı.

BİBLİYOGRAFYA

Taberî, Târîẖ (Ebü’l-Fazl), X, 145; Arîb b. Sa‘d, Ṣılatü Târîẖi’ṭ-Ṭaberî (Taberî, Târîẖ [Ebü’l-Fazl], XI, içinde), s. 32, 40, 50, 59-71, 88-95, 105, 110, 130; İbn Miskeveyh, Tecâribü’l-ümem, I, 34-141; Hilâl b. Muhassin es-Sâbî, Rusûmü dâri’l-ẖilâfe (nşr. Mîhâîl Avvâd), Beyrut 1406/1986, s. 13, 38, 48, 51, 60, 61, 78, 130; a.mlf., el-Vüzerâʾ (nşr. Hasan ez-Zeyn), Beyrut 1990, bk. İndeks; İbnü’l-Cevzî, el-Muntaẓam (Atâ), XIII, 341-344; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, VII, 15-19, 23, 55, 57, 63-65, 68, 98, 101, 110-113, 139-150, 153-154, 165, 183; İbnü’t-Tıktakā, el-Faẖrî, s. 64-65; İbn Hallikân, Vefeyât, III, 421-424; Hindûşah es-Sâhibî, Tecâribü’s-selef der Tevârîẖ-i Ḫulefâ ve Vüzerâ-yi Îşân (nşr. Abbas İkbâl), Tahran 1357 hş., s. 204; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XIV, 474-479; İbn Kesîr, el-Bidâye, XII, 151-152; G. Le Strange, Baghdad During the Abbasid Caliphate, Oxford 1924, s. 221; K. V. Zetterstéen, “İbnü’l-Furât”, İA, V/2, s. 854; D. Sourdel, “Ibn al-Furāt”, EI² (İng.), III, 767-768; Sâdık Seccâdî, “İbn Furât”, DMBİ, IV, 384-389.

Abdülkerim Özaydın

İBNÜ'l-FUVATÎ

(ابن الفوطي)

Ebü'l-Fazl Kemâlüddîn Abdürrezzâk b. Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Bağdâdî el-Hanbelî (ö. 723/1323)

Tarihçi, muhaddis ve hâfız-ı kütüb.

17 Muharrem 642'de (25 Haziran 1244) Merv kökenli bir ailenin çocuğu olarak Bağdat'ta doğdu; eski emîr ve valilerden Ma'n b. Zâide eş-Şeybânî'nin soyundandır. Künyesini, peştemal dokumacılığı ve satışıyla uğraşması sebebiyle Fuvatî olarak tanınan Zahîrî ailesine mensup annesinin dedesinden alır; ayrıca İbnü's-Sâbûnî künyesiyle de bilinir.

İbnü'l-Fuvatî hadis dışında daha ziyade tarih, edebiyat, felsefe, mantık, riyâziyyât, kıraat ve neseb ilimleriyle ilgilendi. Zehebî'nin kendisini Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ'a dahil etmesi (IV, 1494) ve hadis aldığı hocaların sayısını 500 kadar göstermesi onun hadis hâfızı olduğunun delilidir. Hocalarının en önde gelenleri Ebû Muhammed İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Hasan Kemâleddin Ali b. Muhammed b. Vaddâh, Nasîrüddîn-i Tûsî, Ebü'l-Hasan İbnü'l-Bâkıllânî ve İbnü's-Sâî'dir. Oğlu Ebü'l-Meâlî Muhammed, Zehebî gibi âlimler de onun öğrencisidir.

On dört yaşında iken Bağdat'ın Moğollar tarafından istilâsı sırasında İbnü'l-Fuvatî kardeşi Bedreddin Abdülvehhâb ile birlikte esir edildi (656/1258). Esaret yıllarında Ehr'de mutasavvıf Kutbüddin Abdülkādir el-Ehrî'nin hizmetinde bulundu ve tabip-mutasavvıf Kemâleddin Muhammed en-Nahcuvânî'den ders aldı. Daha sonra Nasîrüddîn-i Tûsî'nin dikkatini çekti ve onun tarafından, kendi yaptırdığı Merâga Rasathânesi'nin 400.000 kitap barındırdığı rivayet edilen kütüphanesinde hâzinü'l-kütüb olarak görevlendirildi. İbnü'l-Fuvatî, bu arada Nasîrüddîn-i Tûsî'nin derslerine de katıldı ve onun isteği üzerine bir zîc hazırladı. Merâga'daki zamanını çalıştığı kütüphanenin kitaplarını inceleyerek ve bazılarını istinsah ederek geçiren İbnü'l-Fuvatî şehre gelen âlimlerin derslerine de katıldı.

Nasîrüddîn-i Tûsî'nin ölümünden (672/1274) sonra da görevini sürdürdü; Farsça'yı öğrenerek İran şairlerinin divanlarını okudu ve Sa'dî-i Şîrâzî'den icâzet aldı. O yıllarda İran'ın ve Azerbaycan'ın çeşitli şehirlerini gezme imkânını da buldu; ayrıca Merâga'ya uğrayan ünlü kişilerin ve ulemânın biyografilerini içerdiği anlaşılan Teẕkiretü men ḳaṣada'r-raṣad adlı eserini telif etti.

İbnü'l-Fuvatî, 679'da (1280) İlhanlılar'ın Irak valisi Alâeddin Atâ Melik el-Cüveynî tarafından Bağdat'a çağrılarak tarihî olayları kaydetmekle görevlendirildi; aynı zamanda Müstansıriyye Kütüphanesi'nde de müşrif olarak çalışmaya başladı. İbnü's-Sâî'nin el-Câmiʿu'l-muḫtaṣar fî ʿunvâni't-tevârîḫ ve ʿuyûni's-siyer adlı eserine bir zeyil yazdı. Atâ Melik el-Cüveynî'nin 681 (1283) yılında ölümü üzerine önce iyi ilişkiler kurduğu Şiîler'in ağırlıkta olduğu Hille ve Kûfe'ye, 700'de (1300-1301) Selmâs'a ve 704'te de (1304-1305) Hemedan'a gitti; aynı yıl içinde İlhanlı Veziri Reşîdüddin Fazlullah-ı Hemedânî ile görüştü. 705'te (1305-1306) Arrân'ı, ertesi yıl Sultâniye ve Tebriz'i dolaştıktan

sonra tekrar Bağdat'a döndü. Burada bazı vakıfların müşrifliğine tayin edildiyse de bir müddet sonra görevden alındı. Bunun üzerine tekrar seyahate çıktı ve bu seyahat sırasında iki ayrı seferde toplam üç yıl İlhanlı başşehri Sultâniye'de bulundu. Bağdat'a döndükten beş yıl sonra 3 veya 13 Muharrem 723'te (13 veya 23 Ocak 1323) vefat etti.

Aynı zamanda iyi bir hattat olduğu bilinen İbnü'l-Fuvatî çok süratli ve güzel yazı yazardı. Nasîrüddîn-i Tûsî'nin isteği üzerine çeşitli astronomi kitaplarını ve İmâdüddin el-İsfahânî'nin Ḫarîdetü'l-ḳaṣr ve cerîdetü'l-ʿaṣr'ı ile İbnü'l-Esîr'in el-Kâmil fi't-târîḫ'i gibi birçok eseri istinsah etmiştir. Özellikle sülüs, nesih ve ta'likte mâhir idi. Müstansıriyye Kütüphanesi'nde müşriflik yaptığı dönemde meşhur hattat Yâkūt el-Müsta'sımî ile birlikte çalıştı. Çağdaşı çok sayıda bilgin kendisinin çeşitli ilimlere vâkıf, zeki, güzel ahlâklı ve mütevazi bir insan olduğunu belirtmiştir. Onun Arapça ve Farsça birçok şiir yazdığı da bilinmektedir. Hanbelî (bazılarına göre Şâfiî) olan İbnü'l-Fuvatî'nin Bağdat'ta Şiîler'in çoğunlukta bulunduğu bir mahallede oturması ve onlarla iyi münasebetler kurması sebebiyle birtakım kaynaklarda Şiî ve Mu'tezilî olduğu iddia edilmiştir. Sûfî tarzı yaşamasının ve hayatının bir kısmını ribâtlarda geçirmesinin yanında geniş görüşlülüğü

ve felsefeyle ilgilenmesi bazı müellifler tarafından hoş karşılanmamış ve dindarlığından şüphe edilmiştir (Zehebî, IV, 1494; İbn Hacer, II, 364). İyi derecede Farsça ve Moğolca bilen müellifin Arapça'sında ise gramer hataları görülmektedir. İbnü'l-Fuvatî, bilindiği kadarıyla daha ziyade tarih ve terâcim konularında çalışma yapmıştır. Döneminin en büyük kütüphanelerinde görev yapması sebebiyle pek çok kitabı inceleme imkânı bulan İbnü'l-Fuvatî, İslâm coğrafyasının doğu bölgelerinde artık ikinci plana düştüğü görülen Arapça tarih ve terâcim yazımının Irak'taki son temsilcilerindendir. Zira bu yıllardan sonra Arapça tarih literatürünün ekseni Mısır ve Suriye'ye kaymıştır.

Eserleri. İbnü'l-Fuvatî'nin günümüze ulaşan tek eseri Telḫîṣu Mecmaʿi'l-âdâb fî muʿcemi'l-elḳāb adını taşımaktadır. Eser, elli-elli beş cilt hacminde planlanan, ancak tamamlanamadığı veya temize çekilemediği belirtilen Mecmaʿu'l-âdâb fî muʿcemi'l-esmâʾ ʿalâ muʿcemi'l-elḳāb (Mecmaʿu'l-âdâb fî muʿcemi'l-elḳāb) adlı, lakaplara göre alfabetik sırayla düzenlenmiş mufassal biyografi kitabının muhtasarıdır. Bir kısmı müellifin çağdaşı ve tanıdığı olan VIII. (XIV.) yüzyılın başlarına kadar yaşamış meşhur şahsiyetlerin kısa biyografilerini içerir; bazılarının ise sadece lakap ve isimleri zikredilmiştir. İlhanlı devri ilim ve kültür hayatı açısından büyük değer taşıyan eserdeki kişilerin arasında başka kitaplarda bulunmayan ve müslüman olmayan şahsiyetler de vardır. Alıntı yaptığı kaynakları veren müellif hocası İbnü's-Sâî, Kâzerûnî, İbnü'd-Dübeysî, Nesevî ve Ebû Şâme el-Makdisî gibi müelliflerden de faydalanmıştır. 712-721 (1312-1321) yılları arasında yazıldığı ve altı cilt olduğu tahmin edilen eserin yalnız IV ve V. ciltleri günümüze ulaşmıştır. Bunlardan İzzeddin lakabıyla başlayan IV. cildin başı, Muvaffaküddin lakabıyla sona eren V. cildin sonu eksiktir ve IV. cilt dört kısım halinde Mustafa Cevâd (I-IV, Dımaşk 1962-1967), V. cilt ise Abdülkuddûs el-Kāsımî tarafından yayımlanmıştır (Oriental College Magazine, Suppl. 1939, XVI-XXIII [Lahor 1940-1947]).

Müellifin Telḫîṣu Mecmaʿi'l-âdâb'da ve diğer kaynaklarda adı geçen eserleri de şunlardır: Dürerü'l-aṣdâf fî ġureri'l-evṣâf, Teẕkiretü men ḳaṣada'r-raṣad, Ẕeylü Câmiʿi'l-muḫtaṣar fî ʿunvâni't-tevârîḫ ve ʿuyûni's-siyer, el-Müʾtelif ve'l-muḫtelif (Telḳīḥu'l-efhâm fî tenḳīḥi'l-evhâm), Târîḫ ʿale'l-ḥavâdiṡ, Naẓmü'd-düreri'n-nâṣıʿa fî şuʿarâʾi'l-miʾeti's-sâbiʿa, Kitâbü'n-Nesebi'l-müşeccer, Muʿcemü'ş-şüyûḫ, ed-Dürrü'n-naẓîm fî men

tüsemmâ bi-ʿAbdilkerîm, Bedâʾiʿu't-tuḥaf fî ẕikri men nüsibe mine'l-ʿulemâʾi ile's-sanâʾiʿi ve'l-ḫıref (Telḫîṣu Mecmaʿi'l-âdâb, IV/1, neşredenin girişi, s. 53-68). Bazı kaynaklarda İbnü'l-Fuvatî'nin el-Ḥavâdiẟü'l-câmiʿa ve't-tecâribü'n-nâfiʿa fi'l-miʾeti's-sâbiʿa adlı bir eseri daha zikredilmektedir (Zehebî, IV, 1493; İbn Receb, II, 375; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 279). Mustafa Cevâd bu adı taşıyan bir kitabı ona nisbet ederek yayımlamışsa da (Bağdad 1351/1932) daha sonra eserin muhtemelen Ebü'l-Abbas Muhibbüddin Ahmed el-Alevî el-Kerhî'ye (ö. 721/1321) ait olabileceğini söylemiştir (Telḫîṣu Mecmaʿi'l-âdâb, IV/1, neşredenin girişi, s. 66; Mustafa Cevâd, XIV [1967], s. 77-84). 626-700 (1228-1301) tarihleri arasına dair ve yıllık tarzında yazılan bu eseri Kitâbü'l-Ḥavâdiẟ adıyla tekrar yayımlayan (Beyrut 1997) Beşşâr Avvâd Ma'rûf ve İmâd Abdüsselâm Raûf da daha önce yanlışlıkla İbnü'l-Fuvatî'ye nisbet edildiğini, aslında VIII. (XIV.) yüzyılda yaşamış adı bilinmeyen başka bir müellife ait olduğunu belirtmişlerdir (neşredenin girişi, s. 10).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Fuvatî, Telḫîṣu Mecmaʿi'l-âdâb (nşr. Mustafa Cevâd), Dımaşk 1962, neşredenin girişi, IV/1, s. 9-78; Kitâbü'l-Ḥavâdiẟ (nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf - İmâd Abdüsselâm Raûf), Beyrut 1997, neşredenin girişi, s. 7-10; Zehebî, Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, IV, 1493-1494; Kütübî, Fevâtü'l-Vefeyât, II, 319-320; İbn Kesîr, el-Bidâye, XIV, 106; İbn Receb, eẕ-Ẕeyl ʿalâ Ṭabaḳāti'l-Ḥanâbile, Kahire 1372/1952-53 → Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), II, 374-376; İbn Hacer, ed-Dürerü'l-kâmine, II, 364-365; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 279, 573, 693, 750; II, 1736; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât (Arnaût), VIII, 108-110; Brockelmann, GAL Suppl., II, 280; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 566-577; Abbas el-Azzâvî, et-Taʿrîf bi'l-müʾerriḫîn fî ʿahdi'l-Moġol ve't-Türkmân, Bağdad 1376/1957, I, 158-163; Şâkir Mustafa, et-Târîḫu'l-ʿArabî ve'l-müʾerriḫûn, Beyrut 1990, IV, 327-331; Ramazan Şeşen, Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı, İstanbul 1998, s. 237-238; Mohammad Iqbal, "Ibn al-Fuvatī", IC, XI/4 (1937), s. 516-522; Mustafa Cevâd, "İbnü'l-Fuvatî", MMİIr., IX (1962), s. 43-164; XIV (1967), s. 77-84; F. Rosenthal, "Ibn al-Fuwaṭī", EI²

(İng.), III, 769-770; Yûsuf Rahimlû, “İbn Fuvaṭî”, DMBİ, IV, 422-427; Charles Melville, “Ebn al-Fowatī”, EIr., VIII, 25-26.

Cengiz Tomar

İBNÜ'l-GARÂBÎLÎ

(bk. İBN KĀSIM el-GAZZÎ).

İBNÜ’l-GARS

(ابن الغرس)

Ebü’l-Yüsr Bedrüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Kāhirî (ö. 894/1489)

Hanefî fakihi.

15 Muharrem 833’te (14 Ekim 1429) Kahire’de doğdu. Büyük dedesi Halîl’in lakabına nisbetle İbnü’l-Gars diye anılır. Şehâbeddin İbnü’l-Müsdî’den Kur’an okudu ve hıfzını tamamladı. İbnü’l-Hümâm ve öğrencisi Seyfeddin İbn Kutluboğa, İbnü’d-Deyrî, Ebü’l-Fazl el-Mağribî, Burhâneddin el-Hindî, Adudüddin es-Sayrâmî, Emînüddin el-Aksarâyî gibi âlimlerden Arapça, kelâm, fıkıh ve fıkıh usulü, belâgat, mantık dallarında öğrenim gördü. Birçok defa hacca giden İbnü’l-Gars’ın bu seyahatlerinde bir müddet Mekke’de ikamet ettiği ve 870’teki (1466) hacdan sonra burada kalıp öğrencilerine ders verdiği bilinmektedir. Birkaç defa Mısır Hanefî başkadılığı için adı geçen İbnü’l-Gars, Başkadı İbnü’d-Deyrî ve onun ardından göreve gelen kadıya vekâlet etti. Kâfiyecî’den sonra Türbetü’l-Eşrefiyye, Nûreddin İbnü’l-Münâvî’den sonra da el-Câmiu’z-Zeynî’nin meşihatlığına getirildi; ayrıca Kubbetü’s-Sâlih’te ve el-Cemâliyyetü’l-Cedîde’de fıkıh dersleri verdi.

İbn Uht Medyen vasıtasıyla tarikata intisap eden İbnü’l-Gars tasavvuf ehlinin sözlerine ilgi duydu ve onları inceledi. Bundan dolayı Ebü’l-Hasan el-Bikāî’nin İbnü’l-Fârız’ın “el-Ḳaṣîdetü’t-tâʾiyye”sinde ortaya koyduğu görüşlerine yönelttiği tenkitlere müstakil bir eserde cevap verdi. Sehâvî, Bikāî’nin İbnü’l-Gars’ı şairliği ve yazarlığı yönüyle tanıttıktan sonra onun Hallâc-ı Mansûr, Muhyiddin İbnü’l-Arabî ve İbnü’l-Fârız’a tâbi olan ve vahdet-i vücûd görüşünü savunanların ileri gelenlerinden olduğunu ifade ettiğini belirtmiştir. Sehâvî ayrıca, üstün bir zekâya sahip olan İbnü’l-Gars’ın satranç oyununda çok maharetli olduğunu, bir bayram günü Mina’da dahi kendisini satranç oynarken gördüğünü söylemiştir. İbnü’l-Gars Rebîülâhir 894’te (Mart 1489) Kahire’de vefat etti. Bazı kaynaklarda

932 (1526) olarak zikredilen tarih oğlu Ebü'l-Yümn Muhammed İbnü'l-Gars'ın ölüm yılıdır.

Eserleri. 1. el-Fevâkihü'l-bedriyye fi'l-aḳżıyeti'l-ḥükmiyye (Âdâbü'l-ḳuḍât, Risâle fi'l-ḳaḍâʾ). Muhammed Sâlih el-Cârim er-Reşîdî tarafından el-Mecâni'z-zehriyye ʿale'l-Fevâkihi'l-bedriyye adıyla şerhedilerek basılmıştır (Kahire 1326/1908). Kâtib Çelebi, yanlış olarak bu eserin 22 Cemâziyelevvel 949'da (3 Eylül 1542) tamamlandığını kaydetmiştir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1293). 2. Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi't-Teftâzânî li'l-ʿAḳāʾidi'n-Nesefiyye (Âtıf Efendi Ktp., nr. 1305, 1306; Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 2290, Yenicami, nr. 743, Hasan Hüsnü Paşa, nr. 1165, Pertev Paşa, nr. 638; Köprülü Ktp., Ahmed Paşa, nr. 336; İÜ Ktp., AY, nr. 2586). 3. Risâle fî ḥükmi'l-mâʾi'l-müstaʿmel (yazmaları için bk. Brockelmann, GAL, II, 310; Suppl., II, 94). Kaynaklarda kendisine ayrıca Risâle fi't-temânuʿ (Risâle fî burhâni't-temânuʿ) adlı bir eser nisbet edilen İbnü'l-Gars'ın (Sehâvî, IX, 221; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 856) şiirleri de bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Sehâvî, eḍ-Ḍavʾü'l-lâmiʿ, IX, 220-221; İbn İyâs, Bedâʾiʿu'z-zühûr, III, 263; Kâtib Çelebi, Süllemü'l-vüsûl ilâ ṭabaḳāti'l-füḥûl, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1887, vr. 227a; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 856; II, 1145, 1293; Serkîs, Muʿcem, I, 197; II, 1668; Brockelmann, GAL, II, 310; Suppl., II, 94, 424; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 231; Ziriklî, el-Aʿlâm, VII, 280-281; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, XI, 277, 301; Ahmet Özel, Hanefi Fıkıh Âlimleri, Ankara 1990, s. 105-106; Cezzâr, Medâḫilü'l-müʾellifîn, II, 1090-1091.

Kemal Yıldız

İBNÜ’l-GURBÂLÎ

(ابن الغربالي)

Ebû Bekr Abdullāh b. Hüseyn b. İbrâhîm b. Hüseyn b. Âsım es-Sekafî el-Kurtubî (ö. 403/1013)

Astronomi-meteoroloji âlimi, edip ve şair.

Endülüslü seçkin bir ailenin çocuğu olarak Kurtuba’da (Cordoba) doğdu. Büyük dedelerinden Âsım’a nisbetle İbn Âsım diye de anılır; İbnü’l-Gurbâlî lakabını neden aldığı ise bilinmemektedir. Tahsilini Kurtuba’da yaptı; muhtemelen 330 (941) yılında şehre yerleşen nahivci Ebû Ali el-Kālî’nin talebesidir. Öğrenimini tamamladıktan sonra şurta teşkilâtına girerek sâhibü’ş-şurtalığa kadar yükseldi. Emîr Muhammed b. Abdurrahman’ın güvenini ve dostluğunu kazandığı için üst düzey bir yetkili sıfatıyla saraydaki toplantılara katıldı (Humeydî, II, 417). Endülüs’te karışıklık ve isyanların baş gösterdiği bir dönemde âsi Berberîler’in Kurtuba’yı ele geçirmeleri sırasında 5 veya 6 Şevval 403 (19 veya 20 Nisan 1013) tarihinde öldürüldü (İbnü’l-Ebbâr, II, 445). Özellikle astronomi, meteoroloji, ziraat ve coğrafya gibi ilim dallarında geniş bilgiye sahip olan İbnü’l-Gurbâlî, bu konularda kaleme aldığı Kitâbü’l-Envâʾ ve’l-ezmine adlı eserinde kendinden öncekilerden intikal eden bilgileri tenkide tâbi tuttu ve bizzat ilmî gözlemlerde bulunarak müphem noktalara açıklık getirmeye çalıştı. Arap dili ve edebiyatına dair yazdığı bildirilen Muḫtaṣarü’l-Beyân ve’t-tebyîn adlı eser de aynı zamanda edip olduğunu gösterir; ayrıca klasik kaynaklar onun şairliğinden bahseder ve şiirlerinden örnekler verir.

Eserleri. İbnü’l-Gurbâlî’nin günümüze ulaşan tek eseri Kitâbü’l-Envâʾ ve’l-ezmine ve maʿrifeti aʿyâni’l-kevâkib, müslüman Araplar’ın özellikle halk astronomi ve meteorolojisiyle ilgili birikimlerini ortaya koydukları “kitâbü’l-envâ’ ve’l-ezmine” türünün en önemli örneğidir. Bu türde yazılan yaklaşık elliye yakın eserden günümüze gelebilenler sadece dört tane olup bunlar arasında İbnü’l-Gurbâlî’ninki tarih itibariyle ikinci, muhteva ve metot itibariyle birinci durumundadır. Eser, bir girişle otuz üç bölüm (kavl)

ve bu bölümlerin çeşitli sayıdaki alt bölümlerinden oluşmuştur. Araplar'ın gökyüzünü, felekleri, kutupları ve burçları adlandırmadaki metotlarını, güneş, ay ve gezegenlerin hareketlerini, kıble tayinini ve atmosferde meydana gelen olayların tesbitini ele alır. Ayrıca develerle koyunların aşım, doğum ve yavrularının sütten kesilme zamanları gibi çiftçilikte bilinmesi gerekli hususlarda ve çeşitli ziraî konularda da bilgi vermektedir. Eserin dikkat çeken bir yönü de lengüistik bir özelliğe sahip olmasıdır. Genellikle terim ve kavramların tahliline girişilmekte ve pek çok yerde etimolojik açıklamalar yapılmaktadır. Konuların yorumunda ise âyet, hadis, emsâl ve dil kurallarına başvurulmuş, yer yer de Arap efsanelerinden faydalanılmıştır. Müellif tarafından da belirtildiği gibi kitap, bu alanda yazılmış pek çok eserin gözden geçirilmesi ve onlardaki dağınık bilgilerin bir araya toplanarak özetlenmesi suretiyle meydana getirilmiştir. İbnü'l-Gurbâlî'nin faydalandığı müellifler arasında Kisâî, Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, Ebû Zeyd el-Ensârî, Asmaî, İbnü's-Sikkît, İbn Kuteybe, Ebû Hanîfe ed-Dîneverî ve Ebû Ali el-Kālî gibi şahsiyetler bulunmakta, bununla birlikte onun kitabını hazırlarken öncekilere tamamen bağımlı kalmadığı, seçici, eleştirici ve yenilikçi olduğu görülmektedir. Eserin bilinen tek yazma nüshası İstanbul'da olup (TSMK, III. Ahmed, nr. 3508) önce Fuat Sezgin tarafından tıpkıbasımı (Frankfurt 1985), arkasından bazı bölümlerinin Rafael Munoz tarafından İspanyolca'ya çevirisi (Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islamicos en Madrid, XXV [1991-1992], s. 102-117) ve Nûrî Hammûdî el-Kaysî ile Muhammed Nâyif ed-Düleymî tarafından tahkikli neşri yapılmıştır (Beyrut 1996). Daha sonra Hüseyin Elmalı kitabı bir giriş yazısı ile birlikte tekrar yayımlamıştır (Ankara 1997). İbnü'l-Ebbâr'ın verdiği bilgiye göre İbnü'l-Gurbâlî, Câhiz'in Arap dili ve edebiyatı konusunda yazdığı en önemli eseri olan el-Beyân ve't-tebyîn'i de ihtisar etmiştir (et-Tekmile, II, 445).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Gurbâlî, Kitâbü'l-Envâʾ ve'l-ezmine ve maʿrifeti aʿyâni'l-kevâkib (nşr. Hüseyin Elmalı), Ankara 1997, neşredenin girişi, s. 46, 51, 54, 57; Seâlibî, Yetîmetü'd-dehr (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1956, II,

34; İbn Hayyân, el-Muḳtebes, s. 77, 184-189; Humeydî, Cez̠vetü'l-muḳtebis (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Kahire 1410/1989, II, 416-417; İbnü'l-Ebbâr, et-Tekmile (nşr. F. Codera), Madrid 1889, II, 444-445; İbn Saîd el-Mağribî, el-Muġrib, I, 101-102; Sezgin, GAS, II, 680; VII, 336-338, 359-360; Rafael Munoz, "Problemas lexicograficos en la obra de Ibn Âsım al-Garbâlî", Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islamicos en Madrid, XXV, Madrid 1991-92, s. 97-117; Muharrem Çelebi, "Envâ'", DİA, XI, 257-258; Juan Vernet - Julio Samso, "The Development of Arabic Science in Andalusia", Encyclopedia of the History of Arabic Science (ed. Roshdi Rashed), New York 1996, I, 257.

Ömer Mahir Alper

İBNÜ’l-HABHÂB

(ابن الحبحاب)

Ebü’l-Kāsım Ubeydullâh b. el-Habhâb b. el-Hâris el-Kaysî es-Selûlî (ö. 123/741’den sonra)

Emevîler’in İfrîkıye valisi.

Hakkındaki ilk bilgiler başşehir Dımaşk’ta divan kâtipliği yaptığına dairdir. Kendisine değer veren Halife Hişâm b. Abdülmelik tarafından 105-109 (723-727) yıllar arasındaki bir tarihte Mısır’ın haraç âmilliğine tayin edildi. Bu görevi sırasında Mısır’da tarımın gelişmesi için gayret etti, vergileri arttırdı ve yeni yerleşim merkezleri kurdu. Vali Hür b. Yûsuf ile arası açılınca vali onu Halife Hişâm’a şikâyet ederek azline sebep oldu. Rebîülâhir 116’da da (Mayıs 734) İfrîkıye valiliğine getirildi.

İbnü’l-Habhâb, yerine büyük oğlu Kāsım’ı vekil bırakıp Kayrevan’a hareket etti ve yaklaşık altı ay valiliğe vekâlet eden Ukbe b. Kudâme el-Kaysî’den görevi devraldı. Valiliği döneminde müslümanların Kuzey Afrika ve Endülüs’teki hâkimiyetlerini sağlamlaştırmaya, bunun için de güneydeki Sudan’a kadar Mağrib’i tamamen itaat altına almaya ve donanmayı güçlendirerek Akdeniz’de Bizanslılar’a karşı üstünlük kurmaya çalıştı. Ukbe b. Haccâc es-Selûlî’yi Endülüs’e, oğlu İsmâil’i Tanca’dan Mağrib-i Aksâ’ya kadar olan bölgeye, Müstenîr b. Habhâb el-Hareşî’yi Tunus’a vali ve Ömer b. Abdullah el-Murâdî’yi de Tanca’ya haraç âmili olarak tayin etti. Mağrib-i Aksâ’ya da Habîb b. Ebû Ubeyde el-Fihrî kumandasında bir ordu gönderdi ve bölgenin bir kısmını idaresi altına alırken Sudan’a giden yolları da kontrol imkânı elde etti. Bir taraftan da İfrîkıye sahillerini Bizans donanmasının saldırılarına karşı korumak, Batı Akdeniz’de hâkimiyeti ele geçirmek için Tunus’ta bir tersane kurdu ve yeni bir deniz gücü oluşturdu. Bu tersaneyi daha önceki valilerden Hassân b. Nu‘mân’ın kurduğu ve onun sadece onartarak faaliyete geçirdiği de rivayet edilmektedir. İbnü’l-Habhâb 117’de (735) Mağrib seferine çıktı ve bol miktarda ganimetle döndü; aynı yıldan başlayarak 122’ye (740) kadar

Bizanslılar'ın üs olarak kullandıkları Sardunya ve Sicilya adalarına da birçok sefer düzenledi. Bu seferlerin bazılarında gönderdiği kumandanlar mağlûp olmalarına rağmen Bizanslılar'a karşı genelde üstünlük sağlamayı başardılar. Ancak bunların sonuncusu olan Habîb b. Ebû Ubeyde el-Fihrî, Sicilya'nın başşehri durumundaki Sarakusa'yı fethederek halkıyla cizye anlaşması imzaladığı halde (122/740) ve adanın tamamını fethetmek için harekete geçeceği sırada İbnü'l-Habhâb tarafından bölgedeki Hâricî-Berberî ayaklanmaları sebebiyle geri çağrıldı.

İbnü'l-Habhâb'ın valiliği döneminde meydana gelen en önemli olay Hâricî-Berberî ayaklanmasıdır. İbnü'l-Habhâb'ın, kendisinden önce Arap-mevâlî çekişmesiyle başlayan mücadelelerden sonra Halife Hişâm'ı memnun etmek için Berberîler'in en güzel kızlarını seçerek Dımaşk'a göndermesi onların idareye kızgınlık duymasına yol açtı. Ayrıca bölgesinde bulunan Berberî ehl-i zimmeye güçlerinin üzerinde vergiler yüklerken Tanca haraç âmilliğine tayin ettiği Ömer b. Abdullah el-Murâdî de İslâm'a giren Berberîler'e gayri müslim muamelesi yapmaya ve mallarını ganimet, kendilerini esir saymaya başladı. Müslüman Berberîler daha önce görmedikleri bu uygulamaya karşı çıktılar ve bu arada Mağrib'de gittikçe yayılan ve devlet ile çatışma halinde olan Hâricîler'e katıldılar. Müslüman Berberîler'in Hâricîler'e katılması üzerine ordunun büyük bir kısmının Sicilya'da olmasını fırsat bilen Hâricî reisi Meysere el-Medgarî es-Sufrî 15 Ramazan 122 (13 Ağustos 740) tarihinde ayaklandı ve Tanca'ya saldırarak Vali İsmâil b. Ubeydullah'ı öldürdükten sonra "emîrü'l-mü'minîn" sıfatıyla halifeliğini ilân etti. İbnü'l-Habhâb onun üzerine Endülüs Valisi Ukbe b. Haccâc es-Selûlî'yi gönderdiyse de olumlu sonuç alınamadı. Bu başarılardan sonra Mağrib'deki müslüman-gayri müslim bütün Berberîler onların safında birleştiler ve Kayrevan'a, doğrudan İbnü'l-Habhâb'ın üzerine yürüdüler. Ancak güçlü Hâricî-Berberî ordusu şehri ele geçiremedi ve Tanca'ya geri dönmek zorunda kaldı; arkasından da Meysere öldürülüp Hâlid b. Humeyd ez-Zenâtî'ye biat edildi. Bu arada İbnü'l-Habhâb, Hâlid b. Ebû Habîb kumandasında bir orduyu Tanca'ya gönderdiyse de ordu Vâdîşelif (Qued Chélif) mevkiinde âsilere yenildi (Muharrem 123 / Aralık 740); Araplar'ın önde gelenlerinden pek çok kişi öldüğü için bu savaşa "Gazvetü'l-eşrâf" adı verilmiştir. Hâricî-Berberî isyanı kazanılan bu zaferden sonra Endülüs'e de sıçradı ve oradaki Berberîler İbnü'l-Habhâb'ın tayin ettiği Ukbe b. Haccâc es-Selûlî'yi indirip yerine daha önceki vali

Abdülmelik b. Katan el-Fihrî'yi getirdiler (Safer 123 / Ocak 741 veya 121/739). Mağrib ve Endülüs'te meydana gelen bu olaylar, Dımaşk'ta devlet ricâlinin İbnü'l-Habhâb'ın aleyhine tavır almasına ve sonunda azline yol açtı (Cemâziyelevvel 123 / Mart-Nisan 741). Onun büyük bir kumandan ve iyi bir kâtip olduğu, eski Arap şiirini iyi bildiği ve valiliği sırasında (114/732) Tunus'taki Zeytûne Camii'ni yaptırdığı rivayet edilir (Rakīk el-Kayrevânî, s. 71).

BİBLİYOGRAFYA

Halîfe b. Hayyât, et-Târîḫ (Zekkâr), II, 511; İbn Abdülhakem, Fütûḥu Mıṣr (Torrey), s. 217-218; Belâzürî, Fütûḥ (Rıdvân), s. 233; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), IV, 254-255; Kindî, el-Vülât ve'l-ḳuḍât (Guest), s. 73-74; İbnü'l-Kūtıyye, Târîḫu iftitâḥi'l-Endelüs, Beyrut 1410/1989, s. 39; Rakīk el-Kayrevânî, Târîḫu İfrîḳıyye ve Maġrib (nşr. Abdullah Ali ez-Zeydân - İzzeddin Ömer Mûsâ), Beyrut 1990, s. 70-75, 78; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, V, 185, 190-194; İbnü'l-Ebbâr, el-Ḥulletü's-siyerâ᾽ (nşr. Hüseyin Mûnis), Kahire 1985, II, 337; İbn İzârî, el-Beyânü'l-muġrib, I, 51-54; İbn Haldûn, el-ʿİber, VI, 118-119; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, Kahire 1383/1963, I, 258-259, 266, 273, 275-276, 282-283, 287-288; Selâvî, el-İstiḳṣâ, s. 105-109; Nabia Abbott, "A New Papyrus and a Review of the Administration of ʿUbaid Allāh b. al-Ḥabḥāb", Arabic and Islamic Studies in Honor of Hamilton A. R. Gibb (ed. George Makdisi), Leiden 1965, s. 21-35; Sa'd Zağlûl Abdülhamîd, Târîḫu'l-Maġribi'l-ʿArabî, İskenderiye 1979, I, 278-285, 289-292, 305; Seyyid Abdülazîz Sâlim, Maġribü'l-kebîr,

İskenderiyye 1981, II, 294, 298; Muhammed et-Tâlibî, ed-Devletü'l-Aġlebiyye (trc. el-Müncî es-Sayyâdî), Beyrut 1985, s. 423-424; Abdülazîz es-Seâlibî, Târîḫu Şimâli'l-İfrîḳıyyâ (nşr. Ahmed b. Mîlâd - Muhammed İdrîs), Beyrut 1407/1987, s. 131-139; Nadir Özkuyumcu, Fethinden Emevilerin Sonuna Kadar Mısır ve Kuzey Afrika: 18-132/639-750 (doktora tezi,1993), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 197-202; Tadeusz Lewicki, "Les origines de l'Islam dans les tribus berbères du Sahara occidental: Mūsā Ibn Nusayr et ʿUbayd Allāh Ibn al-Ḥabḥāb", St.I, XXXII (1970), s.

203-214; E. Lévi-Provençal, “Maysara”, EI² (İng.), VI, 923.

Nadir Özkuyumcu

İBNÜ'l-HÂC el-ABDERÎ

(ابن الحاجّ العبدري)

Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Abderî el-Fâsî (ö. 737/1336)

Mâlikî fakihi.

640 (1243) yılından sonra Fas'ta doğdu. Kureyş kabilesinden Abdüddâr b. Kusay b. Kilâb'ın soyundan geldiği için Abderî nisbesiyle anıldı. İlk öğrenimini Fas şehrinde Ebû Abdullah el-Fâsî ve diğer bazı hocalardan yaptı. Çeşitli ilim merkezlerine seyahatlerde bulundu. Daha sonra hacca gitti ve ardından Kahire'ye yerleşti. Burada Hâfız Takıyyüddin Ubeyd b. Muhammed es-Siirdî'den İmam Mâlik'in el-Muvaṭṭaʾ adlı eserini dinledi; Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed el-Mercânî, Ebû İshak İbrâhim b. Yahlüf etTenesî el-Matmâtî ve Ebû Muhammed İbn Ebû Cemre gibi âlimlerden ders aldı. İbn Ebû Cemre en önemli hocası olup el-Medḫal adlı eserini onun teşvikiyle yazdı. Kahire medreselerinde hocalık yaptı; aralarında Abdullah el-Menûfî ve Halîl b. İshak el-Cündî'nin de bulunduğu birçok talebe yetiştirdi. Özellikle bid'at ve hurafelere karşı verdiği mücadele ile tanınan İbnü'l-Hâc hayatının sonlarına doğru gözlerini kaybetti ve 20 Cemâziyelevvel 737'de (25 Aralık 1336) Kahire'de vefat ederek Karâfe Mezarlığı'nda hocası İbn Ebû Cemre'nin kabri yakınına defnedildi. Jean Claude Vadet ve Maryta Esperonnier'in bu tarihi onun doğumu için göstermeleri (bk. bibl.) bir zühul eseri olmalıdır. Brockelmann, İbnü'l-Hâcc'ın er-Riḥletü'l-Maġribiyye müellifi Abderî'nin oğlu olabileceğini ve İbnü'l-Hâc lakabını da bundan dolayı alabileceğini belirtirken (İA, I, 24; ayrıca bk. Krachkovsky, I, 368) Abdülganî Abbûd, İbnü'l-Hâcc'ın eğitim yönüyle ilgili çalışmasında (bk. bibl.) her ikisini aynı kişi olarak tanıtmıştır.

İbnü'l-Hâcc'ın şöhretine vesile olan eseri el-Medḫal ilâ tenmiyeti'l-(tetimme) aʿmâl bi-taḥsîni'n-niyyât ve't-tenbîh ʿalâ baʿżi'l-bidaʿ (keṡîrin mine'l-bidaʿi'l-muḥdeṡe) ve'l-ʿavâʾidi'lleti'ntuḥilet ve beyâni şenâʿatihâ ve

ḳubḥihâ adını taşımaktadır. Kısaca Medḫalü’ş-şerʿi’ş-şerîf olarak da anılan eser 7 Muharrem 732’de (10 Ekim 1331) tamamlanmıştır. Moğol saldırıları ve Haçlı seferlerinin sebep olduğu siyasî çalkantılar yanında içtimaî ve iktisadî hayattaki çözülmelerin fert ve toplum üzerindeki tahriplerinin gittikçe arttığı bir dönemde dinin temel esaslarına aykırı âdet ve geleneklere, ibadetler etrafında oluşan bid‘atlara dikkat çekilerek bu tür davranışların şiddetle eleştirildiği eserde müslümanların dinleri hakkında doğru bilgi edinmeleri ve buna uygun şekilde yaşamalarının sağlanması amaçlanmıştır. Fıkhî konuların ağırlıklı olduğu eser genel anlamda bir eğitim kitabı sayılabilir. Çeşitli bölümlerde ayrıca eğitim ve öğretimle ilgili konulara, hoca-talebe ilişkilerine yer verilmiş olması kitabın bu yönüne dikkatleri çekmiş ve eser çeşitli çalışmalara konu olmuştur (bk. bibl.). Abdülkerîm b. Sâlih el-Hamîd de eserde mevcut bid‘at ve şirkle ilgili bilgileri es-Sirâc li-keşfi ẓulümâti’ş-şirk fî Medḫali İbni’l-Ḥâc adıyla kitap haline getirmiştir (Riyad 1411/1990). el-Medḫal’in çeşitli baskıları yapılmıştır (I-III, İskenderiye 1291; Kahire 1293, 1320; I-IV, Kahire 1348, 1380/1960, 1401/1981).

İbnü’l-Hâcc’ın klasik kaynaklarda başka eserinin adı geçmemekte, Abdullah Kennûn da bunun dışında bir eserinin bilinmediğine işaret etmektedir (İbnü’l-Ḥâc el-Fâsî, s. 11). Brockelmann ve Serkîs’in ona nisbet ettikleri Şümûsü’l-envâr ve künûzü’l-esrâri’l-kübrâ ile (Kahire 1297, 1322, 1325) yine Brockelmann tarafından ve bazı kütüphane kataloglarında kendisine izâfe edilen (Süleymaniye Ktp., Hasan Hüsnü Paşa, nr. 769; TSMK, Yeniler, nr. 647; Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye, nr. 58 Ş.) Bülûġu’l-ḳaṣd ve’l-münâ fî ḫavâṣṣı es-mâʾillâhi’l-ḥüsnâ adlı eserlerin havas, tılsım ve sihir gibi konuları ihtiva etmeleri sebebiyle İbnü’l-Hâc tarafından yazılmış olmaları mümkün görünmemektedir. Esasen son eser, Muhammed ed-Deyrûtî ed-Dimyâtî (ö. 921/1515) adlı bir kişiye (Kehhâle, III, 64) ait kasidenin şerhidir (ayrıca bk. Fuâd Seyyid, I, 111; Karatay, III, 316). Brockelmann’ın İbnü’l-Hâcc’a nisbet ettiği el-Ezhârü’ṭ-ṭayyibetü’n-neşr ise Muhammed Tâlib b. Hamdûn İbnü’l-Hâcc’a aittir.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’l-Hâc el-Abderî, el-Medḫal, Kahire 1401/1981, I-IV, tür.yer.; İbn Ferhûn, ed-Dîbâcü’l-müẕheb, II, 321-322; Makrîzî, el-Muḳaffe’l-kebîr (nşr. Muhammed el-Ya‘lâvî), Beyrut 1411/1991, VII, 90-91; İbn Hacer, ed-Dürerü’l-kâmine, IV, 237; Şa‘rânî, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 161-162; Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1401; Serkîs, Muʿcem, I, 70-71; Mahlûf, Şeceretü’n-nûr, s. 218; Brockelmann, GAL, II, 101; Suppl., II, 95, 361; III, 1253, 1278; a.mlf., “Abderî”, İA, I, 24-25; Îżâḥu’l-meknûn, II, 57; Ziriklî, el-Aʿlâm, VII, 264; Fuâd Seyyid, Fihrisü’l - maḫṭûṭâti’l - muṣavvere, Kahire 1380/1961, I, 111; Karatay, Arapça Yazmalar, III, 316; I. Krachkovsky, Târîḫu’l-edebi’l-coġrâfiyyi’l-ʿArabî (trc. Selâhaddin Osman Hâşim), Kahire 1963, I, 368; A. Shiloah, The Theory of Music in Arabic Writings, München 1979, s. 177-178; Abdülazîz Binabdullah, Maʿlemetü’l-fıḳhi’l-Mâlikî, Beyrut 1403/1983, s. 63; Recep Kırıkçı, Abderi’nin Eğitim Düşüncesi, İstanbul 1992; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, Beyrut 1414/1993, III, 64; Abdullah Kennûn, İbnü’l-Ḥâc el-Fâsî (Mevsûʿatü meşâhîri ricâli’l-Maġrib, III içinde), Beyrut, ts. (Dârü’l-kitâbi’l-Lübnânî), s. 11; A. S. Tritton, “Muslim Education in the Middle Ages”, MW, sy. 43 (1953), s. 82-94; Maryta Esperonnier, “La sunna du sacrifice les recommandations d’Ibn al-Ḥāğğ al-Abdarī”, REI, sy. 50 (1982), s. 251-255; Abdülganî Abbûd, “İbnü’l-Ḥâc el-ʿAbderî”, Min aʿlâmi’t-terbiyyeti’l-ʿArabiyyeti’l-İslâmiyye, Riyad 1409/1989, s. 323-359; J.-C. Vadet, “Ibn al-Ḥād̲j̲d̲j̲”, EI² (İng.), III, 779-780.

Saffet Köse

İBNÜ’l-HÂC el-BİLLİFÎKĪ

(ابن الحاجّ البلّفيقي)

Ebü’l-Berekât Muhammed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sülemî el-Billifîkī (ö. 771/1370)

Mâlikî fakihi, edip ve şair.

Şair sahâbîlerden Abbas b. Mirdâs es-Sülemî’nin soyundan olup Endülüs’ün güneydoğusundaki Meriye’de (Almeria) dünyaya geldi. İbn Hacer doğum tarihini 664 (1266), İbnü’l-Cezerî 680 (1281) olarak vermekte, talebesi Hadramî’den nakledilen doksan yaşlarında vefat ettiğine dair bilgi (Ahmed Bâbâ, s. 430) son rivayeti teyit etmektedir. Aslen Meriye yakınlarındaki Billifîk’ten (Belfîk) olduğu için Billifîkī (Bellefîkī, Belfîkī) nisbesiyle anılır. Dedesinin dedesi Ebû İshak İbnü’l-Hâc tanınmış bir mutasavvıf olup Merakeş’te medfundur (Makkarî, V, 474). Dedesi ve babası da tasavvuf ehli olmaları yanında hadis alanında tanınmış birer âlimdi. İbnü’l-Hâc, Meriye’de ve Endülüs’ün diğer şehirlerinde tahsil gördü. Hadis, kıraat, fıkıh ve fıkıh usulü, mantık, dil ve edebiyat, tarih, şiir gibi çeşitli dallarda adını duyurdu. Hocaları arasında Ebü’l-Kāsım İbnü’ş-Şât,

Ebû Abdullah İbn Hamîs, İbnü’l-Fahhâr, İbnü’z-Zübeyr es-Sekafî, Ebü’l-Abbas İbnü’l-Bennâ el-Merrâküşî, Ebû İshak el-Gāfikī, İbnü’l-Kemmâd ve meşhur iki seyyah Ebü’l-Kāsım et-Tücîbî ile İbn Rüşeyd bulunmaktadır.

Benî Ahmer (Nasrîler) hükümdarları tarafından çeşitli görevlere getirilen İbnü’l-Hâc 715 Cemâziyelâhirinde (Eylül 1315) Kanâleş’e kadı tayin edildi. Merbelle ve İstibûne kadılıklarından sonra Kuzey Afrika seyahatine çıkarak Bicâye, Merakeş ve Sebte’de (Ceuta) bir süre kaldı ve bazı âlimlerden faydalanma imkânı buldu. Endülüs’e dönünce Mâleka’da ders verdi. Fas’a yaptığı bir seyahatinin arkasından Meriye’de ders vermeye başladı. Ardından Berce, Dellâye, Elbiniyûl, Finyâne, Bîre, Meriye’de kadılık yaptıktan sonra Mâleka’ya hatip ve kadı tayin edildi. 747’de (1346) tekrar Meriye hatiplik ve kadılığına getirildi. Bu görevden bir ara alındıysa da 756

(1355) yılında aynı göreve iade edildi. İbnü'l-Ahmer, amcasının oğlu Gālib-Billâh Ebû Abdullah Muhammed (1360-1362) başa geçince onu Gırnata'da kādıl-cemâa görevine tayin ettiğini ve Merînîler Hükümdarı Ebû Sâlim'e elçi olarak Fas'a geldiğinde kendisiyle görüştüğünü belirtir (Neṡîrü'l-cümân, s. 157).

Resmî görevleri yanında öğretim faaliyetini de sürdüren İbnü'l-Hâc başta Lisânüddin İbnü'l-Hatîb, İbn Battûtâ, İbn Haldûn ve kardeşi Ebû Zekeriyyâ İbn Haldûn olmak üzere Yahyâ b. Ahmed es-Serrâc, Ebû Abdullah İsmâil b. Hânî, Ali b. Muhammed el-Huzâî, İbn Zümrek, Ebû Bekir İbnü'l-Kureşî ve Hadramî gibi âlimlerin de aralarında bulunduğu birçok talebe yetiştirdi. Hadramî'den nakledildiğine göre 771 Ramazanının sonlarında (Nisan 1370) Meriye'de vefat etti (Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî, s. 430). Makkarî vefat ayı olarak şevvali (mayıs) verirken Nübâhî 773 Ramazanını (Mart 1372), İbn Hacer 774 Ramazanını (Mart 1373) ve İbnü'l-Cezerî de 12 Ramazan 770 (20 Nisan 1369) tarihini zikretmektedir. Tasavvufa meyli olan, takvâ sahibi ve hayır sever bir kişi olarak bilinen İbnü'l-Hâc kendi parasıyla on sekiz kuyu açtırmış, yirmi mescidle Billifîk Kalesi surlarının büyük kısmını yaptırmıştır. 751 (1350) yılında hanımını boşarken bizzat düzenlediği ilginç belgenin metni günümüze ulaşmıştır (Makkarî, V, 479-480).

İbnü'l-Hâcc'ın kaynaklarda adı geçen başlıca eserleri şunlardır: Târîḫu'l-Meriyye, el-Müʾtemen ʿalâ enbâʾi ebnâʾi'z-zemen (el-Müʾtemen fî enbâʾi men laḳıytühû min ebnâʾi'z-zemen), Ḥareketü'd-duḫûliyye fi'l-mesʾeleti'l-Mâleḳıyye, el-Fuṣûl ve'l-ebvâb fî ẕikri men eḫaẕe ʿannî mine'ş-şüyûḫ ve'l-etbâʿ ve'l-aṣḥâb, el-ʿAẕb ve'l-ücâc fî şiʿri Ebi'l-Berekât İbni'l-Ḥâc, el-Lüʾlüʾ ve'l-mercân elleẕâni mine'l-ʿAẕb ve'l-ücâc yüstaḫrecân (el-Lüʾlüʾ ve'l-mercân min baḥri Ebi'l-Berekât İbni'l-Ḥâc yüstaḫrecân, Ebü'l-Kāsım eş-Şerîf'in bir önceki eserden yaptığı seçmedir), Selvetü'l-ḫâṭır fîmâ üşkile min nisbeti'n-nesebi'r-râtib ile'ẕ-ẕâkir, Arâʾisü benâti'l-ḫavâṭıri'l-meclüvve ʿalâ minaṣṣâti'l-menâbir, el-İfṣâḥ fî men ʿurife bi'l-Endelüs bi'ṣ-ṣalâḥ, Ma'ttüfiḳa li-Ebi'l-Berekât fîmâ yüşbihü'l-kerâmât, Mâ raʾeytü ve mâ rüʾiye li-mine'l-maḳāmât, Müşebbehâtü ıṣṭılâḥi'l-ʿulûm, el-Merciʿ bi'd-derek ʿalâ men enkere vuḳūʿa'l-müşterek, Ḳad yekbü'l-cevâd fî erbaʿîne ġalṭa ʿan erbaʿîne mine'n-nüḳḳād. Talebesi İbnü'l-Hatîb'in ve diğer biyografi yazarlarının zikrettiği şiirleri (el-İḥâṭa, II, 150-167; Abbas b. İbrâhim, IV, 418-442) Abdülhamîd Abdullah el-Herâme tarafından

derlenerek yayımlanmıştır (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

Şiʿru Ebi'l-Berekât İbni'l-Ḥâc el-Billifîḳī (haz. Abdülhamîd Abdullah el-Herâme), Dübey 1416/1996, hazırlayanın girişi, s. 9-24; İbnü'l-Hatîb, el-İḥâṭa, II, 143-172; a.mlf., Evṣâfü'n-nâs fi't-tevârîḫ ve'ṣ-ṣılât (nşr. M. Kemâl Şebâne), Rabat 1977, s. 28-30; Nübâhî, Târîḫu ḳuḍâti'l-Endelüs (nşr. Meryem Kāsım Tavîl), Beyrut 1415/1995, s. 202-206; İbn Ferhûn, ed-Dîbâcü'l-müẕheb, Kahire 1330, s. 291-295; İbnü'l-Ahmer, Nes̱îrü ferâʾidi'l-cümân fî naẓmi fühûli'z-zamân (nşr. M. Rıdvân ed-Dâye), Beyrut 1407/1987, s. 156-161; İbn Haldûn, el-ʿİber, VII, 401; İbnü'l-Cezerî, Ġāyetü'n-Nihâye, II, 235-236; Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî, Neylü'l-ibtihâc, Trablus 1408/1989, s. 428-430; İbn Hacer, ed-Dürerü'l-kâmine, IV, 155-157; İbnü'l-Kādî, Ceẕvetü'l-iḳtibâs, Rabat 1973, I, 292-295; Makkārî, Nefḥu'ṭ-ṭîb, V, 471-487; Abbas b. İbrâhim, el-İʿlâm, IV, 418-442; Abdülhay el-Kettânî, Fihrisü'l-fehâris, I, 152-153; Ömer Ferruh, Târîḫu'l-edeb, VI, 498-503.

Mehmet Erdoğan

İBNÜ'l-HÂC en-NÜMEYRÎ

(ابن الحاجّ النميري)

Ebû İshâk (Ebü'l-Kāsım) İbrâhîm b. Abdillâh b. İbrâhîm (ö. 780/1378 [?])

Endülüslü kâtip, edip ve muhaddis.

Köklü bir ailenin çocuğu olarak 713'te (1313) Gırnata'da (Granada) doğdu. Ailenin atası Sevvâbe b. Hamza en-Nümeyrî Endülüs'e geçtiğinde Vâdîâş'a (Guadix) yerleşmişti. Dedesi İbrâhim en-Nümeyrî Nasrîler'in hizmetine girdi ve Dîvânü'l-cünd kâtipliğinde bulundu; babası Abdullah en-Nümeyrî de Sebte (Ceuta) ve Gırnata'da bazı önemli görevler üstlendi. İbnü'l-Hâcc'ın Gırnata'daki tahsil hayatı hakkında fazla bir şey bilinmemektedir; ancak genç yaşında edebiyat, hat sanatı ve kitâbet alanlarında temayüz edişi ciddi bir eğitim gördüğünü göstermektedir. 737 (1337) ve 748 (1348) yıllarında iki defa hac maksadıyla Doğu İslâm dünyasına gitti ve kendisi için ilim öğrenme açısından büyük fırsat oluşturan bu seyahatlerinde Dımaşk, Kahire ve İskenderiye gibi ilim merkezlerinde Abdurrahman el-Mizzî, Birzâlî, Zehebî, İmâdüddin el-Kindî, Kadı Vecîhüddin es-Sanhâcî başta olmak üzere birçok Şâfiî ve Mâlikî âlimiyle görüştü; onlardan hadis dinledi ve bazılarından hadis rivayeti için icâzet aldı. Memuriyet hayatında sırasıyla Nasrî, Hafsî, Merînî ve tekrar Nasrî saraylarında kâtip olarak hizmet verdi. Hafsî sarayında çalışırken Mağrib'de meydana gelen siyasî buhran, kendisini görevinden ayrılarak Tilimsân yakınlarındaki Şeyh Ebû Medyen Tekkesi'nde inzivâya çekilmeye sevkettiyse de bu durum fazla sürmedi ve Sultan Ebû İnân'ın ısrarıyla Merînî sarayında yeniden kâtipliğe başladı. Ebû İnân'ın ölümü üzerine (759 /1358) yirmi iki yıl aradan sonra döndüğü Gırnata sarayında iyi karşılandı ve Dîvân-ı İnşâ kâtipliğine tayin edildi; bir süre de kadılık yaptı ve ayrıca Nasrî sultanlarını temsilen bazı devletlere elçi olarak gönderildi. 768'de (1367) elçi sıfatıyla Abdülvâdî sarayına gitmekte iken Franklar tarafından esir alındı ve kısa süre sonra yüklü bir fidye karşılığında serbest bırakıldı. İbnü'l-Hâcc'ın vefat tarihi hakkında ihtilâf vardır. Ancak öğrencilerinden İbn Azîm'in 780'de (1378) yirmi yaşlarında iken kendisinden ders aldığı bilinmekte ve buna göre söz

konusu tarihte veya daha sonra öldüğü anlaşılmaktadır.

Kaynaklarda İbnü'l-Hâcc'ın edebiyat, tasavvuf, usûlü'd-din, fıkıh, hadis, seyahat gibi çeşitli alanlarda kaleme aldığı birçok eserin adı verilmekte ve içeriğine atıfta bulunulmaktadır. Onun aynı zamanda şairliğiyle de tanındığı bilinmektedir. Bir divanda toplamak yerine çeşitli eserlerine serpiştirdiği anlaşılan şiirlerinden bazılarını Lisânüddin İbnü'l-Hatîb, İbnü'l-Ahmer, Safedî, İbnü'l-Kādî ve Makkarî gibi müellifler günümüze ulaştırmışlardır; bunların büyük bölümü hocaları ve önemli kişiler için yazdığı methiyelerdir. Özellikle İbnü'l-Kādî tarafından yetmiş

dokuz beyti nakledilen Hz. Peygamber'in kabri başında söylediği kasidesi diğerleri arasında ayrı bir yere sahiptir. Bazı şiirlerinin zamanla Endülüs'te bestelenerek şarkı haline getirildiği de bildirilmiştir.

Eserleri. 1. Feyżü'l-ʿubâb ve ifâżatü ḳıdâḥi'l-âdâb fi'l-ḥareketi's-saʿîde ilâ Ḳosantîne ve'z-Zâb. Merînî sarayında kâtip iken Sultan Ebû İnân'ın, Kostantîne civarındaki Benî Süleym Arapları'nın isyanını bastırmak ve hac yollarının güvenliğini sağlamak amacıyla çıktığı seferin gidiş dönüş notlarını ihtiva eder. Müellif kitapta secili bir üslûp kullanmış ve böylece tarihçiden ziyade edip olduğunu göstermiştir. Merînî tarihi ve özellikle Ebû İnân dönemi için önem taşıyan eserin bugüne ulaşan tek nüshası Muhammed b. Şakrûn tarafından yayımlanmıştır (Rabat 1984; Beyrut 1990). 2. Ḳarâʾinü'l-ḳaṣr ve meḥâsinü'l-ʿaṣr. Bilinen tek nüshası British Museum'da (Or., nr. 5670) kayıtlıdır (Brockelmann, GAL Suppl., II, 369). İbnü'l-Hâcc'ın kaynaklarda adı geçen diğer eserlerinden bazıları da şunlardır: el-Müsâhele ve'l-müsâmaḥa fî tebyîni ṭuruḳi'l-müdâʿabe ve'l-mümâzeḥa, Îḳāẓü'l-kirâm bi-aḫbâri'l-menâm, Tenʿîmü'l-eşbâḥ bi-muḥâdes̱eti'l-ervâḥ, el-Vesâʾil ve nüzhetü'l-menâẓır ve'l-ḫamâʾil, ez-Zehrât ve icâletü'n-naẓarât, Nüzhetü'l-ḥadaḳ fî ẕikri'l-fıraḳ, el-Libâs ve'ṣ-ṣuḥbe, Mes̱âlîbü'l-ḳavânîn fi't-tevriye ve'l-istiḫdâm ve't-tażmîn, el-Fuṣûlü'l-muḳteḍabe fi'l-aḥkâmi'l-münteḫabe. Bunlardan başka silâh, zırh, ferâiz ve cedele dair dört risâle, kırk hadis türünde ve ism-i aʻzam konusunda kitaplar yazmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Safedî, el-Vâfî, VI, 40; İbnü'l-Hatîb, el-İḥâṭa, I, 342-363; a.mlf., el-Ketîbetü'l-kâmine (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1963, s. 266-269; İbnü'l-Ahmer, Nes̱îrü ferâʾidi'l-cümân fî naẓmi fuḥûli'z-zamân (nşr. M. Rıdvân ed-Dâye), Beyrut 1967, s. 314-318; İbn Hacer, ed-Dürerü'l-kâmine, I, 30; İbn Tağrîberdî, el-Menhelü'ṣ-ṣâfî, I, 86-87; İbnü'l-Kādî, Cezvetü'l-iḳtibâs, Rabat 1973, s. 96; Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî, Neylü'l-ibtihâc, Trablus 1408/1989, 46-47; Makkarî, Nefḥu'ṭ-ṭîb (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1949, IX, 315-327; Brockelmann, GAL Suppl., II, 369; Abdülhay el-Kettânî, Fihrisü'l-fehâris, I, 129; Ömer Ferruh, Târîḫu'l-edeb, VI, 483-489; J. F. P. Hopkins, "An Andalusian Poet of the Fourteenth Century: Ibn al-Hājj", BSOAS, XXIV (1961), s. 57-64; a.mlf, "Ibn al-Hād̲j̲d̲j̲", EI² (İng.), III, 780; Muhammed Züneybir, "İbnü'l-Ḥâc en-Nümeyrî, Feyżü'l-ʿubâb ve ifâżatü ḳıdâḥi'l-âdâb fi'l-ḥareketi's-saʿîde ilâ Ḳosantîne ve'z-Zâb", el-Kitâbü'l-Maġribî, III, Rabat 1985, s. 155-158; Muhammed Seyyidî, "İbn Ḥâc", DMBİ, III, 286.

Mehmet Özdemir

İBNÜ'l-HÂC es-SÜLEMÎ

(ابن الحاجّ السلمي)

Ebü'l-Feyz Hamdûn b. Abdirrahmân b. Hamdûn es-Sülemî el-Fâsî (ö. 1232/1817)

Hadis âlimi, fakih, edip ve şair.

1174 (1760) yılında Fas'ta doğdu. Sahâbî Abbas b. Mirdâs es-Sülemî'nin soyundan geldiği için Mirdâsî nisbesiyle de anılır. Endülüs'e göç eden atalarından Ebû İshak İbrâhim b. Hâc el-Billifîkī ile (ö. 616/1219) bunun torunu Ebü'l-Berekât İbnü'l-Hâc el-Billifîkī de (ö. 771/1370) tanınmış şahsiyetlerdir. Endülüs'ün müslümanların elinden çıkmasından sonra dedelerinden Ebû Abdullah Muhammed Fas'a yerleşti. Aile burada birçok âlim ve yönetici yetiştirdi. İbnü'l-Hâc Fas'ta tahsil gördü. Muhammed b. Hasan el-Bennânî, Süleyman b. Ahmed el-Fiştâlî, İbn Sûde et-Tâvüdî, Muhammed b. Ahmed Benîs, Abdülkādir İbn Şakrûn, Tayyib İbn Kîrân'dan ders aldı. Muhammed b. Abdüsselâm b. Nâsır ed-Der'î, Murtazâ ez-Zebîdî ve diğer bazı âlimler de ona icâzet verdiler. Hadis, tefsir, dil ve edebiyat, fıkıh, kelâm, mantık dallarında yetişti ve genç yaşta ders vermeye başladı.

Sultan Mevlây III. Muhammed tarafından oğlu Mevlây Süleyman'a hoca tayin edilen İbnü'l-Hâc 1202'de (1788) Sicilmâse'ye gönderildi. Burada Emîr Süleyman'la dostluk kurdu. Mevlây Muhammed vefat edip yerine oğlu Mevlây Yezîd geçtikten sonra hacca gitti (1205/1791). Üç yıl süren hac seyahati sırasında Cezayir, Tunus, Mısır ve Haremeyn'de birçok âlimle görüştü. Murtazâ ez-Zebîdî'den Mısır'da iken icâzet almış olmalıdır. Hac dönüşünde tahta geçmiş olan talebesi Mevlây Süleyman'ın kâtip ve şairleri arasında yer aldı, saraydaki ilmî ve edebî meclislere katıldı ve çeşitli kitapları takrir etti. Bu arada Fas muhtesibliği görevine getirildi. 1219'da (1804) Arâiş bölgesine yönetici olarak gönderildiyse de üç yıl sonra bu görevden affını istedi. Vücde'ye tayin isteğini de kabul etmeyen İbnü'l-Hâc kendisini öğretim faaliyetlerine verdi. Mevlây Süleyman'dan başka Ahmed Şekūr el-Alemî, Ebû Hâmid el-Arabî ed-Dimnâtî, Abdülkādir el-Kûhin ve

Ali b. İdrîs Kassâre gibi âlimler ondan ders aldılar. İbnü'l-Hâc 7 Rebîülâhir 1232 (24 Şubat 1817) tarihinde Fas'ta vefat etti ve Bâbülfütûh dışındaki Matrahulcille'de hocası İbn Kîrân'ın kabri yanında defnedildi.

Başta hadis ve tefsir olmak üzere dinî ilimlere vukufu yanında şair ve edip olarak da adını duyuran İbnü'l-Hâc, hocası İbn Kîrân tarafından Peygamber methiyelerinde Bûsîrî'ye, hükümdar methiyelerinde ise İbnü'l-Hatîb'e benzetilmiştir. Kütüb-i Sitte ve özellikle Ṣaḥîḥ-i Buḫârî'nin hadisleri konusunda mütehassıstı. Oğlu Muhammed Tâlib, babasının biyografisiyle ilgili olarak Riyâżü'l-verd ilâ mâ intehâ ileyhi hâẕe'l-cevherü'l-ferd adlı bir eser kaleme almıştır (yazma nüshaları için bk. Muhammed el-Menûnî, II, 25-26).

Muhammed Tâlib İbnü'l-Hâc (ö. 1273/1857), Merakeş ve Fas kadılığı ile kādılcemâa görevlerinde bulunmuş olup el-Ezhârü'ṭ-ṭayyibetü'n-neşr fîmâ yeteʿallaḳu bi-baʿżi'l-ʿulûm mine'l-mebâdi'l-ʿaşr (Fas 1317), Şerḥu Lâmiyyeti'l-efʿâl (Fas 1310), Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi Baḥraḳ ʿalâ Lâmiyyeti'l-efʿâl (Fas 1300, 1315), Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi'l-Mürşidi'l-muʿîn (Fas 1315), et-Taʿrîf bi't-Tâvüdî İbn Sûde ile (Dımaşk 1991) diğer birçok eserin müellifidir (Abbas b. İbrâhim, VI, 303-306; Hacvî, II, 300; Fevzî Abdürrezzâk, s. 26, 45, 70, 79; Muhammed el-Menûnî, II, 25-26, 39-40, 72-73). İbnü'l-Hâcc'ın diğer oğlu Muhammed İbnü'l-Hâc da (ö. 1274/1858) el-Cevherü'l-ferîde fî ḥalli rumûzi'l-Ḫarîde (Fas 1329), Naẓmü Evḍaḥi'l-mesâlik ilâ Elfiyyeti İbn Mâlik (Fas 1319) ve diğer bazı eserleri kaleme almıştır (Abbas b. İbrâhim, VI, 306-308; Fevzî Abdürrezzâk, s. 61, 97).

Eserleri. 1. Nefḥatü'l-miski'd-dârî li-ḳâriʾi Ṣaḥîḥi'l-Buḫârî. Müellif, İbn Hacer el-Askalânî'nin Fetḥu'l-bârî adlı Buhârî şerhinin mukaddimesi Hedyü's-sârî'nin bazı bölümlerini manzum hale getirdikten sonra (Dîvânü'l-ʿâm, I, 321-345) bu adla şerhetmiştir (Fas 1328, 1329). Brockelmann bu eseri, biraz farklı bir isimle Buhârî'nin et-Târîḫu'ṣ-ṣaġīr'ine dair bir kitap gibi kaydetmiştir (GAL Suppl., I, 264). 2. el-Ḫarîde fi'l-manṭıḳ. 111 beyitlik bu manzume, müellifin hocası İbn Kîrân ve oğlu Muhammed İbnü'l-Hâc tarafından yapılan şerhlerle birlikte basılmıştır (Fas 1329). 3. ed-Dîvânü'l-ʿâm. Başta Hz. Peygamber'e methiyeler olmak üzere çeşitli konulardaki 545 şiirden oluşan eser Ahmed el-Irâkī tarafından iki cilt halinde neşredilmiştir (Fas 1995). 4. en-Nevâfiḥu'l-ġāliye fi'l-emdâḥi's-

Süleymâniye. Sultan Mevlây Süleyman’la ilgili methiyelerini ihtiva eden bu divanı Ahmed el-Irâkī, Fas’ta Külliyyetü’l-âdâb’da (1982) yüksek lisans tezi

olarak neşre hazırlamıştır. 5. ʿUḳūdü’l-fâtiḥa. Hz. Peygamber’in sîretine dair yaklaşık 4000 beyitlik bir eser olup Medine’de kaleme alınmıştır. Bu esere kendisinin yazmaya başladığı, ölümü üzerine oğlu Muhammed tarafından tamamlanan beş ciltlik şerhin ilk cildi basılmıştır (Fas, ts.). 6. Ḫuṭab cumaʿiyye. Mevlây Süleyman’ın isteği üzerine yazılan eser konuları İḥyâʾü ʿulûmi’d-dîn’den seçilen hutbelerden ibarettir (Rabat, el-Mektebetü’l-Haseniyye, nr. 6490). 7. es̱-S̱emerü’l-mühteṣar fî ravżi’l-Muḫtaṣar. Teftâzânî’nin Telḫîṣü’l-miftâḥ’a yazdığı Şerḥu’l-Muḫtaṣar üzerine kaleme aldığı bir hâşiyedir (Brockelmann, GAL Suppl., I, 518). 8. Maḳṣûre fî ʿilmeyi’l-ʿarûż ve’l-ḳavâfî. Ḫazreciyye’ye nazîre olarak yazılmıştır (a.g.e., II, 875).

İbnü’l-Hâcc’ın kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: Taʿlîḳ ʿalâ Ṣaḥîḥi’l-Buḫârî, Ḥâşiye ʿalâ Tefsîri Ebi’s-Suʿûd (Merâḳı’ṣ-ṣuʿûd ʿalâ Tefsîri Ebi’s-Suʿûd, tamamlanmamıştır), Ḥâşiye ʿalâ Tefsîri’l-Beyżâvî, Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi’l-Maḥallî ʿalâ Cemʿi’l-cevâmîʿ, Naẓmü’l-Ḥikemi’l-ʿAṭâʾiyye, Buġyetü’l-erîb fî uṣûli’d-dîn (muhtemelen Urcûze fî ʿilmi’l-kelâm ile aynı eserdir), İmtâʿu’l-esmâʿ bi-taḥrîri mâ ültibise min ḥükmi’s-semâʿ, Riḥle Ḥicâziyye (eserlerinin bir listesi için bk. Abdüsselâm b. Abdülkādir b. Sûde, VII, 2499; ed-Dîvânü’l-ʿâm, neşredenin girişi, I, 10-12).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’l-Hâc es-Sülemî, ed-Dîvânü’l-ʿâm (nşr. Ahmed el-Irâkī), Fas 1995, neşredenin girişi, I, 7-17; Abdülkebîr el-Fâsî, Teẕkiretü’l-muḥsinîn bi-vefeyâti’l-aʿyân ve ḥavâdis̱i’s-sinîn (Mevsûʿatü aʿlâmi’l-Maġrib içinde, nşr. Muhammed Haccî), Beyrut 1417/1996, VII, 2500; Abdüsselâm b. Abdülkādir İbn Sûde, İtḥâfü’l-müṭâliʿ bi-vefeyâti aʿlâmi’l-ḳarni’s̱-s̱âlis̱ ʿaşer ve’r-râbiʿ (a.e. içinde), VII, 2499; Brockelmann, GAL Suppl., I, 264,

518; II, 874-875, 882; Abbas b. İbrâhim, el-İʿlâm, III, 117-129; VI, 303-308; Abdullah Kennûn, en-Nübûġü'l-Maġribî fi'l-edebi'l-ʿArabî, Beyrut 1395/1975, I, 306-307; Hacvî, el-Fikrü's-sâmî, II, 300; Abdülhay el-Kettânî, Fihrisü'l-fehâris, I, 292, 540-541; II, 622, 847, 1041; Abdülazîz Binabdullah, Maʿlemetü'l-fıḳhi'l-Mâlikî, Beyrut 1403/1983, s. 62-63, 81, 124; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), II, 275; Muhammed b. Tâvît, el-Vâfî bi'l-edebi'l-ʿArabî fi'l-Maġrib, Dârülbeyzâ 1404/1984, III, 875-876; Fevzî Abdürrezzâk, el-Maṭbûʿâtü'l-ḥaceriyye fi'l-Maġrib, Rabat 1406/1986, s. 26, 41, 45, 61, 68, 79, 97; Muhammed el-Menûnî, el-Meṣâdirü'l-ʿArabiyye li-târîḫi'l-Maġrib, Muhammediye 1410/1989, II, 25-26, 39-40, 55, 57, 72-73, 77, 81; Muhammed b. Abdullah et-Telîdî, Türâs̱ü'l-Meġāribe fi'l-ḥadîs̱i'n-nebevî, Beyrut 1416/1995, s. 107, 155, 290.

Ahmet Özel

İBNÜ’l-HÂCİB

(ابن الحاجب)

Ebû Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus (ö. 646/1249)

Arap gramerine dair el-Kâfiye ve eş-Şâfiye adlı eserleriyle tanınan dil âlimi ve Mâlikî fakihi.

570’te (1175) Mısır’ın Yukarı Saîd bölgesinde Kūs’a bağlı İsnâ kasabasında doğdu. Ailesi aslen Tiflislidir. Babası, Selâhaddîn-i Eyyûbî’nin dayısının oğlu Kūs Emîri İzzeddin Mûsek es-Salâhî’nin hâcibi idi. Bu görevinden dolayı oğlu İbnü’l-Hâcib lakabıyla anılmıştır. Ca‘fer b. Sa‘leb el-Üdfüvî, İbnü’l-Hâcib’in babasının hâcib olmadığı, ancak emîrler ve devlet erkânı ile arasının iyi olduğu, küçük yaşta yetim kalan Ebû Amr’ın bakımını hâciblerden biri üstlendiği için onun İbnü’l-Hâcib lakabıyla anıldığı şeklindeki bir rivayeti kaydettikten sonra bunun pek doğru olmadığını söyler (et-Tâliʿu’s-saʿîdü’l-câmiʿ, s. 356). Babasıyla birlikte küçük yaşta Kahire’ye giden İbnü’l-Hâcib, burada Muhammed b. Ömer el-Bennâ’dan dil ve edebiyat dersleri aldı. Kāsım b. Fîrruh eş-Şâtıbî’den et-Teysîr ve eş-Şâṭıbiyye’yi, Ebü’l-Fazl Bahâeddin Muhammed b. Yûsuf el-Gaznevî’den el-Mübhic fi’l-ḳırâʾâti’s-s̱emân ve ḳırâʾati’l-Aʿmeş ve İbn Muḥaysin ve İḫtiyârı Ḫalef ve’l-Yezîdî adlı eseri, Ebü’l-Cûd Gıyâs b. Fâris el-Lahmî’den de kırâat-i seb‘ayı okudu. Ebü’l-Kāsım Hibetullah b. Ali el-Bûsîrî, Ebû Tâhir İsmâil b. Sâlih b. Yâsîn, Ebû Muhammed İbn Asâkir, Fâtıma bint Sa‘d el-Hayr’dan hadis ilimlerini, Ebû Mansûr el-Ebyârî, Ebü’l-Hasan Şemseddin Ali b. İsmâil el-Ebyârî, İbn Cübeyr, Halîl b. Saâde el-Huveyyî’den fıkıh ve fıkıh usulü tahsil etti; İbn Nukta’dan hadis rivayet etti.

İbnü’l-Hâcib, tahsilini tamamladıktan sonra el-Emâlî’sindeki bir kayda göre (nşr. Hâdî Hasan el-Hammûdî, I, 143) 609 (1212) yılında Fâzıliyye Medresesi’nde ders okutmaya başladı. Daha sonra Dımaşk’a gitmek üzere Kahire’den ayrıldı. Birkaç ay Kudüs’te kalıp 617’de (1220) yılında Dımaşk’a ulaştı. Emeviyye Camii’nde Mâlikî mezhebine tahsis edilen

zâviyede ders vermeye başladı. 633 (1235) yılında Kerek Emîri el-Melikü'n-Nâsır Dâvûd b. Îsâ'nın daveti üzerine Kerek'e gitti. Burada el-Melikü'n-Nâsır'a el-Kâfiye'sini, el-Vâfiye naẓmü'l-Kâfiye adıyla manzum hale getirip okuttuktan sonra Dımaşk'a döndü. Ebû Şâme, İbnü'l-Hâcib'in daha önce de birkaç defa Dımaşk'a gittiğini ifade etmektedir (eẕ-Ẕeyl ʿale'r-Ravżateyn, s. 182).

Eğitim ve öğretimle meşguliyeti dışında Dımaşk'a geldiği 617 (1220) yılından ayrıldığı 638 (1240) yılına kadarki hayatı hakkında fazla bilgi bulunmayan İbnü'l-Hâcib'in kaynaklarda bu tarihler arasında meydana gelen üç olay münasebetiyle adı geçmektedir. Bunlardan biri 628'de (1230) meydana gelmiş, İbnü'l-Hâcib, Dımaşk'taki Şâfiî fakihlerinden İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî ve İzzeddin İbn Abdüsselâm ile birlikte ibâha, fâsıklık ve namazın terkiyle ilgili söz ve davranışlarından dolayı Şeyh Ali b. Hasan Harîrî'nin katline fetva vermiştir (Kütübî, III, 9). Diğer bir olay da şudur: Dımaşk Emîri el-Melikü'l-Eşref Mûsâ zamanında emîrin çocukluk arkadaşı olan Hanbelî mezhebine mensup bazı kimseler İzzeddin İbn Abdüsselâm'ın Eşʿarî olduğunu, tevhid inancına aykırı bazı sözleri ve düşünceleri bulunduğunu söylediler. Bunun üzerine emîr İzzeddin İbn Abdüsselâm'ı huzuruna çağırttı, gelmeyince şikâyet edilen konularla ilgili olarak kendisinden fetva istedi. İzzeddin de istenen konulardaki fetvayı Ehl-i sünnet inancına uygun bir şekilde yazıp gönderdi. Fetva bir ramazan günü iftar vaktinde emîre ulaştı. Dımaşk'ın ileri gelen âlimleri ve eşrafının bulunduğu sofrada fetva okununca emîr sinirlendi. Orada bulunan âlimler emîrden korktukları için bir şey söyleyemediler; sadece iki kişi, "Böyle bir ayda sultana yakışan affetmektir" demekle yetindi. Olaydan haberdar olan İbnü'l-Hâcib, el-Melikü'l-Eşref'e takdim edilmek üzere İzzeddin İbn Abdüsselâm'ı müdafaa eden bir fetva yazıp toplantıya katılan âlimlere imzalattı (Sübkî, VIII, 218-230). Bu hadise, İbnü'l-Hâcib'in hem doğruları söylemedeki cesaretini hem de devrin âlimleri nezdindeki mevkiini belirtmesi bakımından önemlidir. Üçüncü olay 638 (1240) yılında meydana gelmiştir. Bu tarihte, Eyyûbîler'in Dımaşk kolu emîrlerinden Ebü'l-Hayş (Ebü'l-Ceyş) künyesiyle bilinen el-Melikü's-Sâlih İmâdüddin İsmâil ile Mısır kolu emîrlerinden yeğeni el-Melikü's-Sâlih Necmeddin Eyyûb arasında bir iktidar çekişmesi başlamıştı. el-Melikü's-Sâlih İsmâil, kendisini korumak ve askerî mühimmat yardımında bulunmak şartıyla Safed şehrini ve Şakīf Kalesi'ni Haçlılar'a vererek onlarla anlaşmıştı. Bunun üzerine o

sırada Dımaşk'taki Emeviyye Camii hatibi olan İzzeddin İbn Abdüsselâm Emîr el-Melikü's-Sâlih İsmâil'in

adını hutbeden çıkardı; emîr de onu hapse attırdı (a.g.e., VIII, 210). İbnü'l-Hâcib, İbn Abdüsselâm'ı bu olayda da destekledi ve onunla beraber hapse girdi (Ebü'l-Fidâ, III, 169; Yâfiî, IV, 114; İbnü'l-İmâd, VII, 406). Emîr bir süre sonra halktan gelen baskılar sonucunda onları hapisten çıkarıp evlerinde oturmalarını emretti, ardından da tamamen serbest bıraktı. Bu iki âlim 639 (1241) yılında Kahire'ye gitmek üzere Dımaşk'tan ayrıldı. İbnü'l-Hâcib, talebesi ve Kerek emîri el-Melikü'n-Nâsır Dâvûd b. Îsâ'nın yanında bir süre kaldıktan sonra Kahire'ye gitti. Ebû Şâme, İbnü'l-Hâcib'in Dımaşk'tan Mısır'a gidiş tarihini 628 (1230) olarak vermekteyse de (eẕ-Ẕeyl ʿale'r-Ravżateyn, s. 182) el-Melikü's-Sâlih İsmâil'in Dımaşk emirliği 635-644 (1237-1246) yılları arasına rastlamaktadır.

İbnü'l-Hâcib Kahire'de Fâzıliyye Medresesi'ne müderris oldu. Dımaşk ve Kahire'de aralarında Ebü'l-Abbas İbnü'l-Müneyyir, Zeynüddin İbnü'r-Raâd, Kerek Emîri el-Melikü'n-Nâsır Dâvûd b. Îsâ, Şehâbeddin el-Karâfî, Abdülazîm b. Abdülkavî el-Münzirî, Abdüsselâm ez-Zevâvî, Abdülmü'min ed-Dimyâtî, Ebû Şâme el-Makdisî ve İbn Mâlik et-Tâî gibi âlimlerin de bulunduğu birçok talebe yetiştirdi. Ömrünün sonlarına doğru İskenderiye'ye giderek burada yerleşti. 26 Şevval 646 (11 Şubat 1249) tarihinde İskenderiye'de vefat etti ve Bâbülbahr'in dışında İbn Ebû Şâme'nin türbesi yakınına defnedildi. Mezarı günümüzde Ebü'l-Abbas el-Mürsî Mescidi'nin alt katındadır (Abdullah Mustafa el-Merâġī, II, 66). İskenderiye'de kadılık yapan öğrencisi Ebü'l-Abbas İbnü'l-Müneyyir onun için bir mersiye kaleme almıştır (Ca'fer b. Sa'leb el-Üdfüvî, s. 356). Ahlâk ve faziletiyle temayüz eden İbnü'l-Hâcib güvenilir bir dost ve mütevazi bir kimseydi. İlim ehlini çok severdi. Dımaşk emîrine karşı çıkan İzzeddin İbn Abdüsselâm'ı bundan dolayı desteklemiş, onunla beraber hapse girerek büyük bir vefa örneği göstermiştir.

Gramerle ilgili eserlerinin birçok yerinde nahivcilere muhalefet eden İbnü'l-Hâcib (İbn Hallikân, III, 250) şöhretini özellikle el-Kâfiye'sine borçludur. Bu kitap İslâm ülkelerinde çok meşhur olmuş, çeşitli âlimler eser üzerine şerh ve şerhlerine de hâşiyeler yazmıştır. Bununla beraber İbnü'l-Hâcib, Arap gramerinde bir ekol sahibi olmaktan ziyade VI. (XII.)

yüzyıldan sonra yetişen diğer gramer âlimleri gibi şârih ve yorumcu niteliği ağır basan âlimlerden sayılmaktadır. Zira onun zamanında Basra ve Kûfe dil mektepleri arasındaki tartışmalar son bulmuştu. Bundan dolayı İbnü'l-Hâcib önceki ekollerin görüşlerini bir araya getirmiş, onları ustalıkla düzenleyip faydalanılacak bir şekle getirmiştir. İbnü'l-Hâcib'in bu seçmeciliği yanında gramer öğretiminde yaptığı diğer bir değişiklik de Zemahşerî'nin el-Mufaṣṣal'ında birleştirdiği sarf ve nahiv konularını daha önce İbn Cinnî ve Ebû Osman el-Mâzinî'nin yaptığı gibi yeniden birbirinden ayırıp her birini ayrı ayrı kitaplar halinde yazmasıdır.

İbnü'l-Hâcib, Doğu İslâm dünyasında gramere dair eserleriyle tanınırken Batı İslâm dünyasında fıkıh ve fıkıh usulüne dair eserleriyle şöhret bulmuştur. İbn Haldûn, onun fıkıhtaki değerini anlatırken el-Muḫtaṣar adlı eserinin Mağrib'de Mâlikî mezhebinin programı haline geldiğini söyler (Muḳaddime, III, 1059). Kahire'de İbnü'l-Hâcib ile defalarca görüştüğünü belirten İbn Hallikân, "Her görüşmemde fıkıh, Arap dili ve edebiyatıyla ilgili zor gördüğüm yerleri sorar ve çok doyurucu cevaplar alırdım" diyerek onun derin bilgisine dikkat çekmektedir. Ebû Şâme de İbnü'l-Hâcib'in Mâlikî mezhebini ayakta tutanlardan biri olduğunu kaydettikten sonra onun çeşitli ilimlerdeki kabiliyet ve bilgisine, yüksek şahsiyetine, azim ve tevazuuna, münazara ilmindeki üstünlüğüne ve fesahatine işaret etmektedir.

Seyfeddin el-Âmidî ile hoca-talebe ilişkisi bilinmemekle birlikte fıkıh usulünde onun yolunu takip eden İbnü'l-Hâcib, Gazzâlî ve Âmidî'nin mantık kurallarına, usul ilminde aktif bir rol vermesini daha da ileri götürerek mantığı usul ilminin bir parçası haline getirmiş, dil bilimini de daima devrede tutmuştur. Bu alanda telif ettiği eserlerinin girişinde mantık ve dil kurallarının yer aldığı iki ayrı bölüm

bulunmaktadır. İbnü'l-Hâcib'in usul ilminde mantığa merkezî bir konum vermesi ve dil kurallarını da mantığa irca ederek açıklaması, sonraki dönem usulcülerince hem geleneksel çizgiden sapma olarak görüldüğü, hem de dil alanının imkânlarını belirli mantık kuralları arasına sıkıştırdığı için eleştiri konusu olmuştur.

İbnü'l-Hâcib'in öğretim amaçlı (didaktik) manzum eserleri yanında tabakat kitaplarında bazı kıtalarına da rastlanmaktadır. Bunlar aslında şair olmayan

âlimlerin yazdıkları gibi tekellüflü şiirlerdir. Nitekim el-Kâfiye'sini el-Vâfiye adıyla manzum hale getirdikten sonra anlaşılmadığını görünce bizzat kendisi onu şerhetmek mecburiyetinde kalmıştır.

Eserleri. A) Nahiv. 1. el-Kâfiye*. Nahivle ilgili muhtasar bir mukaddime olup Doğu İslâm dünyasında nahiv öğretimi konusunda ilk sırada gelen eserlerden biridir. Kitaba başta müellifi olmak üzere birçok âlim tarafından 100 civarında şerh, bu şerhlerden her birine hâşiyeler, bu hâşiyelere de birkaç ta'lik yazılmıştır (Abdurrahman el-Câmî, neşredenin girişi, I, 31-41; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1370-1376; Ömer Ferruh, III, 559-561; Brockelmann, GAL, I, 367-370; Suppl., I, 531-535). Başta Roma (1591) olmak üzere Floransa, İstanbul, Bulak, Kahire, Kazan, Taşkent, Beyrut, Bombay, Leknev, Kalküta, Delhi ve Kanpûr gibi şehirlerde defalarca basılan el-Kâfiye (Serkîs, I, 72; Ömer Ferruh, III, 559-560; Sâlihiyye, II, 122-123) son olarak Târık Necm Abdullah tarafından tahkik edilerek el-Kâfiye fi'n-naḥv adıyla yayımlanmıştır (Cidde 1407/1986). Eser Batı dillerine, ayrıca Farsça ve Türkçe'ye defalarca tercüme edilmiştir. 2. Şerḥu'l-Kâfiye (İstanbul 1311). 3. Şerḥu'l-Vâfiye fî naẓmi'l-Kâfiye. İbnü'l-Hâcib el-Kâfiye'yi, Kerek Emîri el-Melikü'n-Nâsır Dâvûd'a okutmak için el-Vâfiye adıyla manzum hale getirmiş, daha sonra da onu şerhetmiştir. Bu şerh Mûsâ Bennây el-Alîlî tarafından tahkik edilerek yayımlanmıştır (Necef 1400/1980). 4. el-Îżâḥ fî şerḥi'l-Mufaṣṣal. Zemahşerî'nin eserinin şerhi olup Mûsâ Bennây el-Alîlî eseri tahkik ederek iki cilt halinde yayımlamıştır (Bağdad 1402/1982). 5. el-Ḳaṣîdetü'l-müveşşaḥa bi'l-esmâʾi'l-müʾenneṡeti's-semâʿiyye. Yirmi üç beyitlik bir risâledir (Tahran 1274; Meydânî'nin es-Sâmî fi'l-esâmî adlı eseri kenarında Bulak 1293, 1296; Kanpûr 1278; Beyrut 1908). Eser ayrıca Târık Necm Abdullah (Ürdün 1405/1985) ve İhsan Ca'fer (el-Lisânü'l-ʿArabî, XXI [Rabat 1983], s. 27-30) tarafından tahkik edilerek basılmıştır. 6. el-Emâli'n-naḥviyye. Zemahşerî'nin el-Mufaṣṣal'ı ve kendisinin el-Kâfiye'sindeki bazı konularla bir kısım âyetlerdeki nahiv meseleleri hakkındaki açıklamaları ihtiva eder. Hâdî Hasan Hammûdî (I-IV, Beyrut 1405/1985), Fahr Sâlih Süleyman Kadâre (I-II, Beyrut 1409/1989) ve Adnân Sâlih Mustafa (I-II, Devha 1406/1986) tarafından yayımlanmıştır. 7. Risâle fi'l-ʿaşr. "Aşr" (on) kelimesinin "evâil" ve "evâhir"le kullanımından bahseden bu iki sayfalık risâleyi Hâdî Hasan Hammûdî el-Emâlî'nin ekinde neşretmiştir (Beyrut 1405/1985; el-Emâlî, IV, 160-163). İbnü'l-Hâcib'in Sîbeveyhi'nin el-

Kitâb'ına bir şerhiyle el-Müktefî li'l-mübtedî şerḥu Îżâḥi Ebî ʿAlî el-Fârisî adlı bir eserinin bulunduğu da kaydedilmektedir.

B) Sarf. 1. eş-Şâfiye*. Yazıldığı günden itibaren esere başta müellifi olmak üzere çeşitli âlimler tarafından Arapça, Farsça ve Türkçe elli beş civarında şerh yazılmış, ayrıca Batı dillerine, Türkçe ve Farsça'ya tercümeleri yapılmıştır (eş-Şâfiye, neşredenin girişi, s. 33-53; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1020-1022; Ömer Ferruh, III, 560-561; Brockelmann, GAL, I, 370-371; Suppl., I, 535-537). eş-Şâfiye Kalküta (1220), Bulak (1240), Kahire (1258, 1324), Kanpûr (1267), İstanbul (1268, 1310), Leknev (1278) ve Dehli'de (1278, 1321) defalarca şerhli ve şerhsiz olarak basılmıştır. 2. Şerḥu'ş-Şâfiye. Birçok nüshası bulunan eser Hasan Ahmed el-Osman tarafından tahkik edilmişse de henüz yayımlanmamıştır (eş-Şâfiye, neşredenin girişi, s. 29). 3. Cemâlü'l-ʿArab fî ʿilmi'l-edeb (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 593; II, 1847).

İbnü'l-Hâcib'in el-Maḳṣadü'l-celîl fî ʿilmi'l-Ḫalîl adıyla kaleme aldığı aruz ilmine dair manzum eseri Georg Wilhelm Freytag tarafından Almanca tercümesiyle birlikte Darstellung der arabischen Verskunst adlı eser içinde (s. 334-371) neşredilmiş (Halle 1830), daha sonra da Muzafferi Bahtiyâr tarafından tahkik edilerek yayımlanmıştır (Kitâbdârî, Tahran 1368 hş., XII, 39-50). Eser üzerine yazılan şerhlerden (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1134) İbn Vâsıl'ın ed-Dürrü'n-nażîd fî şerḥi'l-Ḳaṣîd'ini Muhammed Âmir Ahmed Hasan neşretmiş (Minye 1987), Cemâleddin el-İsnevî'nin Nihâyetü'r-râġıb fî şerḥi ʿarûżı İbni'l-Ḥâcib adlı şerhini ise Salâh Şa'bân tahkik ederek yayımlamıştır (Beyrut 1989).

C) Fıkıh ve Fıkıh Usulü. 1. Müntehe's-sûl (suʾâl) ve'l-emel fî ʿilmeyi'l-uṣûl ve'l-cedel. Kelâmcıların metoduyla kaleme alınmış usûl-i fıkıh literatürünün orta dönem örneklerinden biridir (İstanbul 1326/1908; Kahire 1326/1908; Beyrut 1405/1985). Eserin kaynakları arasında Seyfeddin el-Âmidî'nin el-İḥkâm'ı ile Gazzâlî'nin el-Müstaṣfâ'sı başta gelir. 2. el-MuÅtaṣar* (Muḫtaṣarü'l-Müntehâ, el-Muḫtaṣarü'l-uṣûlî, Muḫtaṣarü'l-uṣûl). Önceki eserin muhtasarı olup aslından daha fazla tutulmuş ve üzerine birçok şerh, hâşiye ve tahrîc çalışması yapılmıştır (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1853-1857; Brockelmann, GAL, I, 372-373; Suppl., I, 537-538). Eser, Muhibbullah b. Abdüşşekûr el-Bihârî'nin Müsellemü's̱-s̱übût'u ile beraber basılmış (Kahire 1326/1908), ayrıca Kādî Adudüddin el-Îcî'nin şerhiyle

İstanbul'da (1307) yine Kādî Adudüddin el-Îcî'nin şerhi, Teftâzânî ve Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin bu şerh üzerindeki hâşiyesi ve Hasan el-Herevî'nin Cürcânî hâşiyesine dair ta'likatı ile birlikte Bulak'ta (1316-1319/1898-1901) yayımlanmıştır. 3. Câmiʿu'l-ümmehât. el-Muḫtaṣar'dan ayırt edilmesi için el-Muḫtaṣar fi'l-fürûʿ, el-Muḫtaṣarü'l-ferʿî ve Fürûʿu İbni'l-Ḥâcib adlarıyla da tanınan eser Mâlikî fıkhına dairdir. İbnü'l-Hâcib bu kitabını yazarken İbn Şâs'ın el-Cevâhirü'ṡ-ṡemîne fî meẕhebi ʿâlimi'l-Medîne adlı eseriyle diğer bazı eserlerden de istifade etmiştir. Müellifin, Mâlikî mezhebinin Mısır ve Mağrib kollarını birleştirdiği (İbn Haldûn, III, 1059) bu eseri diğer mezhep mensuplarınca da takdir edilmiştir. Nitekim İbn Ferhûn, Şâfiî âlimlerinden İbnü'z-Zemelkânî'nin, "Mâlikîler'in elinde bulunan bu eser gibi başka bir muhtasar yoktur" dediğini rivayet etmektedir. Mısır'da yazılan kitabın Ebû Ali Nasırüddin ez-Zevâvî tarafından Bicâye'ye götürüldüğü, oradan da Mağrib'e yayıldığı söylenmektedir (a.g.e., a.y.; Mahlûf, s. 167). Kitap üzerine İbn Râşid el-Kafsî, Halîl b. İshak el-Cündî, Muhammed b. Abdüsselâm el-Ümevî, Ahmed b. Yahyâ el-Venşerîsî, İbn Merzûk el-Hatîb ve İbn Ferhûn'un da aralarında bulunduğu otuz kadar âlim şerh yazmış, ancak bunlardan pek azı günümüze ulaşmıştır (şerhlerin bir listesi ve bazılarının yazma nüshaları için bk. Brockelmann, GAL, I, 373; Suppl., I, 538; İbn Ferhûn, Keşfü'n-niḳāb, neşredenlerin girişi, s. 39-42; Abdülazîz Binabdullah, s. 63-64, 133). İbn Ferhûn, Teshîlü'l-mühimmât fî şerḥi Câmiʿi'l-ümmehât adlı şerhine mukaddime olarak kaleme aldığı Keşfü'n-niḳābi'l-ḥâcib min muṣṭalaḥi İbni'l-Ḥâcib'de (nşr. Hamza Ebû Fâris - Abdüsselâm eş-Şerîf, Beyrut 1990) Câmiʿu'l-ümmehât'ta

kullanılan bazı terimleri açıklamıştır. Câmiʿu'l-ümmehât Ebû Abdurrahman el-Ahdar el-Ahdarî tarafından tahkik edilerek yayımlanmıştır (Beyrut 1419/1998).

İbnü'l-Hâcib'e Nisbet Edilen Eserler. 1. ʿAḳīdetü İbni'l-Ḥâcib* (Uṣûlü'd-dîn). Eseri Kâtib Çelebi yalnız İbnü'l-Hâcib diye kaydettiği bir âlime nisbet etmektedir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1157). İbnü'l-Hâcib künyesiyle tanınan başka âlimler de bulunduğuna göre bu eserin Cemâleddin İbnü'l-Hâcib'e aidiyeti şüphelidir. 2. Muʿcemü'ş-şüyûḫ. İbnü'l-Hâcib künyesiyle bilinen Ebû Hafs Ömer b. Muhammed b. Mansûr el-Emînî'ye (ö. 630/1233) ait olup yanlışlıkla Cemâleddin İbnü'l-Hâcib'e nisbet edilmiştir (a.g.e., II,

1735). 3. Ẕeyl ʿalâ Târîḫi Dımaşḳ. Bu eser de Ebû Hafs Ömer'e ait olduğu halde başta Kâtib Çelebi olmak üzere (a.g.e., I, 294) bazı müelliflerce Cemâleddin İbnü'l-Hâcib'e izâfe edilmiştir. 4. Şerḥu'l-Muḳaddimeti'l-Cezûliyye. Brockelmann bu eseri İbnü'l-Hâcib'e nisbet ederek bir nüshasının Fas'ta Câmiu'lKaraviyyîn'de bulunduğunu ifade etmişse de (Târîḫu'l-edebi'l-ʿArabî, V, 342, 350) ona aidiyeti şüphelidir. 5. Şerḥu'l-Hâdî. Gramere dair olan eser İzzeddin ez-Zencânî'ye ait olup yanlışlıkla İbnü'l-Hâcib'e nisbet edilmiştir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 2027).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Hâcib, eş-Şâfiye fî ʿilmi't-taṣrîf (nşr. Hasan Ahmed el-Osman), Beyrut 1415/1995, neşredenin girişi, s. 15-53; a.mlf., el-Emâli'n-naḥviyye (nşr. Hâdî Hasan el-Hammûdî), Beyrut 1405/1985, I, 143; ayrıca bk. neşredenin girişi, I, 9-19; a.e. (nşr. Fahr Sâlih Süleyman Kadâre), Beyrut 1409/1989, neşredenin girişi, I, 13-95; a.mlf., el-Ḳaṣîdetü'l-müveşşaḥa bi'l-esmâʾi'l-müʾennes̱eti's-semâʿiyye (nşr. Târık Necm Abdullah), Beyrut 1411/1991, neşredenin girişi, s. 5-65; a.mlf., el-Maḳṣadü'l-celîl fî ʿilmi'l-Ḫalîl (nşr. Muzafferi Bahtiyâr, Kitâbdârî, XII, Tahran 1368 hş. içinde), s. 39-50; a.mlf., el-Kâfiye fi'n-naḥv (nşr. Târık Necm Abdullah), Cidde 1407/1986, neşredenin girişi, s. 9-56; Ebû Şâme, eẕ-Ẕeyl ʿale'r-Ravżateyn, s. 182; İbn Hallikân, Vefeyât, III, 248-250; Ebü'l-Fidâ, el-Muḫtaṣar, III, 168-169; Abdülbâkī b. Abdülmecîd el-Yemânî, İşâretü't-taʿyîn fî terâcimi'n-nüḥât ve'l-luġaviyyîn (nşr. Abdülmecîd Diyâb), Riyad 1406/1986, s. 204-205; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XXIII, 264-266; a.mlf., el-ʿİber, III, 254-255; a.mlf., Maʿrifetü'l-ḳurrâʾ (Altıkulaç), III, 1287-1289; Ca'fer b. Sa'leb el-Üdfüvî, et-Tâliʿu's-saʿîdü'l-câmiʿ esmâʾe nücebâʾi'ṣ-Ṣaʿîd (nşr. Sa'd M. Hasan), Kahire 1966, s. 352-357; Kütübî, Fevâtü'l-Vefeyât, III, 9; Yâfiî, Mirʾâtü'l-cenân, IV, 114-115; İbn Kesîr, el-Bidâye, XIII, 176; a.mlf., Tuḥfetü'ṭ-ṭâlib bi-maʿrifeti eḥâdîs̱i Muḫtaṣarı İbni'l-Ḥâcib (nşr. Abdülganî b. Humeyd b. Mahmûd el-Kübeysî), Mekke 1406, neşredenin girişi, s. 43-52; İbn Ferhûn, ed-Dîbâcü'l-müẕheb, II, 86-89; a.mlf., Keşfü'n-niḳābi'l-ḥâcib min muṣṭalaḥi İbni'l-Ḥâcib (nşr. Hamza Ebû Fâris - Abdüsselâm eş-Şerîf), Beyrut 1990, neşredenlerin girişi, s. 7-25, 39-

42; İbn Haldûn, Muḳaddime, III, 1059, 1066; a.e. (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1982, II, 1060-1061; Fîrûzâbâdî, el-Bülġa fî terâcimi eˀimmeti'n-naḥv ve'l-luġa (nşr. Muhammed el-Mısrî), Küveyt 1407/1987, s. 143-144; İbnü'l-Cezerî, Ġāyetü'n-Nihâye, I, 508-509; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, VI, 360; Abdurrahman el-Câmî, el-Fevâˀidü'ż-Żiyâˀiyye: Şerḥu Kâfiyeti İbni'l-Ḥâcib (nşr. Üsâme Tâhâ er-Rifâî), Bağdad 1403/1983, neşredenin girişi, I, 9-41; Sübkî, Ṭabaḳāt (Tanâhî), VIII, 210, 218-230; Süyûtî, Buġyetü'l-vuˁât, II, 134-135; a.mlf., Ḥüsnü'l-muḥâḍara, I, 456; Nuaymî, ed-Dâris fî târîḫi'l-medâris (nşr. Ca'fer el-Hasenî), Kahire 1988, II, 3-5; Taşköprizâde, Miftâḥu's-saˁâde, I, 138-140; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 162, 212, 294, 593; II, 1020-1022, 1134, 1157, 1370-1376, 1427, 1539, 1625, 1735, 1774, 1847, 1853-1857, 1998, 2027; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât (Arnaût), VII, 405-407; Hânsârî, Ravżâtü'l-cennât, V, 176-181; Serkîs, Muˁcem, I, 71-72, 596; II, 1332; Mahlûf, Şeceretü'n-nûr, s. 167-168; Brockelmann, GAL, I, 367-373; Suppl., I, 531-539; a.e. (Ar.), V, 342; C. Zeydân, Âdâb (Dayf), III, 56-57; Şevkī Dayf, el-Medârisü'n-naḥviyye, Kahire 1968, s. 343-346; Târık Abdüavn el-Cenâbî, İbnü'l-Ḥâcib en-naḥvî: Âs̱âruhû ve meẕhebüh, Bağdad 1972; Abdullah Mustafa el-Merâġī, el-Fetḥu'l-mübîn, Beyrut 1394/1974, II, 65-66; Hacvî, el-Fikrü's-sâmî, II, 231; Şa'bân Muhammed İsmâil, Uṣûlü'l-fıḳh: Târîḫuhû ve ricâlüh, Riyad 1401/1981, s. 244-245; Ömer Ferruh, Târîḫu'l-edeb, III, 559-562; Abdülazîz Binabdullah, Maˁlemetü'l-fıḳhi'l-Mâlikî, Beyrut 1403/1983, s. 63-64, 133; E. Fendik, İktifâˀü'l-ḳanûˁ, Kum 1409, s. 305-306; Abdülâl Sâlim Mekrem, el-Medresetü'n-naḥviyye fî Mıṣr ve'ş-Şâm fi'l-ḳarneyni's-sâbiˁ ve's̱-s̱âmin mine'l-hicre, Beyrut 1410/1990, s. 56-92; Abdülkerîm Muhammed el-Esed, el-Vasîṭ fî târîḫi'n-naḥvi'l-ˁArabî, Riyad 1413/1992, s. 203-206; Sâlihiyye, el-Muˁcemü'ş-şâmil, II, 121-124; İsâm Nûreddin, Ebniyetü'l-fiˁl fî Şâfiyeti İbni'l-Ḥâcib, Beyrut 1418/1997, s. 25-108; Mehmet Türkmen, "İbn-i Hâcib", EÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, sy. 3, Kayseri 1989, s. 333-346; İbrahim Yılmaz, "İbnu'l-Hâcib, Hayatı Eserleri ve el-Kâfiye Adlı Eserinin İncelenmesi", EAÜİFD, sy. 13 (1997), s. 469-492; Moh. Ben Cheneb, "İbnülhâcib", İA, V/2, s. 856-857; H. Fleisch, "Ibn al-Ḥād̲j̲ib", EI² (Fr.), III, 804-805; Îrân Nâz Kâşyân, "İbn Ḥâcib", DMBİ, III, 296-299.

Hulûsi Kılıç

İBNÜ'l-HADDÂD el-KİNÂNÎ

(ابن الحدّاد الكناني)

Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kinânî el-Mısrî (ö. 344/955)

Şâfiî fakihi ve Mısır kadısı.

24 Ramazan 264 (30 Mayıs 878) tarihinde doğdu. Dedelerinden biri demircilik yaptığı için İbnü'l-Haddâd lakabıyla tanındı. Ebû Yezîd Yûsuf b. Yezîd el-Karâtîsî, Ebü'z-Zinbâ' Ravh b. Ferec, Ebû Bekir Muhammed b. Ca'fer el-Bağdâdî ve Nesâî'den hadis dinledi. Özellikle Nesâî'den çok faydalandı ve yalnız ondan hadis rivayet etti. Ebû Saîd Muhammed b. Akīl el-Firyâbî, Bişr b. Nasr, Ebû Ubeyd İbn Harbûye, Ebü'l-Hasan Mansûr b. İsmâil ed-Darîr et-Temîmî ve Ebû İshak el-Mervezî'den fıkıh, Muhammed b. Vellâd'dan Arapça okudu. 310 (922) yılında gittiği Bağdat'ta Muhammed b. Cerîr et-Taberî, Niftâveyh, Ebû Bekir İbnü's-Sayrafî ve Ebû Saîd el-İstahrî ile görüştü. Aralarında Ebû Muhammed İbn Zûlâk, Ebû Mansûr Muhammed b. Sa'd el-Bârûdî ve Ebû Bekir Yûsuf b. Kāsım'ın da bulunduğu âlimler kendisinden rivayette bulundular.

Zamanında Mısır'daki Şâfiî fakihlerinin önde gelenlerinden biri olan ve mezhep imamının usul ve kaidelerine bağlı kalarak ictihadda bulunan fıkıh âlimlerinden (ashâbü'l-vücûh) kabul edilen İbnü'l-Haddâd (bazı görüşleri için bk. Sübkî, III, 83-98) aynı zamanda kıraat, hadis, ricâl, hilâf, nahiv, ferâiz, lugat, şiir, tarih ve neseb ilimlerinde de bilgi sahibiydi. Muhakeme usulü alanında derin vukufu vardı. Mısır'da kadı nâibliği, kadılık, müderrislik ve müftülük yaptı. 15 Zilkade 324'te (4 Ekim 936) Emîr Muhammed b. Tuğc el-İhşîd, İbn Ebû Zür'a'yı Mısır kadılığına tayin edince Bağdat'tan ahidnâmesi gelinceye kadar kadılık ve mezâlim görevini İbnü'l-Haddâd'a tevdi etti. 29 Rebîülâhir 325'te (16 Mart 937) ahidnâme gelince görevini İbn Ebû Zür'a'ya teslim etti ve onun vefatına kadar (10 Zilhicce 327 / 28 Eylül 939) nâiblik görevini sürdürdü. Cemâziyelevvel 333'te (Ocak 945) asaleten Mısır kadılığına getirildi ve dokuz ay görev yaptıktan

sonra 23 Muharrem 334’te (4 Eylül 945) azledildi. Daha sonra Ömer b. Hasan el-Hâşimî’ye de (948-951) nâiblik yaptı.

İbadete düşkünlüğü ile tanınan İbnü’l-Haddâd, Nesâî’nin Ḫaṣâʾiṣu Emîri’l-müʾminîn ʿAlî adlı eserini rivayet etmesi ve bazı sözleri sebebiyle Şiîlik’le suçlanmıştır. 27 Muharrem 344’te (23 Mayıs 955) hac dönüşü rahatsızlanarak Kahire’de vefat etti ve Mukattam dağının eteğinde babası ile annesinin kabrinin yanına defnedildi. 345 yılında öldüğü de rivayet edilmektedir.

Eserleri. 1. el-Fevâʾid. Günümüze ulaşan tek eseridir (Dârü’l-kütübi’z-Zâhiriyye, Mecmua, nr. 63/2, 20 vr.). 2. el-Fürûʿ (el-Fürûʿu’l-müvelledât). Esere Kaffâl el-Mervezî, Ebü’t-Tayyib et-Taberî ve Ebû Ali es-Sincî gibi âlimler tarafından şerh yazıldığı

nakledilmektedir. 3. el-Bâhir. 100 cüzden meydana gelen bu eserde Şâfiî’nin görüşleri bir araya getirilmiştir. 4. Edebü’l-ḳaḍâʾ (Edebü’l-ḳāḍî). Müellifin kadılık görevi sırasında elde ettiği tecrübelerden sonra kaleme aldığı yargılama usulüne dair bu eserin kırk cüzden meydana geldiği nakledilir. Eser, edebü’l-kādî türünün Şâfiî hukuk ekolüne göre telif edilen ilk örnekleri arasında yer alır. İbnü’l-Haddâd’ın diğer eserleri de şunlardır: el-Ferâʾiż, Câmiʿu’l-fıḳh, el-Mesâʾilü’l-mensûre, Feżâʾilü’l-Ḳurʾân, er-Red ʿalâ Muḥammed b. ʿAlî en-Nesâʾî, İstiʾẕânü’l-bikr fî tezvîcihâ ve Fetâvâ.

BİBLİYOGRAFYA

Ebü’l-Hasan Ahmed b. Abdurrahman b. Bürd, Ẕeyl (Kindî, el-Vülât ve’l-ḳuḍât [Guest] içinde), s. 487-488, 491-492, 551-557; Ebû Âsım el-Abbâdî, el-Fuḳahâʾü’ş-Şâfiʿiyye (nşr. G. Vitestam), Leiden 1964, s. 65; Şîrâzî, Ṭabaḳātü’l-fuḳahâʾ, s. 114; Sem‘ânî, el-Ensâb, IV, 71-72; İbnü’l-Cevzî, el-Muntaẓam, VI, 379; Nevevî, Tehẕîb, II, 192-193; İbn Hallikân, Vefeyât, IV, 197-198; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XV, 59, 445-451; a.mlf., Teẕkiretü’l-ḥuffâẓ, III, 899-900; Safedî, el-Vâfî, II, 69; Yâfiî, Mirʾâtü’l-cenân, II, 336; Sübkî, Ṭabaḳāt, III, 79-98; İbn Kesîr, Ṭabaḳātü’l-fuḳahâʾi’ş-Şâfiʿiyyîn (nşr.

Ahmed Ömer Hâşim - M. Zeynühüm M. Azb), Kahire 1413/1993, I, 258-260; İsnevî, Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyye, I, 398-401; İbn Kādî Şühbe, Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyye, I, 130-131; İbn Hacer, Refʿu'l-iṣr (nşr. Ali Muhammed Ömer), Kahire 1418/1998, s. 331-337; Makrîzî, el-Muḳaffe'l-kebîr (nşr. Muhammed el-Ya'lâvî), Beyrut 1411/1991, V, 253-258; Süyûtî, Ḥüsnü'l-muḥâḍara, I, 313; II, 146, 147; Dâvûdî, Ṭabaḳātü'l-müfessirîn, II, 76-77; Taşköprizâde, Miftâḥu's-saʿâde, II, 314-315; Hüseynî, Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyye (Şîrâzî, Ṭabaḳātü'l-fuḳahâʾ içinde), Beyrut, ts. (Dârü'l-kalem), s. 204; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1218, 1256-1257, 1911; Sezgin, GAS, I, 497; Ahmed Pâketçî, "İbn Ḥaddâd", DMBİ, III, 338.

Kâmil Yaşaroğlu

İBNÜ'l-HADDÂD el-MAĞRİBÎ

(ابن الحدّاد المغربي)

Ebû Osmân Saîd b. Muhammed b. Subeyh el-Gassânî el-Kayrevânî el-Mağribî (ö. 302/915)

Fıkıh ve kelâm âlimi, müctehid.

Kayrevan'da doğdu ve burada büyüdü. Abdurrahman b. Muhammed ed-Debbâğ ve Kādî İyâz doğum tarihini 219 (834) ve 217 (832) olarak vermekle birlikte, 296 (909) yılında Kayrevan ve çevresini ele geçiren Fâtımîler'e karşı takıyye yapması tavsiye edildiğinde yaşının doksanı aştığını ve artık hayattan bir şey beklemediğini söylediğine göre (Abdurrahman b. Muhammed ed-Debbâğ, II, 298; Ebû Bekir ez-Zübeydî, s. 241) söz konusu tarihlerden on yıl kadar önce doğmuş olmalıdır. Anne tarafından dedesi Haddâd'a nisbetle İbnü'l-Haddâd diye anıldı. Mâlikî fakihi Sahnûn, Ebû Sinân Zeyd b. Sinân el-Esedî, Dâvûd b. Yahyâ es-Sûfî, Ahmed b. Bühlûl ez-Zeyyât ve Ebü'l-Hasan el-Kûfî'den ders aldı. Başta fıkıh ve kelâm olmak üzere hadis, tefsir, tarih, Arap dili ve edebiyatı konularında yetişti. Talebeleri arasında İbn Ebû Zeyd el-Kayrevânî'nin hocası olan oğlu Abdullah b. Saîd, biyografi yazarı Ebü'l-Arab, İbnü'l-Lebbâd el-Kayrevânî, İbnü'l-Berzûn diye bilinen İbrâhim b. Muhammed ed-Dabbî, Ahmed b. Mûsâ et-Temmâr ve Ali b. Mansûr es-Saffâr gibi âlimler bulunmaktadır.

Maddî imkânsızlık sebebiyle ilim tahsili için Doğu İslâm dünyasına seyahat edemeyen İbnü'l-Haddâd hayatını memleketinde geçirdi. Kendisinden birçok nakilde bulunan talebesi Ebü'l-Arab eserinde hocasının biyografisini vermezken onun talebesi Muhammed b. Hâris el-Huşenî ve sonraki müelliflerden Debbâğ, Ebû Bekir el-Mâlikî ve Kādî İyâz, daha çok Şiî ve Mu'tezilî çevrelerle yaptığı tartışmaları nakletmişlerdir. İbnü'l-Haddâd hayatının son yıllarını, Fâtımî lideri Ubeydullah el-Mehdî'nin Şiî-İsmâilî dâî Ebû Abdullah eş-Şiî'nin de yardımıyla 296 (909) yılında Kayrevan ve çevresini ele geçirmesi ve buradaki halka Şiîliği kabul etmesi yönündeki

baskılarına karşı mücadele ile geçirmiştir. İbnü'l-Haddâd, gerek bizzat Ubeydullah gerekse Ebû Abdullah ve kardeşi Ebü'l-Abbas'la Hz. Ali'nin diğer ashaba üstünlüğü, efdal-mefdûl meselesi başta olmak üzere çeşitli konularda yaptığı tartışmalarda derin bilgisi, zekâsı, güçlü mantığı ve münazara kabiliyeti sayesinde üstünlüğünü kabul ettirmiştir (Muhammed b. Hâris el-Huşenî, s. 199-210; Abdurrahman b. Muhammed ed-Debbâğ, II, 298-309; Ebû Bekir el-Mâlikî, II, 58-64, 75-96). Siyasî otoritenin himayesinde halka kabul ettirilmeye çalışılan Şiî-İsmâilî düşünceye karşı Ehl-i sünnet inancını savunması sebebiyle İbnü'l-Haddâd Kayrevan halkı tarafından mihne dönemindeki Ahmed b. Hanbel'e benzetilmiştir (Abdurrahman b. Muhammed ed-Debbâğ, II, 298). Zühd ve takvâ sahibi bir âlim olan ve birçok hikmetli sözü kaynaklarda zikredilen İbnü'l-Haddâd, son derece kanaatkâr olduğu halde Ehl-i sünnet muarızlarına karşı heybetli görünmek için kıyafetine özen gösterir, en pahalı elbiseleri giyerdi. İbnü'l-Haddâd Receb 302'de (Şubat 915) Kayrevan'da vefat etti.

Kaynaklarda, İbnü'l-Haddâd'ın Kayrevan'da Mu'tezile'nin önde gelen âlimlerinden Süleyman b. Ebû Usfûr el-Ferrâ ve Hanefî ulemâsı ile yaptığı tartışmalara da yer verilmiş, Ebû Hanîfe'yi imam saymadığı, daha sonra mezhebine geçtiği söylenen Şâfiî'yi de birçok konuda eleştirdiği belirtilmiştir (a.g.e., II, 295, 297; Ebû Bekir el-Mâlikî, II, 69, 70-75). İmam Mâlik'e karşı saygılı davranmakla birlikte hocası Sahnûn'un derslerini sonradan terkettiği ve Mâlikî fıkhının temel kaynaklarından olan el-Müdevvene'yi "el-Müdevvede" (kurtlanmış) olarak nitelendirdiği, bu sebeple hayatının sonuna doğru Şiîler'e karşı verdiği mücadeleye kadar yalnızlığa terkedildiği bildirilmektedir (Abdurrahman b. Muhammed ed-Debbâğ, II, 295, 297; Ebû Bekir b. Mâlikî, II, 64). Ancak Kādî İyâz, onun Şâfiî mezhebini benimsediği ve el-Müdevvene'yi eleştirdiğine dair rivayetleri ihtiyatla karşılar (Tertîbü'l-medârik, V, 79). Huşenî, İbnü'l-Haddâd'ın Şâfiî'nin görüşlerini tenkit için yazdığı, halk arasında yayılmayan kitabını gördüğünü, Şâfiî'nin talebesi Müzenî'nin müellif tarafından kendisine gönderilen bu kitabı okuyunca sustuğunu, cevap vermesini isteyenlere de, "Ben okudum ve sustum, ilmi olan varsa konuşsun" dediğini nakleder (Ṭabaḳātü ʿulemâʾi İfrîḳıyye, s. 150-151; Abdurrahman b. Muhammed ed-Debbâğ, II, 297). Kuzey Afrika'daki müctehid fukahadan ve Sünnî kelâm mektebinin önde gelen temsilcilerinden biri olan İbnü'l-Haddâd'ın Mâlikî veya Şâfiî mezhebine

bağlılığının taklit çerçevesinde olmadığı bu bilgilerden anlaşılmaktadır. Nitekim kendisi taklidi aklın noksanlığı ve kavrayış düşüklüğünün eseri sayar, gerekçesiz bağlılığın kulluk anlamına geldiğini ve bunun da yalnız yaratıcıya karşı söz konusu olduğunu, Allah'ın kavrayış kabiliyeti verdiği kendisi gibi bir insana herhangi bir âlimi taklit etmenin yakışmayacağını belirtirdi (Muhammed b. Hâris el-Huşenî, s. 149; ayrıca bk. Ebû Bekir el-Mâlikî, II, 64; Zehebî, XIV, 206). Ona göre fıkıh fıkhî bilgileri yüklenmek değil onları öğrenmek, anlamak ve derinden kavramaktır (Ebû Bekir el-Mâlikî, II, 69). Delil olarak Kur'an ve Sünnet'i kabul eden İbnü'l-Haddâd'ın bu iki temel kaynağı anlama ve yorumlama kabiliyeti yanında Arap diline olan hâkimiyeti yaptığı tartışmalarda açıkça görülür.

Eserleri. 1. Kitâbü'l-İstivâʾ. Başta istivâ, sıfat ve mûcize olmak üzere kelâmla ilgili çeşitli konuları ihtiva eden eserin, Kayrevan Ulucamii'nin

el-Mektebetü'l-atîka (el-Mektebetü'l-eseriyye) diye anılan kütüphanesine ait olup daha sonra Tunus'ta Dârü'l-kütübi'l-vataniyye'ye nakledilen yazmaların içinde bulunan baş tarafı, ortası ve sonu eksik nüshanın bir bölümü Abdülmecîd b. Hamde tarafından neşredilmiştir (el-Medârisü'l-kelâmiyye, s. 309-319; ayrıca bk. s. 12, 55, 367). Müellifin, kitapta çeşitli konuları işlerken esas aldığı 200 kadar âyetle ilgili yorumları onun tefsir konusundaki bilgisi ve yaklaşımı hususunda önemli ipuçları vermektedir (Abdülmecîd b. Hamde, Mecelletü Câmiʿati'z-Zeytûne, sy. 1 [1412-1413/1992], s. 16-17). 2. el-Emâlî. Abdülmecîd b. Hamde bu kitabın talâkla ilgili olduğunu söyler (a.g.e., s. 25). 3. Meʿâni'l-aẖbâr. İbnü'l-Haddâd'ın isnadlarıyla birlikte rivayet ettiği hadisleri ihtiva etmektedir. 4. Tavżîḥu'l-müşkil fi'l-Ḳurʾân. el-Emâlî'nin bir nüshası ile diğer iki kitabın bazı bölümleri Tunus Dârü'l-kütübi'l-vataniyye'deki adı geçen koleksiyonda bulunmaktadır (Abdülmecîd b. Hamde, el-Medârisü'l-kelâmiyye, s. 44; Mahfûz, II, 107; Ziriklî, III, 100; Hüseyin b. Muhammed Şevât, II, 612-613).

İbnü'l-Haddâd'ın kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: er-Red ʿale'ş-Şâfiʿî, el-Maḳālât, el-İstîʿâb, ʿİṣmetü'n-nebiyyîn, el-ʿİbâdetü'l-kübrâ ve'ṣ-ṣuġrâ. Kayrevan Ulucamii Kütüphanesi'nde (nr. 222) İbnü'l-Haddâd adına kayıtlı er-Red ʿale'ş-Şâfiʿî adlı bir eser, Abdülmecîd b. Hamde tarafından talebesi İbnü'l-Lebbâd'a nisbet edilerek yayımlanmıştır (Tunus

1406/1986). Onun Şiî âlimleriyle yaptığı “meclis” diye anılan tartışmalarından bir kısmı çeşitli kaynaklarda günümüze ulaşmıştır (yk. bk.). Kayrevan Ulucamii’ndeki kütüphaneye ait 698 (1299) tarihli bir katalogda bu tartışmaları ihtiva eden iki defterin kayıtlı olduğu görülmektedir (İbrâhim Şebbûh, s. 364; Sezgin, I, 601).

BİBLİYOGRAFYA

Ebü’l-Arab, Ṭabaḳātü ʿulemâʾi İfrîḳıyye ve Tûnis (nşr. Ali eş-Şâbbî - Nuaym Hasan el-Yâfî), Tunus 1985, neşredenin girişi, s. 17, 21, 26; ayrıca bk. tür.yer.; Ebû Bekir el-Mâlikî, Riyâżü’n-nüfûs (nşr. Beşîr el-Bekkûş - Muhammed el-Arûsî el-Matvî), Beyrut 1403/1983, II, 57-115; Muhammed b. Hâris el-Huşenî, Ṭabaḳātü ʿulemâʾi İfrîḳıyye (nşr. Muhammed b. Ebû Şeneb), Beyrut, ts. (Dârü’l-kitâbi’l-Lübnânî), s. 148-151, 198-213; Ebû Bekir ez-Zübeydî, Ṭabaḳātü’n-naḥviyyîn ve’l-luġaviyyîn (nşr. M. Ebü’l-Fazl), Kahire 1984, s. 239-241; Kādî İyâz, Tertîbü’l-medârik (nşr. Muhammed b. Şerîfe), Muhammediye 1982, V, 78-90; İbnü’l-Kıftî, İnbâhü’r-ruvât, II, 53-54; Abdurrahman b. Muhammed ed-Debbâğ, Meʿâlimü’l-îmân fî maʿrifeti ehli’l-Ḳayrevân (nşr. Muhammed el-Ahmedî Ebü’n-Nûr - Muhammed Mâdûr), Kahire 1972, II, 295-315; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XIV, 205-214; Safedî, el-Vâfî, XV, 179-180, 256; Süyûtî, Buġyetü’l-vuʿât, I, 579, 589; Sezgin, GAS, I, 601; H. Monès, “Le Malékisme et l’échec des fatimides en Ifriqiya”, Etudes d’orientalisme dédiées à la mémoire de Lévi-Provençal, Paris 1962, I, 212-215; Mahfûz, Terâcimü’l-müʾellifîn, II, 105-108; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), III, 100; Abdülmecîd b. Hamde, el-Medârisü’l-kelâmiyye bi-İfrîḳıyye ilâ ẓuhûri’l-Eşʿariyye, Tunus 1406/1986, s. 12, 43-44, 48-57, 164, 309-319; a.mlf., “Saʿîd b. el-Ḥaddâd el-Ḳayrevânî: Râʾidü’l-niḍâli’s-sünnî bi-İfrîḳıyye fi’l-ḳarni’ş-şâlişi’l-hicrî”, Mecelletü Câmiʿati’z-Zeytûne, sy. 1, Tunus 1412-13/1992, s. 11-26; Hasan Hüsnî Abdülvehhâb, Kitâbü’l-ʿÖmr fi’l-muṣannefât ve’l-müʾellifîne’t-Tûnisiyyîn (nşr. Muhammed el-Arûsî el-Matvî - Beşîr el-Bekkûş), Beyrut 1990, I, 371-376; Hüseyin b. Muhammed Şevât, Medresetü’l-ḥadîs̱ fi’l-Ḳayrevân, Riyad 1411, I, 186; II, 604-613; İbrâhim Şebbûh, “Sicillün ḳadîm li-mektebeti Câmiʿi’l-Ḳayrevân”,

MMMA, II/2 (1376/1956), s. 340, 364; Ebû Muhammed Vekîlî, “İbn Ḥaddâd”, DMBİ, III, 340-341.

Ahmet Özel

İBNÜ’l-HADDÂD el-VÂDÎÂŞÎ

(ابن الحدّاد الوادي آشي)

Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân b. İbrâhîm el-Kaysî el-Vâdîâşî (ö. 480/1087)

Arap şairi ve edibi.

Güney Endülüs’te Gırnata’nın (Granada) doğusundaki Vâdîâş (Guadix) şehrinde doğdu. Annesi, Beni Temîm’den Kurtuba’da (Cordoba) yerleşmiş bir aileye mensuptu. İbnü’l-Haddâd, öğrenim hayatına dayısı Kadı Ebû Ömer İbnü’l-Hazzâ’nın yanında başladı. Ailesinin ekonomik durumu iyi olmadığı ve başka hocalardan ders alma imkânı bulamadığı için eline geçen kitaplarla kendini yetiştirmeye çalıştı (İbn Bessâm eş-Şenterînî, III, 696-697). Şiir, lugat, aruz, edebiyat, müzik, felsefe, astronomi ve tarih gibi bilim ve sanat dallarıyla ilgilendi. Vâdîâş’ta meydana gelen karışıklıklardan dolayı rahatsız olan ailesi, Benî Sumâdıh hükümdarlarından Ma‘n b. Sumâdıh’ın (ö. 443/1051) son zamanlarında Meriye’ye (Almeria) göç etti. İbnü’l-Haddâd, hayatının büyük bir kısmını Meriye’de geçirdi. Burada Benî Sumâdıh hükümdarlarından Mu‘tasım b. Ma‘n et-Tücîbî’nin sarayına intisap etti. Sarayda Dîvân-ı İnşâ reisi olarak görev aldı. Saray şairi sıfatıyla Mu‘tasım için methiyeler yazdı. Dîvân-ı Kebîr nâzırı veya vezir olarak görev yaptığını belirten kaynaklar da vardır (Nüveyrî, II, 266; Zehebî, XVIII, 602).

İbnü’l-Haddâd, bir şiirinde cimriliği sebebiyle Mu‘tasım’ı hicvedince (Dîvân [der. ve nşr. Menâl Müneyzil], s. 49) onun gazabından korkarak 461’de (1068) önce Mürsiye’ye (Murcia), ardından Sarakusta’ya (Saragossa) kaçtı. Kardeşinin bir adamı öldürmesi ve maktulün ailesiyle aralarındaki kan davasından dolayı kardeşi yakalanıp hapsedilinceye kadar önce Mürsiye’ye, daha sonra Sarakusta’ya gittiği de rivayet edilir. Sarakusta’da Benî Hûd’dan Muktedir-Billâh’ın yakın ilgisini gören şair, hükümdar ve oğlu Yûsuf el-Mü’temen için yazdığı şiirler dolayısıyla büyük yardım ve ihsanlara mazhar oldu. Sarakusta’daki üç yıllık ikametten sonra

464’te (1071) Meriye’ye döndü ve tekrar Mu‘tasım b. Ma‘n et-Tücîbî’nin hizmetine girdi. Ömrünün geri kalan yıllarını Meriye’de geçirdi ve burada vefat etti.

Resmî görevi yanında öğretim faaliyetini de yürütmüş olan İbnü’l-Haddâd, Abdullah b. Avf ve Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed et-Tücîbî gibi öğrenciler yetiştirdi. Tücîbî, İbnü’l-Haddâd’ın “Hadîkatü’l-hakīka” adlı kasidesini kendisinden okuduğunu belirtmektedir (İbnü’l-Ebbâr, I, 399; İbn Abdülmelik, VI, 10). İbnü’l-Haddâd, Tuleytulalı (Toledo) fakih Ebû Bekir İbnü’l-Hadîdî ve Mu‘temid-Alellah’ın (İbn Abbâd) müneccimi şair Ebû Bekir el-Havlânî ile arkadaştı. Ancak kendi döneminin şairlerinden İbnü’l-Lebbâne ve Sümeysir diye bilinen Ebü’l-Kāsım Halef b. Ferec el-İlbîrî ile iyi ilişkiler içinde olmadığı onlar hakkında yazdığı hicviyelerden anlaşılmaktadır (Dîvân [der. ve nşr. Menâl Müneyzil], s. 22-23, 86-87).

İbnü’l-Haddâd’ın şiirlerinde İslâmî ilimler yanında İran, Sâsânîler, Kisrâ, Rum, Kostantin, Benî Şeybân, Seyf b. Zûyezen, Sinimmar gibi toplumlar ve tanınmış şahsiyetlerine dair tarihî mâlumatla geniş edebiyat kültürünün izleri görülür (meselâ bk. Dîvân [nşr. Yûsuf Ali Tavîl], s. 265-278, kaside nr. 58). Endülüs edebiyatına has bir tür olan müveşşahın yanı sıra medih, hamâse, fahr, hiciv, mersiye, hikmet, gazel ve tasvir konularında en güzel ürünlerini veren İbnü’l-Haddâd methiye türü şiirlerini daha çok Mu‘tasım b. Ma‘n, bir kısmını da Benî Hûd hükümdarları için yazmıştır. Bu tür şiirlerine daha çok eski Arap şairlerinin medih üslûbu ile başlar; sevgilisinin yaptığı seyahatleri, bedevîlerin bir bâdiyeden diğerine gitmelerini anlattıktan sonra asıl medih konusuna geçer (meselâ bk. a.g.e., s. 173-179, kaside nr. 9-10) veya gazelle başlayıp asıl konuya intikal eder (a.g.e., s. 161-168, kaside nr. 7).

Medihlerinde Doğu Arap dünyasında kullanılan dikkat çekici ifadeler yer alır.

Meriye’nin önde gelen gazel şairlerinden olan İbnü’l-Haddâd bir kısım şairler gibi erkekler üzerine gazel (gazelü’l-müzekker) yazmamıştır. Gazellerinin tamamı kadınlara yöneliktir (gazelü’l-müennes). Gazelleri daha çok, büyük bir tutkuyla sevdiği ve zerafetinden dolayı şiirlerinde Nüveyre adıyla andığı, asıl ismi Cemîle olan bir rahibe ile ilgilidir. Şair

gençliğinde çıktığı bir hac yolculuğu sırasında Nil'in doğu yakasında Asyût yakınındaki Rîfe Manastırı'n-da yaşayan bu rahibeyi görünce ona âşık olmuş, haccı unutarak uzun bir süre manastır civarında kalmış, onu görmek için hemen her gün kiliseye devam etmiştir. Duygularının karşılıksız kalması üzerine Meriye'ye dönen şairin daha sonra kaleme aldığı şiirlerinin çoğunun ilham kaynağı Nüveyre olmuştur. Lübeynâ, Lûbnâ, Süleymâ ve Mehded gibi isimlerle de hep Nüveyre'yi kastetmiştir. Şiirlerinde Nüveyre'ye olan sevgisinden dolayı Îsâ-Mesîh, İncil, teslîs, ruhbanlık, haç, kilise, paskalya gibi hıristiyan kültürüne ait isim ve kavramlara sıkça rastlanır.

İbnü'l-Haddâd'ın bilinen tek mersiyesi Mu'tasım b. Ma'n'ın annesi için yazılmıştır. Bu şiirde şair ölüm gerçeği karşısında insanın âcizliğini hikmet ve öğütlerle dile getirmektedir (a.g.e., s. 279-284, kaside nr. 59). Mu'tasım b. Ma'n b. Sumâdıh ve şair Sümeysir'le ilgili iki hicviyesi bulunan İbnü'l-Haddâd'ın (a.g.e., s. 184, 243, kaside nr. 12, 45) bu türde başarılı olmadığı görülmektedir. Hamâse konusundaki şiirlerinde de bazı zorlamalar görülür. Tasvir konusunda büyük bir yeteneğe sahip olan şair özellikle ok, yay, mızrak, donanma gibi savaş araçları yanında dostluk, şarap ve ziyafet gibi konuları başarıyla tasvir etmiştir. Tasvirlerini teşbih, istiare, mecâz-ı mürsel, cinas, iktibas, tıbâk, mukabele ve gulüv gibi edebî sanatlarla süsleyen şair bu konuda Endülüslü tasvir şairi İbn Hafâce'den etkilenmiştir. Kasidelerinin bazı beyitleri hikemiyata dairdir.

İbnü'l-Haddâd'ın büyük bir divanı olduğu kaydediliyorsa da (Safedî, II, 86; Kütübî, III, 283) bu eser günümüze intikal etmemiştir. Şiirleri Menâl Müneyzil tarafından İbnü's-Sayrafî'nin el-Efḍaliyyât'ı, İbn Fazlullah el-Ömerî'nin Mesâlikü'l-ebṣâr'ı, İbn Bessâm'ın eẕ-Ẕaḫîre'si, İmâdüddin el-İsfahânî'nin Ḫarîdetü'l-ḳaṣr'ı başta olmak üzere çeşitli kaynaklardan derlenip tahkik edilerek Şiʿru Ebî ʿAbdillâh b. el-Ḥaddâd el-Endelüsî adıyla neşredilmiştir (Beyrut 1405/1985). Eserde toplam 624 beyti ihtiva eden yetmiş bir kaside ve kıta yer alır. Abdülazîz es-Sâverî el-Mühendisîn, Menâl Müneyzil'in derlemesinde bulunmayan İbnü'l-Haddâd'ın bazı şiirlerini derleyerek yayımlamıştır (bk. bibl.). Daha sonra Yûsuf Ali Tavîl, şairin Menâl Müneyzil derlemesinde yer alan şiirlerini daha geniş bir incelemeyle ele alıp tahkik ederek Dîvânü İbni'l-Ḥaddâd adıyla yeniden yayımlamıştır (Beyrut 1410/1990).

Kaynaklarda adı geçen şu eserler de İbnü'l-Haddâd'a nisbet edilmektedir: el-Müstenbaṭ (fî ʿilmi'l-eʿârîżi'l-mühmele ʿinde'l-ʿArab mimmâ taḳtażîhi'd-devâʾiri'l-erbaʿ mine'd-devâʾiri'l-ḫams elletî tenfekkü minhâ eşʿârü'l-ʿArab), Ḳaydü'l-evâbid ve ṣaydü'ş-şevârid fî îrâdi'ş-şevâẕ ve'r-red ʿale'ş-şeẕẕâẕ, el-İmtiʿâż li'l-Ḫalîl (Halîl b. Ahmed'in aruza dair görüşleriyle mûsiki makamlarının meczedildiği eserde aynı zamanda Halîl'in aruz sistemini eleştiren Saîd b. Fethûn es-Sarakustî'ye de cevap verilmiştir).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Haddâd el-Vâdîâşî, Şiʿr (der. ve nşr. Menâl Müneyzil), Beyrut 1405/1985, neşredenin girişi, s. 5-29; a.mlf., Dîvân (nşr. Yûsuf Ali Tavîl), Beyrut 1410/1990, neşredenin girişi, s. 7-98; Feth b. Hâkān el-Kaysî, Maṭmaḥu'l-enfüs ve mesraḥu't-teʾennüs fî müleḥi ehli'l-Endelüs (nşr. M. Ali Şevâbike), Beyrut 1403/1983, s. 336-341; İbn Bessâm eş-Şenterînî, eẕ-Ẕaḫîre, II, 691-729; İbnü'l-Ebbâr, et-Tekmile, Madrid 1886, s. 398-399; İbn İzârî, el-Beyânü'l-muġrib, III, 175; İbn Abdülmelik, eẕ-Ẕeyl ve't-tekmile li-Kitâbeyi'l-Mevṣûl ve'ṣ-Ṣılâ (nşr. Muhammed b. Şerîfe), Beyrut 1973, VI, 10; Nüveyrî, Nihâyetü'l-ereb, II, 266; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVIII, 601-602; İbn Fazlullah el-Ömerî, Mesâlikü'l-ebṣâr, Kahire 1924, I, 384-386; Safedî, el-Vâfî, II, 86-87; Kütübî, Fevâtü'l-Vefeyât, III, 283; İbnü'l-Hatîb, el-İḥâṭa, II, 333-337; Makkarî, Nefḥu'ṭ-ṭîb, IV, 115; A. G. Palencia, Historia de la literatura Arabigoespanola, Madrid 1945, s. 90; E. G. Gómez, Poemas Arabigoandaluces, Madrid 1945, s. 35; A. R. Nykl, Hispano-Arabic Poetry, Baltimore 1946, s. 194-195; Henri Pérès, La poésie andalouse en arabe classique au XIe siècle, Paris 1953, s. 279-282; Seyyid Abdülazîz Sâlim, Târîḫu medîneti'l-Meriyyeti'l-İslâmiyye, Beyrut 1969, s. 147; Muhammed Ahmed Ebü'l-Fazl, Târîḫu'l-medîneti'l-Meriyye fi'l-ʿaṣri'l-İslâmî, İskenderiye 1981, s. 237; Ömer Ferruh, Târîḫu'l-edeb, IV, 665; Amelina Ramón Guerrero, "Poesia amorosa de Ibn al-Haddād", Miscelánea de Estudios Arabes y Herráicos, XXVII-XXVIII-1, Granadi 1978-79, s. 197-204; Abdülazîz es-Sâverî, "Fâʾitü şiʿri İbni'l-Ḥaddâd el-Endelüsî",

Mecelletü dirâsât Endelüsiyye, sy. 5, Tunus 1411/1990-91, s. 58-70; H. Mones, “Ibn al-Ḥaddād”, EI² (İng.), III, 775-776; “İbn Ḥaddâd”, DMBİ, III, 339-340.

Rahmi Er

İBNÜ’l-HÂDIBE

(ابن الخاضبة)

Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Abdilbâkī ed-Dekkāk el-Bağdâdî (ö. 489/1096)

Hadis âlimi.

430’lu (1038) yıllarda Bağdat’ta doğdu. Bağdatlı İsmâil Paşa onu Mâristânî nisbesiyle de zikretmektedir (Hediyyetü’l-ʿârifîn, II, 77). Kızı Kerîme bint Ebû Bekir de muhaddisti. İlk hadis dersini 446’da (1054) Ebû Tâlib Ömer b. Muhammed b. Delv’den aldı. Tahsil için gittiği Bağdat, Kudüs ve Mekke başta Hatîb el-Bağdâdî ile Ebü’l-Hüseyin Ahmed b. Muhammed İbnü’n-Nakkūr olmak üzere Ebû Ca‘fer Muhammed b. Müslime, Ebû Zekeriyyâ Abdürrahîm b. Ahmed el-Buhârî gibi âlimlerden ders aldı. Kur’an, hadis, fıkıh, siyer ve edebiyat tahsil etti; özellikle hadisle meşgul oldu. İmam ve hâfız diye anılmakla beraber orta derecede bir muhaddis olduğu, hadis öğrenme ve öğretmede daha çok yazıya güvendiği belirtilmektedir. İbn Nâsır es-Selâmî onun zabt bakımından kuvvetli olmadığını, hadis rivayetinde gereken ciddiyeti göstermediğini ileri sürmekte, İbn Hacer ise İbnü’l-Hâdıbe gibi bir hadis hâfızı hakkındaki böyle bir iddiayı Zehebî’nin nakletmesini doğru bulmamaktadır (Lisânü’l-Mîzân, V, 57). Genç sayılabilecek yaşta ölmesi sebebiyle fazla hadis rivayet edemediği, kendisinden Ebû Ali es-Sadefî, İbnü’lKayserânî ve İbnü’l-Battî diye anılan Ebü’l-Feth Muhammed b. Abdülbâkī gibi âlimlerin faydalandığı bilinmekte, kaynaklarda el-Emâlî adlı bir eseriyle bazı hadis cüzlerinden bahsedilmektedir. Hadis metinlerini hatasız okuyan, mütevazi, takvâ sahibi ve yardım sever bir kimse olarak tanınan İbnü’l-Hâdıbe 2 Rebîülevvel 489’da (29 Şubat 1096) Bağdat’ta vefat etti. 466’da (1074) Bağdat’ta meydana gelen sel baskınında onun evinin yıkıldığı, eşyalarının ve kitaplarının kaybolduğu, ailesini geçindirebilmek için kitap istinsah etmek zorunda kaldığı ve o yıl Ṣaḥîḥ-i Müslim’i yedi defa yazdığı zikredilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Silefî, Muʿcemü’s-sefer (nşr. Abdullah Ömer el-Bârûdî), Beyrut 1414/1993, s. 289, 345; İbnü’l-Cevzî, el-Muntaẓam, IX, 101; Yâkūt, Muʿcemü’l-üdebâʾ, XVII, 226-230; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, X, 260-261; İbn Abdülhâdî, ʿUlemâʾü’l-ḥadîs̱, II, 415-417; Ahmed b. Aybek ed-Dimyâtî, el-Müstefâd min Ẕeyli Târîḫi Baġdâd (nşr. M. Mevlûd Halef), Beyrut 1406/1986, s. 79-80; Zehebî, Teẕkiretü’l-ḥuffâẓ, IV, 1224-1227; a.mlf.,

Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XIX, 109-114; a.mlf., Mîzânü’l-iʿtidâl, III, 465; a.mlf., el-Muġnî, II, 548; Safedî, el-Vâfî, II, 89-90; İbn Hacer, Lisânü’l-Mîzân, V, 57; Süyûtî, Ṭabaḳātü’l-ḥuffâẓ (Ömer), s. 448-449; Hediyyetü’l-ʿârifîn, II, 77; Kettânî, er-Risâletü’l-müsteṭrafe, s. 160.

Nuri Topaloğlu

İBNÜ'l-HADRAMÎ

(ابن الحضرمي)

Abdullāh b. Amr (Âmir) b. el-Hadramî (ö. 38/658)

Hz. Osman'ın Mekke valisi, Muâviye taraftarı.

623 yılında doğduğu tahmin edilmektedir. Dedesi Abdullah (Mâlik) b. Abbâd el-Hadramî, Mekke'ye gelerek Benî Ümeyye'nin hizmetinde halîf olarak çalışmıştı. Babası Amr b. Hadramî'nin Nahle'de müslümanlar tarafından öldürülmesi (624) Bedir Gazvesi'ne yol açan sebeplerden biridir. Amcası Alâ b. Hadramî, Hz. Peygamber ve ilk iki halife dönemlerinde Bahreyn valiliği yapmıştı.

İbnü'l-Hadramî, ailesinin Benî Ümeyye taraftarı olması sebebiyle Hz. Osman döneminde Mekke'ye vali olarak tayin edildi. Hz. Osman onun valiliği sırasında öldürüldü. Hz. Âişe halifenin kanını talep iddiasıyla ortaya atılınca İbnü'l-Hadramî ona katılan ilk kişi oldu. Kendisini Benî Ümeyye mensupları ve Hz. Ali tarafından azledilen diğer valiler takip etti. İbnü'l-Hadramî, Sıffîn Savaşı'nda ve Hakem Vak'ası sırasında Muâviye'nin yanında yer aldı.

Amr b. Âs'ın Mısır'ı ele geçirmesinden sonra Kûfe'den daha çok taraftar toplayabileceği düşüncesiyle Irak'a yönelmeyi planlayan Muâviye, Amr b. Âs ile istişareden sonra Emevî propagandası yapmak üzere İbnü'l-Hadramî'yi Basra'ya göndermeye karar verdi. İbnü'l-Hadramî'nin görevi halka Emevîler'in yeni başarılarını anlatmak, Cemel Vak'ası'nın acı sonuçlarını hatırlatmak ve Hz. Osman'ın intikamının alınması için onları kışkırtmaktı. İbnü'l-Hadramî'ye Ali taraftarı olarak tanınan Rebîalılar'a (Abdülkays) güvenmemesini, Ezd kabilesinin dostluğunu kazanmasını, Temîm kabilesini Hz. Ali'ye karşı isyana sevkedecek girişimlerde bulunmasını söyleyen Muâviye'nin asıl amacı Hz. Ali'nin Basra'daki hâkimiyetini zayıflatmaktı.

İbnü'l-Hadramî, Basra'ya gitmek üzere yola çıktığı sırada Basra Valisi Abdullah b. Abbas, Hz. Ali ile görüşmek için Kûfe'ye gitmiş ve giderken yerine Ziyâd b. Ebîh'i vekil bırakmıştı. İbnü'l-Hadramî Basra'ya ulaşınca Temîm'in yurdunda konakladı. Osman taraftarları ve diğer bazı kimseler onun yanına geldiler. İbnü'l-Hadramî, Hz. Osman'ın Hz. Ali tarafından öldürüldüğünü ve mazlum olduğunu ileri sürerek halkı intikam almaya çağırdı. Abdullah b. Abbas'ın emniyet görevlisi Dahhâk b. Kays ona şiddetle karşı çıktı. Bu arada İbnü'l-Hadramî'yi destekleyenler de oldu. İbnü'l-Hadramî'nin faaliyetlerinin tehlikeli boyuta ulaşabileceğini sezen vali vekili Ziyâd, önce Temîm'in reisi Bekir b. Vâil'e kendisini korumaları için teklifte bulundu; ancak bu kabilenin ileri gelenleri arasında valiyi himaye hususunda birlik sağlanamadı. Bunun üzerine Ziyâd, Ezd'den yardım istedi. Talebi olumlu karşılanan Ziyâd durumu bir mektupla Hz. Ali'ye bildirdi. Hz. Ali de Temîm kabilesinin İbnü'l-Hadramî ile irtibatını koparmak için A'yen b. Dubey'a el-Mücâşiî'yi görevlendirdi. A'yen Basra'ya giderek İbnü'l-Hadramî ile yanındakileri Hz. Ali'ye biata davet etti; fakat onların sert tepkisiyle karşılaştı ve hakarete mâruz kaldı. Bunun üzerine oradan ayrılan A'yen bir rivayete göre Hâricîler, diğer bir rivayete göre ise İbnü'l-Hadramî'nin casusları tarafından bir suikast sonucu öldürüldü. Ziyâd, A'yen'in öldürüldüğünü Hz. Ali'ye bildirdi. Hz. Ali bu defa sadık adamlarından Temîmli, Sa'doğulları'na mensup sahâbî Câriye b. Kudâme'yi elli (diğer rivayetlerde 500, 1000, 1500) kişilik bir kuvvetle Basra'ya gönderdi. Câriye önce Ezd'in yanına giderek onları Ziyâd'ı desteklemelerinden dolayı övdü, daha sonra Temîm'e gidip Hz. Ali'nin kendilerine gönderdiği mektubu okudu. Bunun üzerine Temîm'in büyük bir kısmı Câriye'ye katıldı. Ezd kabilesi ve Temîm'den kendisine katılanlarla birlikte İbnü'l-Hadramî'nin üzerine yürüyen Câriye meydana gelen çarpışmada İbnü'l-Hadramî'yi yenilgiye uğrattı. İbnü'l-Hadramî, Temîm'den Sünbîl es-Sa'dî'nin eski İran döneminden kalmış köşküne sığınmak zorunda kaldı. Câriye, etrafında bir hendek bulunan köşkü içindekilerle birlikte ateşe verdi. İbnü'l-Hadramî ve beraberinde bulunan yetmiş (bir rivayete göre kırk) kişi yanarak öldü (38/658). İbnü'l-Hadramî'nin bu şekilde öldürülmesi Fâris ve Kirman halkı üzerinde olumsuz etki bıraktı. Bu iki bölge halkı devlete vergi vermekten vazgeçtiler. Câriye b. Kudâme'nin tavsiyesiyle Hz. Ali tarafından Fâris ve Kirman'a vali tayin edilen Ziyâd ahalinin vergi vermesini ve halifeye itaat etmesini

sağladı.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hişâm, es-Sîre, I, 602, 605; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, VII, 56; İbn Habîb, el-Muḥabber, s. 290; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), IV, 448-450; VI, 110-113, 137-138; İbn Düreyd, el-İştiḳāḳ, s. 253; İbn Hazm, Cemhere, s. 221; İbn Abdülber, el-İstîʿâb, II, 350; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-ġābe, III, 348; İbn Ebü'l-Hadîd, Şerḥu Nehci'l-belâġa (nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl), Kahire 1959, IV, 34-53; İbn Hacer, el-İṣâbe, II, 351; J. Wellhausen, Arap Devleti ve Sukutu (trc. Fikret Işıltan), Ankara 1963, s. 47, 191; Köksal, İslâm Tarihi (Medine), II, 24; İrfan Aycan, Saltanata Giden Yolda Muaviye b. Ebî Süfyan, Ankara 1990, s. 165-166; Ch. Pellat, "Ibn al-Ḥaḍramī", EI² (İng.), III, 782.

İbrahim Sarıçam

İBNÜ'l-HÂİK el-HEMDÂNÎ

(bk. HEMDÂNÎ).

İBNÜ'l-HÂİM

(ابن الهائم)

Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. İmâd el-Karâfî el-Mısrî (ö. 815/1412)

Matematikçi ve fakih.

753 (1352) veya 756 (1355) yılında Kahire'de doğdu ve orada öğrenim gördü. Zeynüddin el-Irâkī, Sirâcüddin Ömer b. Raslân el-Bulkīnî, Cemâleddin el-Emyûtî ve Takıyyüddin İbn Hâtim gibi âlimlerden ders aldı. Özellikle Maʿûne ve Şübbâk adlı eserlerinde sık sık göndermelerde bulunduğu Nûreddin el-Cilâvî'den matematik okudu. Eğitimini tamamladıktan bir süre sonra Kudüs'e gitti ve ölümüne yakın yıllara kadar Sâlihiyye Medresesi'nde müderrislik yaptı. Vefatında Me'menullah Mezarlığı'na defnedildi. Çevresinde samimi dindarlığı ve çalışkanlığıyla tanınıyordu. İbn Hacer el-Askalânî başta olmak üzere birçok öğrenci yetiştirmiştir.

İbnü'l-Hâim, Doğu ve Batı İslâm dünyasında gelişen matematiklerin bir arada işlendiği Mısır geleneğinin temsilcisidir; dolayısıyla eserleri Batı İslâm matematiğinin önemli temsilcisi İbnü'l-Bennâ el-Merrâküşî ve Doğu matematiği üzerine kurulmuştur. Bir Şâfiî fakihi olarak da bu mezhebin yayıldığı Mısır ve Şam çevrelerinde hesabı yaygınlaştırıp yerleştirmiş, ancak işlediği hesap ilmi fıkıh çerçevesinde kurulmuştur. Öte yandan hesâb-ı hevâî ve hesâb-ı Hindî'yi aynı anda ve aynı başarıyla kullanmış, eserlerinde muhtevayı genişletmek yerine ayrıntılarla derinleştirmeyi tercih etmiştir. Aynı zamanda İslâm amelî hesap külliyatının oluşmasına

katkıda bulunan eserlerinde Öklidci hendesî yaklaşıma yer vermediği, aksine tamamen analitik bir çizgi takip ettiği görülür. İbnü'l-Hâim'in eserleri, başta hesâb-ı Hindî ve hesâb-ı hevâî olmak üzere İslâm aritmetik sistemlerinin tamamını kuşattığı için önemlidir. Bunlar, pozitif tam ve rasyonel sayıların dört işlem ve karekök, küpkök hesapları gibi konularda

İslâm matematiğinin ulaştığı bütün ayrıntıları ihtiva eder. Ayrıca bu eserler fıkıh alanındaki aritmetiğin amelî yönünü, yani matematiğin günlük hayatın hangi kısım ve konularına uygulandığını göstermesi bakımından da vazgeçilmez kaynaklardır. Öte yandan analitik üslûp çizgisinde nazarî yönü de dikkate alan İbnü'l-Hâim ayrıntılarda, İslâm matematiğindeki farklı geleneklerin görüşlerini isim vererek zikretmektedir. Bu durum İslâm hesap tarihi açısından, eserlerini eğitim ve öğretim amacıyla yazmış olması da dönemin matematik eğitimi tarihi bakımından büyük önem taşımaktadır. Kitaplarının gerek eğitim öğretim amacıyla yazılmaları, gerekse üslûplarındaki kolay anlaşılırlılık yaygınlaşmalarını ve başta Osmanlı sahası olmak üzere Mısır ve Ortadoğu ülkelerindeki medreselerde okutulmalarını sağlamıştır. Bu kitaplarla üzerlerine yapılan şerh, hâşiye, ta'lik ve nazma çevirme gibi çalışmalar dikkatle incelendiğinde, onun zamanından başlayarak klasik hesaptan Yeniçağ Batı Avrupa hesabına geçildiği döneme kadar olan devirde İslâm ve özellikle Osmanlı dünyasında, fıkhî-amelî çerçevede bir İbnü'l-Hâim okulunun varlığı hissedilmektedir.

Eserleri. A) Matematik. 1. el-Maʿûne fî ʿilmi'l-ḥisâbi'l-hevâʾî. 791 (1389) yılında yazılan eser hesâb-ı hevâînin hemen hemen bütün kurallarını ele almakta ve bunları sayısal örneklendirmelerle açıklamaktadır. İbnü'l-Bennâ'nın Telḫîṣu aʿmâli'l-ḥisâb ve el-Maḳālâtü'r-riyâżiyye fi'l-ḳavâʿidi'l-ḥisâbiyye'sinden, Kerecî'nin el-Bedîʿ fî aʿmâli'l-ḥisâb'ından, Muhammed b. Mûsâ el-Hârizmî'nin Kitâbü'l-Muḫtaṣar fî ḥisâbi'l-cebr ve'l-muḳābele'sinden, İbn Sînâ'nın eş-Şifâʾının ilgili kısımlarından, Muhammed b. Ahmed el-Hârizmî el-Kâtib'in Mefâtîḥu'l-ʿulûm'undan ve diğer klasik İslâm matematikçilerinin eserlerinden faydalanılarak kaleme alınan kitapta, İslâm dünyasındaki tam ve rasyonel sayılar üzerine yapılan hesap işlemleriyle ilgili mevcut birikim tamamen verilmiştir. Ancak misâha ve cebire yer ayrılmamakla, hesâb-ı hevâî alanındaki kitapların Kerecî'den beri yerleşen formunun dışına çıkılmıştır. Bu duruma, muhtemelen cebir sahasında yazılan kitap sayısının artması ile cebir bilgilerinin hesâb-ı Hindî'den bahseden hesap kitapları tarafından işlenmesi yol açmıştır. el-Maʿûne, İbnü'l-Hâim'in daha önce yazdığı eserlerindeki bilgilerin tamamını ihtiva etmekte, daha sonra kaleme aldığı eserlerde de mufassal bilgi için ona bakılması tavsiye edilmektedir. Bundan dolayı kitabın bir hesap ansiklopedisi olduğu söylenebilir. Muhammed b. Muhammed b. Ebû Bekir el-Ezherî'nin bir hâşiye (Brockelmann, GAL Suppl., II, 155), Ahmed

b. Muhammed İbnü'l-Hümâm (Kandilli Rasathânesi Ktp., nr. 122/2) ve Cemâleddin eş-Şinşevrî'nin birer şerh yazdığı eser Hudeyr Abbas Muhammed el-Münşidâvî tarafından neşredilmiştir (Bağdad 1988). 2. el-Vesîle ilâ ṣınâʿati'l-hevâʾ. el-Maʿûne'nin 792 (1390) yılında yapılan ihtisarıdır; bir mukaddime, üç kısım ve bir tekmileden oluşur (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 2766, Hasan Hüsnü Paşa, nr. 1135; Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 1366). Eser, Bedreddin el-Mardînî tarafından İrşâdü'ṭ-ṭullâb ilâ vesîleti'l-ḥisâb (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 2700/1) ve Şeyhülislâm Zekeriyyâ el-Ensârî tarafından Fetḥu'd-dâʾim bi-şerḥi vesîleti İbni'l-Hâʾim (İÜ Ktp., AY, nr. 2855) adıyla şerhedilmiş, dönemin tanınmış astronomu İbnü'n-Nakīb el-Halebî de Ebü'l-Latîf el-Hısnıkeyfî'nin el-Ḳavâʿidü'l-celîle fî maḳāṣıdi'l-Vesîle adıyla yaptığı ihtisarın üzerine bir şerh yazmıştır. 3. el-Mübdiʿ. Yine el-Maʿûne'nin muhtasarı olup 811 (1408) yılında yazılmıştır ve el-Vesîle'den daha kısadır (Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 3179/39, müellif nüshası). 4. el-Lümaʿ fi'l-ḥisâb. İbnü'l-Hâim'in hesâb-ı hevâî sahasındaki ikinci önemli çalışmasıdır (İÜ Ktp., AY, nr.1534; Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 2758; Âşir Efendi Ktp., nr. 440). Bir mukaddime ile üç babdan oluşan eser sadece hesap tarihi açısından değil, ferâiz hesaplarına giriş olmak üzere kaleme alındığı için fıkıh açısından da önem taşımaktadır ve genel anlamda pozitif tam ve rasyonel sayıların dört işlemi üzerinedir. Bulak'ta Metnü'l-lâmiʿ adıyla iki defa basılan eser (1241, ts., bk. Serkîs, I, 270) Bedreddin el-Mardînî (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3166), Ahmed b. Mûsâ elMedenî (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 3447), Akovalızâde Hâtem (Süleymaniye Ktp., Giresun, nr. 166) ve Ali b. Muhammed el-Ezherî el-Mâlikî (Ezher Ktp., nr. [36], 4378) tarafından şerhedilmiştir. 5. Muḫtaṣar vecîz fî ʿilmi'l-ḥisâb. Hesâb-ı hevâî hakkında olup bir mukaddime, beş bab ve bir hâtime üzere telif edilmiştir (Brockelmann, GAL, II, 155; Suppl., II, 155). 6. el-Ḥâvî fî ʿilmi'l-ḥisâb. İbnü'l-Bennâ'nın hesâb-ı Hindî sahasında kaleme aldığı Telḫîṣu aʿmâli'l-ḥisâb adlı eserinin 782 (1380) yılında yapılmış ihtisarıdır (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 1327). Dört bab ve bir fasıldan oluşan kitapta ondalık sistem, sayı türleri, pozitif tam ve rasyonel sayılarda dört temel işlem, kökler hesabı ve oran-orantı gibi konularla cebir ve mukabele incelenir. Ahmed b. Sadaka el-Sıddîkī'nin nazma çektiği bu ihtisarı (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 629) Muhammed b. Ebü'l-Feth es-Sûfî ve Râgıb Paşa Hocası diye tanınan İbrâhim b. Mustafa el-Halebî şerhetmiştir. Eserin Hudeyr Abbas Muhammed el-Münşidâvî ve Reşîd Abdürrezzâk es-Sâlihî tarafından

tahkikli neşri yapılmıştır (Bağdad 1988). 7. Mürşidetü’ṭ-ṭâlib ilâ esne’l-meṭâlib. 783 (1381) yılında hesâb-ı Hindî alanında kaleme alınan eser bir mukaddime ile iki kısım ve bir tekmileden oluşmaktadır (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2706; Lâleli, nr. 2762). Eseri Cemâleddin eş-Şinşevrî

Buġyetü’r-râġıb fî şerḥi mürşidetü’ṭ-ṭâlib adıyla şerhetmiştir (Diyarbakır İl Halk Ktp., nr. 746/4). 8. Nüzhetü’n-nüẓẓâr fî ṣınâʿati’l-ġubâr. Bir önceki kitabın ihtisarıdır (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 2717, Şehid Ali Paşa, nr. 1198; İÜ Ktp., AY, nr. 6115). Osmanlılar’da hesâb-ı Hindî alanında en çok işlenen eserlerden biri olup Şeyhülislâm Zekeriyyâ el-Ensârî, İbnü’n-Nakīb el-Halebî, Urfe b. Muhammed el-Urmevî, Ebû Abdullah Radıyyüddin Muhammed b. İbrâhim el-Halebî, Şehâbeddin Ahmed b. Muhammed el-Gazzî, Cemâleddin Muhammed b. Eaz ed-Dımaşkī, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Muhammed b. Ebü’l-Hayr el-Ermeyûnî, Kemâleddin b. Yahyâ el-Halebî, Ali b. Ebû Bekir b. Ali el-Ensârî el-Mekkî ve Hekimbaşı Muhammed Efendi tarafından şerhedilmiş, Yahyâ b. Muhammed el-Hattâb er-Ruaynî tarafından da kısaltılmıştır. Medreselerden başka zâviyelerde dahi okutulduğu bilinen esere İbn Emîru Gafele bir ta‘likat, Şehâbeddin Ebü’l-Abbas Ahmed el-Beyrûtî de bir şerh kaleme almıştır (Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1942; İbnü’l-İmâd, VIII, 68-69). Eseri ayrıca Bedreddin el-Mardînî, Abdülkādir b. Muhammed el-Feyyûmî ile (King, II, 911) Kemâleddin Muhammed en-Nüveyrî de şerhetmiştir (Îżâḥu’l-meknûn, II, 643). 9. Şerḥu’l-Urcûzeti’l-Yâsemîniyye fi’l-cebr ve’l-muḳābele. İbnü’l-Yâsemîn diye meşhur Ebû Muhammed Abdullah b. Haccâc’ın ünlü el-Urcûze fi’l-cebr ve’l-muḳābele’sinin şerhidir. 789’da (1387) Mekke’de tamamlanan eser bir mukaddime, üç bab ve bir hâtime şeklinde düzenlenmiştir. Şerhte cebir ve mukābelede kullanılan ana terimler tanıtılmış, bilinmeyen nicelikler üzerine yapılan hesap işlemleri gösterilmiş ve ayrıca altı temel cebir denklemi incelenmiştir (Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 947). 10. el-Muḳniʿ fi’l-cebr ve’l-muḳābele. Cebir ve mukābele alanında bilinmeyen niceliğin türleriyle özellikleri, sayısal işlemler, köklere ilişkin işlemler ve cebirsel denklemler üzerine kaleme alınmış elli dokuz beyitlik bir kasidedir (Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1809). Eseri Bedreddin el-Mardînî Şerḥu ḳaṣîdeti’l-Muḳniʿ fî ʿilmi’l-cebr ve’l-muḳābele, Zekeriyyâ el-Ensârî Fetḥu’l-mübdiʿ fî şerḥi’l-Muḳniʿ adıyla şerhetmiş, Atâullah b. Ahmed el-Mısrî de önce telhis edip ardından Şerḥu’l-ḳavli’l-mübdiʿ fî telḫîṣi’l-Muḳniʿ adıyla şerhetmiştir. 11. el-Mümtiʿ fî

şerḥi’l-Muḳniʿ. 810 (1407) yılında yazılmış bir şerhtir (Chester Beatty Library, nr. 3881, müellif nüshası; Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2706). 12. el-Müsriʿ fî şerḥi’l-Muḳniʿ. el-Mümtiʿin 810 (1407) yılında Mescidi Aksâ’da tamamlanmış muhtasarıdır (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 3737, 3752). 13. Risâle fi’l-ġirbâl. Asal sayıların tesbitiyle ilgili gırbâl yöntemi hakkında olup Hudeyr Abbas Muhammed el-Münşidâvî ve Reşîd es-Sâlihî tarafından tahkik edilerek yayımlanmıştır (el-Mevrid, XVII/1, Bağdad 1988). 14. Ġāyetü’s-sûl fi’l-iḳrâr bi’d-deyni’l-mechûl. 797’de (1395) telif edilmiştir. Bir mukaddime, iki fasıl ve bir hâtimeden meydana gelen eserde beş farklı sayısal yolla çözülen on iki problem ele alınmaktadır (Süleymaniye Ktp., Hasan Hüsnü Paşa, nr. 1279, Esad Efendi, nr. 3170; Beyazıt Devlet Ktp., Bayezid, nr. 4525). 15. el-Miftâḥ fi’l-ḥisâb. İmâdüddin İbn Şeref el-Makdisî eseri Esnânü’l-miftâḥ adıyla kısaltmış (Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 91; II, 1769), Bedreddin el-Mardînî de şerhetmiştir (Sâlih Zeki, II, 281). Sâlih Zeki, İbnü’l-Hâim’in matematik üzerine el-Maʿûne fî ḥisâbi’l-Hindî adlı bir eserinin daha bulunduğunu söylemektedir (a.g.e., a.y.).

B) Ferâiz. 1. Terġībü’r-râʾiż fî ʿilmi’l-ferâʾiż (Brockelmann, GAL, II, 154; Suppl., II, 155). 2. en-Nefeḥâtü’l-ḳudsiyye fi’ẖtiṣâri’r-Rahbiyye (et-Tuḥfetü’l-ḳudsiyye) (Brockelmann, GAL Suppl., II, 155). Burhâneddin İbn Ebû Şerîf tarafından şerhedilmiştir. 3. el-Fuṣûl fi’l-ferâʾiż (el-Fuṣûlü’l-mühimme fî ʿilmi mevârîs̱i’l-ümme). Ferâiz hesabının bütün usullerini gösterecek şekilde fasıllara ayrılmış geniş kapsamlı bir eserdir (nşr. Abdülmuhsin b. Muhammed el-Münîf, Riyad 1414/1994). Eseri Bedreddin el-Mardînî Şerḥu’l-Fuṣûli’l-mühimme fî mevârîs̱i’l-ümme, Zekeriyyâ el-Ensârî Ġāyetü (Ġarâbetü)’l-vüṣûl ilâ şerḥi’l-fuṣûl ve Menhecü’l-vüṣûl ilâ taḥrîri’l-Fuṣûl adlarıyla iki defa şerhetmiştir (Brockelmann, GAL, II, 154; Suppl., II, 155). 4. Kifâyetü’l-ḥuffâẓ fi’l-ferâʾiż. 1096 beyitlik bir manzumedir (Brockelmann, GAL Suppl., II, 155). Bu esere Zekeriyyâ el-Ensârî’nin yazdığı Nihâyetü’l-hidâye ilâ taḥrîri’l-Kifâye adlı şerh, Abdürrezzâk b. Ahmed b. Hasan tarafından Câmiatü’l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye’de doktora tezi olarak neşre hazırlanmıştır (Riyad 1412/1992). 5. eş-Şübbâk (el-Münâsehât bi’l-cedvel). Hudeyr Abbas Muhammed el-Münşidâvî ve Neclâ Kāsım Abbas tarafından neşredilmiştir (Merkezü ihyâi’t-türâsi’l-ilmi’l-Arabî). 6. İbrâzü’l-ẖafâyâ fî fenni’l-veṣâyâ (Chester Beatty Library, nr. 4428, müellif nüshası).

Diğer Eserleri. 1. Nüzhetü’n-nüfûs fî beyâni ḥükmi’t-teʿâmül bi’l-fülûs.

803 Zilhiccesinde (Temmuz 1401) tamamlanan eserde alışveriş, borçlanma ve kiralama gibi konularda paranın kullanımına ilişkin fıkhî hükümler incelenmekte ve paranın değerinin artması yahut azalması halinde ortaya çıkan durumların fıkhî tahlili yapılmaktadır. Genel çerçevesi Şâfiî fıkhı olmasına rağmen eserde diğer Sünnî mezheplerdeki uygulamalara da yer verilmiştir. Kitap Abdullah b. Muhammed b. Ahmed et-Tarîkī (Riyad 1410/1990, 1411/1991) ve Ebû Abdullah Muhammed b. Hasan b. İsmâil tarafından Şemseddin el-Münâvî ve Muhammed b. Ahmed el-Akfehsî’nin birer eseriyle birlikte yayımlanmıştır (Beyrut 1415/1995, s. 127-176). 2. et-Tibyân fî tefsîri ġarîbi’l-Ḳurʾân. Daha önce bu sahada yazılmış eserlerden faydalanılarak kaleme alınmıştır. Bu açıdan müellifin eklemeleri dışında o dönemde mevcut konuyla ilgili literatürün bir özeti sayılabilir. İbnü’l-Hâim’in Tibyân’ı yazmaktaki asıl amacı, Ebû Bekir Muhammed b. Uzeyz es-Sicistânî’nin Tefsîrü ġarîbi’l-Ḳurʾân’ını genişletmek ve daha kullanışlı hale getirmektir. Müellif, garîb kelimelerin tefsirinde daha çok dile ağırlık verir ve bu çerçevede kelimenin sözlük anlamı ve etimolojisi üzerinde de durur. Bu hacimli eserin neşrini Fethî Enver ed-Dâbûlî gerçekleştirmiştir (Kahire 1412/1992). 3. Tuḥfetü’ṭ-ṭullâb fî naẓmi ḳavâʿidi’l-iʿrâb. İbn Hişâm’ın Tuḥfetü’ṭ-ṭullâb olarak adlandırılan Ḳavâʿidü’l-iʿrâb’ının nazma çekilmiş şeklidir. Müellif bu eserini önce şerhetmiş (Beyazıt Devlet Ktp., Bayezid, nr. 2948; Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 3456), arkasından da bu şerhi el-Ḳavâʿidü’l-ḥisân fîmâ yüteḳavvemü bihi’l-lisân adıyla kısaltmıştır. eṣ-Ṣımât diye tanınan bu muhtasarı da nazma çekmiş ve daha sonra 350 beyitten oluşan bu kasideyi şerhetmiştir (Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 124; Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 120). 4. el-Ġurerü’l-muḍıyye fî Naẓmi’d-düreri’s-seniyye. Zeynüddin el-Irâkī’nin eserine yazılmış bir şerhtir (Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye, Hadis, nr. 1040; İbnü’l-Hâim’in eserleri ve yazma nüshaları için ayrıca bk. Nüzhetü’n-nüfûs’u neşredenlerin girişleri; Brockelmann, GAL, II, 153-155; Suppl., II, 154-155; DMBİ, V, 98-99).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’l-Hâim, Nüzhetü’n-nüfûs fî beyâni ḥükmi’t-teʿâmül bi’l-fülûs (nşr. Abdullah b. Muhammed b. Ahmed et-Tarîkī), Riyad 1411/1991, neşredenin girişi, s. 7-20; a.e. (Münâvî, Ferâʾidü’l-fevâʾid içinde, nşr. Ebû Abdullah Muhammed b. Hasan b. İsmâil), Beyrut 1415/1995, neşredenin girişi, s. 131-132; İbn Hacer, İnbâʾü’l-ġumr (nşr. Hasan Habeşî), Kahire 1971, II, 525; Sehâvî, eḍ-Ḍavʾü’l-lâmiʿ, II,157-158; Ebü’l-Yümn el-Uleymî, el-Ünsü’l-celîl bi-târîḫi’l-Ḳuds ve’l-Ḫalîl, Kahire 1283/1866, II, 455; Dâvûdî, Ṭabaḳātü’l-müfessirîn, I, 82-83; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 91, 124, 629; II, 1272, 1743, 1769, 1809, 1942; İbnü’l-İmâd, Şeẕerât, I,109; VIII, 68-69; Şevkânî, el-Bedrü’ṭ-ṭâliʿ, I,117-118; Suter, Die Mathematiker, s. 171-172; Sâlih Zeki, Âsâr-ı Bâkıye, İstanbul 1329/1911, II, 281-282; Serkîs, Muʿcem, I, 270; Brockelmann, GAL, II, 153-155; Suppl., II, 154-155; Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 120-121; Îżâḥu’l-meknûn, I, 10, 165, 282; II, 643; Kadrî Hâfız Tûkān, Türâs̱ü’l-ʿArabi’l-ʿilmî fi’r-riyâżiyyât ve’l-felek, Beyrut, ts. (Dârü’ş-şark), s. 439-441; Ali Abdullah ed-Deffâ‘, Târîḫu’r-riyâżiyyât ʿinde’l-ʿArab ve’l-müslimîn, Beyrut 1401/1981, s. 186-193; David A. King, Fihrisü’l-maḫṭûṭâti’l-ʿilmiyyeti’l-maḥfûẓa bi-Dâri’l-kütübi’l-Mıṣriyye, Kahire 1981, II, 904-916; ayrıca bk. tür.yer.; Cevat İzgi, Osmanlı Medreselerinde İlim, İstanbul 1997, I, 226-233; Ramazan Şeşen, Muḫtârât mine’l-maḫṭûṭâti’l-ʿArabiyyeti’n-nâdire fî mektebâti Türkiyâ, İstanbul 1997, s. 169-173; Müsellim ez-Zeybek, “Maḫṭûṭâtu İbni’l-Hâʾim er-riyâżiyye”, Âfâḳu’s̱-s̱eḳāfe ve’t-türâs̱, I/4, Dübey 1414/1994, s. 55-64; Muhsin Nâcî Nasrâbâdî, “İbn Hâʾim”, DMBİ, V, 97-99.

İhsan Fazlıoğlu

İBNÜ’l-HAMMÂR

(ابن الخمّار)

Ebü’l-Hayr el-Hasen b. Süvâr b. Bâbâ b. Behrâm (Behnâm) (ö. 410/1019 [?])

Süryânî hekimi, filozof, ilâhiyatçı ve mütercim.

Bağdat’ta doğdu ve oradaki Aristocu mantık okulunun önde gelenlerinden Yahyâ b. Adî’nin öğrencisi oldu. Tıp tahsilini kimden yaptığı bilinmemektedir. Ancak ismi, 372 (982) yılında Bağdat’ta kurulan Bîmâristân-ı Adudî’de görevli cerrahlar arasında yer almaktadır (EIr., I, 330). Büyük dedesi Behrâm’ın adı bazı kaynaklarda Farsça Behnâm (iyilikle anılan) olarak da geçmekte, bu durum onun Ebü’l-Hayr künyesine uygun düşmektedir; ancak daha eski tarihli kaynaklar (İbnü’n-Nedîm, s. 323; İbnü’l-Kıftî, s. 164) ismi Behrâm şeklinde zikretmektedir. Künyesiyle ilgili olarak da kaynaklarda bazı farklı bilgiler mevcuttur. Şehrezûrî ve Beyhakī, onun künyesinin kendisine bağışlanmış bir arazi parçasıyla ilgili bulunduğunu, Humâr (Humârû) adı verilen bu arazi sebebiyle İbnü’l-Humâr diye anıldığını kaydetmektedir. Beyhakī, araziyi bağışlayan şahısla ilgili olarak Şehrezûrî’nin yalnızca “Sultan” diye andığı kişinin Gazneli Mahmud olduğunu da ilâve etmektedir (Târîḫu’l-ḥükemâʾ, s. 298; krş. Târîḫu ḥükemâʾi’l-İslâm, s. 38).

İbnü’n-Nedîm ve İbn Ebû Usaybia gibi klasik kaynaklar, İbnü’l-Hammâr’ın doğum tarihini Rebîülevvel 331 (Kasım 942) olarak belirtirken mevcut başka veriler bu tarihin daha önce olabileceği kanaatine sevketmektedir. Meselâ 326 (938) yılında doğduğu bilinen Sâhib b. Abbâd’ın 348’de (959) Bağdat’a geldiğinde birçok ünlü isim yanında İbnü’l-Hammâr’la da görüştüğü kaydedilmektedir. İbnü’l-Hammâr’ın henüz on yedi yaşında iken Ebû Saîd es-Sîrâfî, Ebû Süleyman es-Sicistânî gibi o zaman yaşı epeyce ilerlemiş ilmî otoriteler arasında isim yapmış olduğu yolundaki bilgiler mâkul değildir. Ayrıca İbn Ebû Usaybia, hem onun 331 yılında doğduğunu yazmakta hem de 330’larda (941) sağ olduğunu belirten bir rivayeti

aktararak çelişkiye düşmektedir. Yine İbn Ebû Usaybia, İbnü'l-Hammâr'ın Ebû Bekir er-Râzî'nin vefatıyla ilgili 290 (903) veya 300 (913) küsur tarihini verdiğini nakletmekte ve bu tarihin İbnü'l-Hammâr'ın dönemine yakın olduğunu söylemektedir (ʿUyûnü'l-enbâʾ, s. 420). Bu tesbit, onun 300 (913) yılı civarında doğmuş olabileceği ihtimaline yol açmaktadır. İbnü'l-Hammâr'ın, 408'de (1017) Hârizm ülkesini ele geçiren Sultan Mahmud tarafından Gazne'ye götürüldüğünde (aş. bk.) 100 yaşını aşmış olduğu şeklindeki rivayet (Muhammed b. Mahmûd eş-Şehrezûrî, s. 297; krş. Beyhakī, Târîḫu ḥükemâʾi'l-İslâm, s. 36) dikkate alınacak olursa doğum tarihinin 300 dolaylarında olması gerekir (Sahbân Halîfât, I, 83-85).

İbnü'l-Hammâr'ın 386'ya (996) kadar Bağdat'ta yaşadığı, bir yandan Bîmâristân-ı Adudî'de cerrah olarak çalışırken öte yandan felsefeyle ilgilendiği anlaşılmaktadır. Nitekim 375-380 (985-990) yılları arasında müslüman hekim ve filozof Ebü'l-Ferec İbn Hindû'yu yetiştirmişti. İbn Hindû Miftâḥu'ṭ-ṭıb adlı eserinde hocasına sık sık atıfta bulunmakta ve ona olan saygısını belirtmektedir (a.g.e., I, 85-86). İbnü'l-Hammâr'ın diğer bir öğrencisi de hıristiyan hekim Ebü'l-Ferec İbnü't-Tayyib'dir. Ebû Hayyân et-Tevhîdî, İbn Miskeveyh'in de İbnü'l-Hammâr'ın öğrencisi olduğunu kaydetmektedir (el-İmtâʿ ve'l-muʾânese, I, 35).

İbnü'l-Hammâr'ın, 392 (1002) yılında dönemin Büveyhî veziri Ebû Sa'd Muhammed b. İsmâil Hemedânî ile Rey'de görüştüğü ve ona bir eserini ithaf ettiği yolunda bazı tesbitler mevcuttur (Beyhakī, Târîḫu ḥükemâʾi'l-İslâm, s. 36; Muhammed b. Mahmûd eş-Şehrezûrî, s. 298; ayrıca bk. EIr., I, 331; DMBİ, III, 463-464). Hayatının

dönüm noktalarından biri, onun Hârizmşah Ebü'l-Abbas Me'mûn b. Muhammed'in himayesine girmesidir. 386'da (996) vefat eden sultanın yerine tahta İbn Sînâ ile ilişkisi bilinen oğlu Ebü'l-Hasan Ali b. Me'mûn geçmiş, bu sultanın ölümü üzerine de kardeşi Ebü'l-Abbas Me'mûn b. Me'mûn iktidara gelmiştir. Bu süre zarfında Hârizm ülkesinde bulunan İbnü'l-Hammâr'ın, Ebül-Abbas'a Maḳāle fî imtiḥâni'l-eṭıbbâʾ adlı eserini ithaf ettiği kaydedilmektedir (İbn Ebû Usaybia, s. 429). Hârizmşah Me'mûn'un 407 (1017) yılında öldürülmesinden dört ay sonra Hârizm'in fiilen Gazneli Mahmud'un eline geçmesi üzerine İbnü'l-Hammâr, Ebû Nasr İbnü'l-Irâk, Bîrûnî ve diğerleriyle birlikte Gazne'ye götürülmüş, İbn Sînâ

ise bir yolunu bulup Hârizm'i terketmiştir. Gazneli Mahmud İbnü'l-Hammâr'a müslüman olmasını teklif etmiş, fakat bu teklifi reddedilmiştir. Ancak daha sonra gördüğü bir rüya üzerine İslâm dinini kabul ettiği, Kur'an'ı ezberleyip fıkıh öğrendiği kaydedilmektedir. O sıralarda 100 yaşını aşmış bulunan İbnü'l-Hammâr, Gazneli Mahmud'un bir davetine giderken attan düşmüş ve ölmüştür (Muhammed b. Mahmûd eş-Şehrezûrî, s. 297; Beyhakī, Târîḫu ḥükemâʾi'l-İslâm, s. 36-37). Kaynaklar ölüm tarihi hakkında bilgi vermezse de 300 (913) dolaylarında doğduğu ve 100 yıldan fazla yaşadığı kabul edilirse 410'da (1019) veya birkaç yıl sonrasında öldüğü söylenebilir.

Felsefede hocası Yahyâ b. Adî'nin Yeni Eflâtuncu-Aristocu çizgisini takip eden İbnü'l-Hammâr, bazı felsefî eserlerinde dinle felsefe arasında tam bir uzlaşma olduğu konusunu işlemiş, eski filozofların Tanrı anlayışı ile semavî dinleri karşılaştırmış, Hıristiyanlık'taki teslîs inancını monoteist açıdan değerlendirmiştir. Klasik yazarların bir kısmı onu daha çok bir mantıkçı olarak takdim eder (İbnü'n-Nedîm, s. 323; İbnü'l-Kıftî, s. 164). Tabiat felsefesiyle de meşgul olan İbnü'l-Hammâr, meteorolojik olaylar ve gök kuşağı üzerine yazdığı incelemenin yanı sıra Ebû Süleyman es-Sicistânî ile tabii unsurların formlarına dair yaptığı tartışmalar da (İbn Ebû Usaybia, s. 429) onun bu alanda da iyi yetiştiğini göstermektedir. Tevhîdî'nin İbnü'l-Hammâr'ı övdüğü kadar yermesinin sebebi onunla hocası Sicistânî arasında geçen benzeri tartışmalar olmalıdır (el-İmtâʿ ve'l-muʾânese, I, 33-34; II, 38, 83; III, 106).

İbnü'l-Hammâr, felsefî kanıtlama yönteminin devrinin müslüman kelâmcıları tarafından geliştirilen delillerden daha sağlam olduğu kanaatindedir. Nitekim İskenderiyeli Yahyâ en-Nahvî'nin (Abdurrahman Bedevî, giriş, s. 34-35) âlemin kıdemi fikrine karşı geliştirdiği deliller, sonraları başta Gazzâlî olmak üzere çeşitli müslüman düşünürleri etkilemiştir. İbnü'l-Hammâr, âlemin kıdemi fikrine taraftar olmamakla birlikte kelâmcıların, "Cisimler araz planındaki değişmelerden ne bağımsız kalabilir ne de onlardan önce var olabilir; bu değişmeler sonradan meydana geldiğine göre cisim de sonradan var olmuş demektir" şeklindeki delillerini arazları esas aldığı için kabule değer bulmaz. Buna karşılık Yahyâ en-Nahvî'nin geliştirdiği, "Her cisim, üç boyutlu olduğu ve sınırlı bir potansiyele sahip bulunduğu için sonludur; şu halde cismanî âlem de mekân

ve zaman bakımından sonludur” şeklindeki delilini daha mâkul görür. Çünkü ilkinin aksine bu delil nesnede esasen değişen şeyi değil nesnenin kendisini esas almıştır (Maḳāle, s. 243-247).

Klasik kaynaklar İbnü’l-Hammâr’ı iyi bir hekim olarak tanıtır; öğrencisi İbn Hindû da onun tıptaki otoritesine Miftâḥu’ṭ-ṭıb adlı eserinde her fırsatta işaret eder. İbn Hindû’nun atıflarına göre İbnü’l-Hammâr, Câlînûs’un telakkisine paralel şekilde hekimlikle filozofluk arasında ilgi kurarak filozofu tabip yapmanın tabibi filozof yapmaktan daha uygun olduğunu ileri sürmüştür. Buna göre İbnü’l-Hammâr, temel felsefe bilgisini edindikten sonra herhangi bir bilimde uzmanlaşmayı aksi bir yol izlemekten daha güvenilir bulmaktadır (Sahbân Halîfât, II, 522-523, 627). Filozofluğu ve tabipliği şahsında birleştirmiş olan çağdaşı İbn Sînâ, İbnü’l-Hammâr’ın ilmî otoritesinin farkındaydı ve onunla karşılaşıp fikir alışverişinde bulunmayı istemişti (Muhammed b. Mahmûd eş-Şehrezûrî, s. 297; ayrıca bk. Beyhakī, Târîḫu’l-ḥükemâ˒i’l-İslâm, s. 36). Onun mineraloji ve farmakolojiye dair çalışmaları da bu alanlara ilgi duyan Bîrûnî’ye kaynaklık etmiştir.

Eserleri. 1. Maḳāle fî enne delîle Yaḥyâ en-Naḥvî ˓alâ ḥadeṡi’l-˓âlem evlâ bi’l-ḳabûl min delîli’l-mütekellimîn aṣlen. Abdurrahman Bedevî tarafından yayımlanan eseri (bk. bibl.) daha önce Bernhard Lewin tahlil etmiştir (bk. bibl.). 2. Meḳūlât. Şerhini Halîl el-Cur (Georr) neşretmiştir (Les catégories d’Aristote dans leurs versions syroarabes, Beyrut 1948, s. 362 vd.). Müellifin günümüze ulaşan diğer eserleri şunlardır: Kitâbü’t-Tevfîḳ beyne ârâ˒i’l-felâsife ve’n-naṣârâ, Maḳāle fi’t-tevḥîd ve’t-teṡlîṡ, Maḳāle fi’ṣ-ṣadîḳ ve’ṣ-ṣadâḳa, Maḳāle fi’s-sa˓âde, Maḳāle fi’l-aḫlâḳ (nüshaları için bk. Sbath, I, 42), el-Âṡâr elletî taẓharu fi’l-cevvi ve ˓ilelühâ mine’l-hâle ve ḳavs ḳūzaḥ ve emṡâli ẕâlik (Muhammed Takī Dânişpejûh, s. 683), Maḳāle fî ṣıfati’r-recüli’l-feylesûf (Râgıb Paşa Ktp., nr. 1463; Ritter, Isl., XVIII [1929], II, 46).

İbnü’l-Hammâr’ın klasik kaynaklarda atıfta bulunulan eserleri de şöylece sıralanabilir: 1. Kitâbü İmtiḥâni’l-eṭıbbâ˒. Ali b. Zeyd el-Beyhakī Tetimmetü Ṣıvâni’l-ḥikme adlı eserinde bu kitaptan alıntı yapmıştır (Lahor 1935, s. 12-14). 2. Kitâbü Aṭyûs el-Âmidî. Aetios’un mineraloji kitabının Arapça tercümesi olup Bîrûnî bu esere atıfta bulunmaktadır (Kitâbü’l-Cemâhir fî ma˓rifeti’l-cevâhir, Beyrut 1404/1984, s. 100). 3. Kitâbü’l-

Aġziye. Bîrûnî, Kitabü'ṣ-Ṣaydele adlı eserinde bu kitaba sık sık başvurmuştur (Sezgin, III, 323). 4. Ḥavâşî Bavlus. Aeginalı Paul'ün eczacılığa dair eserine düşülmüş notlar olup Bîrûnî Kitâbü'ṣ-Ṣaydene'de, İbn Hindû Miftâḥu'ṭ-ṭıb'da bu kitaba müracaat etmiştir (Sahbân Halîfât, s. 86; diğer eserleri için bk. İbn Ebû Usaybia, II, 429).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Hammâr, Maḳāle fî enne delîle Yaḥyâ en-Naḥvî ʿalâ ḥadeṡi'l-ʿâlem evlâ bi'l-ḳabûl min delîli'l-mütekellimîn aṣlen (nşr. Abdurrahman Bedevî, el-Eflâṭûniyyetü'l-muḥdeṡe ʿinde'l-ʿArab içinde), Küveyt 1977, s. 243-247; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 323; Ebû Hayyân et-Tevhîdî, el-İmtâʿ ve'l-muʾânese (nşr. Ahmed Emîn - Ahmed ez-Zeyn), Beyrut 1373/1953, I, 32-35; II, 38, 83; III, 106; a.mlf., el-Muḳābesât (nşr. Muhammed Tevfîk Hüseyin), Bağdad 1989, s. 98-99; Bîrûnî, Kitâbü'l-Cemâhir fî maʿrifeti'l-cevâhir, Beyrut 1404/1984, s. 100; Beyhakī, Tetimme, s. 12-14; a.mlf., Târîḫu ḥükemâʾi'l-İslâm (nşr. Memdûh Hasan Muhammed), Kahire 1417/1996, s. 36-38; İbnü'l-Kıftî, İḫbârü'l-ʿulemâʾ (Lippert), s. 164, 301, 313; İbn Ebû Usaybia, ʿUyûnü'l-enbâʾ, s. 420, 428-429; Muhammed b. Mahmûd eş-Şehrezûrî, Târîḫu'l-ḥükemâʾ (nşr. Abdülkerîm Ebû Şüveyrib), Trablus 1988, s. 296-298; M. Meyerhof, Von Alexandrien nach Bagdad, Berlin 1930, s. 229, 255; P. Sbath, el-Fihris, Kahire 1938-40, I, 42; Sahbân Halîfât, İbn Hindû: Sîretüh, ârâʾühü'l-felsefiyye, müʾellefâtüh, Amman 1966, I-II, tür.yer.; M. Takī Dânişpejûh, Fihristi Mikrofilmhâ-yi Kitâbḫâne-i Merkezî-i Dânişgâh-i Tehrân, Tahran 1348 hş., s. 683; Sezgin, GAS, III, 322-323; Abdurrahman Bedevî, el-Eflâṭûniyyetü'l-muḥdeṡe ʿinde'l-ʿArab, Küveyt 1977, giriş, s. 34-35; H. Ritter, "Philologica III", Isl., XVIII (1929), s. 46; B. Lewin, "La notion de muhdath dans le kalām et dans la philosophie: Une petit traité inédit du philosophe chrétien Ibn Suwār", Orientalia Suecana, III, Uppsala 1954, s. 84-93; W. Madelung, "Abu'l-Layr b. al-Lammār", EIr., I, 330-331; Seyyid Caʻfer Seccâdî, "İbn Ḫammâr", DMBİ, III, 463-465.

Sahbân Halîfât

İBNÜ'l-HANBELÎ, Ebü'l-Kāsım

(أبو القاسم ابن الحنبلي)

Ebü'l-Kāsım (Ebü'l-Berekât) Şerefü'l-İslâm Abdülvehhâb b. Abdilvâhid b. Muhammed eş-Şîrâzî ed-Dımaşkī (ö. 536/1141)

Hanbelî fakihi.

Dımaşk'ta doğdu. Pek çok ilim adamının yetiştiği bir aileden gelmektedir. Özellikle babası Ebü'l-Ferec Abdülvâhid eş-Şîrâzî, Hanbelî mezhebinin Suriye ve Filistin bölgesinde yayılması hususunda büyük gayret göstermiş olup soyundan gelenler İbnü'l-Hanbelî diye anılmıştır. İbnü'l-Hanbelî, küçük yaşta kaybettiği babasından ve Ebû Tâlib İbn Yûsuf'tan ders aldı. Fıkıh ve tefsir başta olmak üzere dinî ilimlerde adını duyurdu ve döneminde önde gelen Hanbelî âlimlerinden biri oldu. Şâfiîler'in itirazına rağmen, Hanbelî mezhebinin yayılması ve doktrinin gelişmesinde önemli roller üstlenmiş olan Dımaşk'taki Hanbeliyye Medresesi'ni kurdu. Eş'arîler'e karşı Hanbelî-Selefî akîdesini savundu. Bilhassa Dımaşk'taki Mâlikiyye Medresesi'nin hocalarından Mâlikî-Eş'arî âlimi Ebü'l-Haccâc Yûsuf b. Devnâs el-Mağribî el-Findelâvî ile çeşitli konularda tartışmalarda bulundu. Muhtemelen bu tartışmalar yüzünden ortaya çıkan huzursuzluklar sebebiyle bir ara Emeviyye Camii'nde vaaz vermesi yasaklandı.

Haçlılar 523 (1129) yılında Dımaşk'a saldırdığı zaman burada hüküm süren Tâcülmülûk Böri b. Tuğtegin, İbnü'l-Hanbelî'yi yardım istemesi için Bağdat'a elçi olarak gönderdi. Halife Müsterşid-Billâh, İbnü'l-Hanbelî'ye hil'at giydirerek Dımaşk'a askerî yardım göndereceğini vaad etti. İbnü'l-Hanbelî, Bağdat'ta kaldığı süre içinde ders verdi ve bazı ilim adamları ile münazaralar yaptı. Bağdat'ta kendisinden hadis dinleyenler arasında Ebû Bekir İbn Kâmil bulunmaktadır.

İbnü'l-Hanbelî 17 Safer 536'da (21 Eylül 1141) Dımaşk'ta vefat etti. Sıbt İbnü'l-Cevzî ölüm tarihini 533 (1138) olarak vermektedir (Mirʾâtü'z-zamân, VIII/1, s. 169). Kaynaklarda onun el-Münteḫab fi'l-fıḳh (iki cilt), el-

Müfredât, el-Burhân fî uṣûli'd-dîn, Risâle fi'r-red ʿale'l-Eşʿariyye adlı eserleri bulunduğu belirtilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Kalânisî, Târîḫu Dımaşḳ (Amedroz), s. 275; İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam (Atâ), XVII, 254; İbnü'n-Neccâr el-Bağdâdî, Ẕeylü Târîḫi Baġdâd (nşr. Kayser Ebû Ferah), Haydarâbâd 1978, I, 349-351; Sıbt İbnü'l-Cevzî, Mirʾâtü'z-zamân, VIII/1, s. 130-131, 169; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XX, 103-104; Safedî, el-Vâfî, XIX, 307; İbn Receb, eẕ-Ẕeyl ʿalâ Ṭabaḳāti'l-Ḥanâbile, Kahire 1372/1952-53 → Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), I, 198-201; Burhâneddin İbn Müflih, el-Maḳṣadü'l-erşed (nşr. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymîn), Riyad 1410/1990, II, 147-148; Nuaymî, ed-Dârîs fî târîḫi'l-medâris (nşr. Ca'fer el-Hasenî), Kahire 1988, II, 64-65; Ebü'l-Yümn el-Uleymî, el-Menhecü'l-aḥmed (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Beyrut 1403/1983, II, 290-291; Dâvûdî, Ṭabaḳātü'l-müfessirîn, I, 368-369; Abdullah b. Ali es-Sübey'î, ed-Dürrü'l-münaḍḍad fî esmâʾi kütübi meẕhebi'l-İmâm Aḥmed (nşr. Ömer b. Garâme el-Amrî), Beyrut 1416/1996, s. 79-80; Orhan Çeker, "Ebü'l-Ferec eş-Şîrâzî", DİA, X, 318-319.

Ferhat Koca

İBNÜ’l-HANBELÎ, Nâsıhuddin

(ناصح الدين ابن الحنبلي)

Ebü’l-Ferec Nâsıhuddîn Abdurrahmân b. Necm b. Abdilvehhâb el-Ensârî ed-Dımaşkī (ö. 634/1236)

Hanbelî fakihi.

17 Şevval 554 (1 Kasım 1159) tarihinde Dımaşk’ta doğdu. Ensardan Sa‘d b. Ubâde’nin soyundandır. Büyük dedesi Ebü’l-Ferec eş-Şîrâzî, Hanbelî mezhebinin Suriye ve Filistin bölgesinde tanınması ve yerleşmesinde öncülük etmiş, bu sebeple onun soyundan gelenler İbnü’l-Hanbelî diye anılmıştır. Fakih ve müfessir olması yanında etkili bir vâiz olan dedesi Şerefülislâm Abdülvehhâb Hanbelî mezhebinin yayılması ve doktrininin gelişmesinde önemli rol üstlenen Dımaşk’taki Hanbeliyye Medresesi’ni kurmuş, el-Münteḫab fi’l-Fıḳh, el-Müfredât ve el-Burhân fî uṣûli’d-dîn gibi çeşitli eserler kaleme almış, yaşadığı dönemde Eş‘arîler’e karşı Selef akîdesini savunmuştur. Babası Necm de döneminin önde gelen Hanbelî âlimlerindendi.

İbnü’l-Hanbelî, ilk eğitimini babasından ve dayısı Dımaşk vâizi Ebü’l-Hasan İbn Nüceyye’den (Ali b. İbrâhim b. Necâ) aldı; özellikle dayısının teşvikiyle daha genç yaşta iken vaaz vermeye başladı. Kādılkudât Ebü’l-Fazl İbnü’ş-Şehrezûrî ve Ahmed b. Hüseyin el-Irâkī’nin derslerini takip etti. Ardından ilim yolculuğuna çıktı; Kahire, Bağdat, Musul, İsfahan, Hemedan ve Haremeyn gibi birçok ilim merkezini dolaştı. Ebü’l-Feth İbnü’l-Mennî, Ebü’l-Bekā el-Ukberî, Ebü’l-Ferec İbnü’l-Cevzî, Şühde el-Kâtibe, Ni‘met bint el-Kādî Ebû Hâzim b. Ferrâ, Ebû Mûsâ el-Medînî, Muhammed b. Ömer el-İsfahânî ve Abdullah b. Ebü’l-Hüseyin el-Cübbâî’den ders aldı. Selâhaddîn-i Eyyûbî’nin 583 (1187) yılında Kudüs’ü fethinde hazır bulundu. 612’de (1215) hac dönüşü uğradığı Bağdat’ta dönemin Abbâsî halifesi Nâsır-Lidînillâh tarafından saygıyla karşılanan İbnü’l-Hanbelî, muhtemelen onun arzusu üzerine bir süre Bağdat’ta vâizlik yaptı; daha sonra ilim merkezlerine seyahatini sürdürdü.

620 (1223) yılında Erbil'den Dımaşk'a dönen İbnü'l-Hanbelî hayatının bundan sonraki dönemini burada geçirdi. Aynı yıl vefat eden Hanbelî âlimi Muvaffakuddin İbn Kudâme onun Dımaşk'a gelmesine sevinmiş, mezhebin zayıflayacağı ve mensuplarının ihtilâfa düşeceği endişesinden kurtulduğunu söylemiştir (İbn Receb, II, 195). Aralarındaki samimi ilişkiye ve dostluğa rağmen bu iki âlim ilmî konularda birbiriyle tartışmış ve farklı fetvalar vermiştir (a.g.e., II, 195-199). Dımaşk'ta Hanbelî mezhebinin imamlığı kendisine intikal eden İbnü'l-Hanbelî dedesinin inşa ettirdiği Hanbeliyye Medresesi ile Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin kız kardeşi Râbia Hatun'un yaptırdığı Sâhibiyye ve Mismâriyye medreselerinde hocalık yaptı. Öğrencileri arasında başta oğlu Seyfeddin Yahyâ olmak üzere Zekiyyüddin el-Münzirî, Zeynüddin Hâlid b. Yûsuf en-Nablusî ve Muhammed b. Mahmûd en-Neccâr gibi âlimler bulunmaktadır. İbnü'l-Hanbelî, 3 Muharrem 634'te (6 Eylül 1236) Dımaşk'ta vefat etti ve Kāsiyûn Mezarlığı'na defnedildi. Fıkıh ve hadis bilgisi yanında edebiyat kültürüne de sahip olan İbnü'l-Hanbelî'nin, Muvaffakuddin İbn Kudâme'nin aksi yöndeki fetvasına rağmen mûsikiyi de şiir gibi iyi ve kötü diye ayırarak bazı şartlarla mûsikiye cevaz vermesinde (konuyla ilgili tartışma için bk. a.g.e., II, 195-199) edebiyatla olan ilgisinin etkisi olmalıdır. Hayatı boyunca başta Abbâsî halifeleri ve Eyyûbî sultanları olmak üzere devrinin yöneticileriyle iyi ilişkiler kurmuştur.

Eserleri. 1. Kitâbü Aḳyiseti'n-nebiyyi'l-Muṣṭafâ Muḥammed. İçinde değişik açılardan da olsa bir tür kıyas, teşbih ve temsil bulunan 182 hadisi ihtiva etmektedir. Buhârî ve Müslim'in eṣ-Ṣaḥîḥ'leriyle Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'inden seçilen hadisler senedleriyle birlikte verilir. Eser Ahmed Hasan Câbir ve Ali Ahmed el-Hatîb tarafından neşredilmiştir (Kahire 1393/1973; Sayda 1415/1994). 2. İstiḫrâcü'l-cidâl mine'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm. Kur'ân'da yer alan cedel çeşitleriyle ilgili açıklamaların yapıldığı ve peygamberlerin hayatından örneklerin verildiği eseri Zâhir b. Avvâz el-Elmaî (Beyrut 1400/1980;

Riyad 1401/1981) ve Muhammed Habîb el-Hîle (bk. bibl.) yayımlamıştır. 3. el-İstisʿâd bi-men laḳītü min ṣâliḥi'l-ʿibâd fi'l-bilâd. İbnü'l-Hanbelî'nin çağdaşı olan elli âlimin biyografisini içine alan eseri İhsan Abbas neşretmiştir (bk. bibl.). el-İstisʿâd, müellifin çağdaşı olan İbnü'l-Adîm

tarafından kaynak olarak kullanıldığı gibi (Buġyetü'ṭ-ṭaleb, III, 1268, 1297; X, 4565) İbn Receb de Kitâbü'ẕ-Ẕeyl ʿalâ Ṭabaḳāti'l-Ḥanâbile'de eserden alıntılar yapmıştır. Kaynaklarda İbnü'l-Hanbelî'nin Esbâbü'l-ḥadîs̱, el-İncâd fi'l-cihâd, el-Fuṣûlü'l-müseccîʿa, el-Maḳāmât ve Târîḫu'l-vuʿʿâẓ adlı eserleri de zikredilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Nâsıhüddin İbnü'l-Hanbelî, Kitâbü Aḳyiseti'n-nebiyyi'l-Muṣṭafâ Muḥammed (nşr. Ahmed Hasan Câbir - Ali Ahmed el-Hatîb), Kahire 1393 /1973, neşredenin girişi, s. 6-56; a.mlf., İstiḫrâcü'l-cidâl mine'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm (nşr. Muhammed Habîb el-Hîle, Mecelletü'l-Baḥs̱i'l-ʿilmî ve't-türâs̱i'l-İslâmî, içinde), III, Mekke 1400, neşredenin girişi, s. 319-324; a.mlf., el-İstisʿâd bi-men laḳītü min ṣâliḥi'l-ʿibâd fi'l-bilâd (nşr. İhsan Abbas, Şeẕerât min kütübin mefḳūde fi't-târîḫ içinde), Beyrut 1988, s. 177-205; İbn Ebû Ya'lâ, Ṭabaḳātü'l-Ḥanâbile, II, 248-249; Sıbt İbnü'l-Cevzî, Mirʾâtü'z-zamân, VIII/2, s. 700-702; İbnü'l-Adîm, Buġyetü'ṭ-ṭaleb, III, 1268, 1297; X, 4565; Ebû Şâme, eẕ-Ẕeyl ʿale'r-Ravżateyn, s. 164; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XIX, 51-53; XXIII, 6-7; İbn Kesîr, el-Bidâye, XIII, 146; İbn Receb, eẕ-Ẕeyl ʿalâ Ṭabaḳāti'l-Ḥanâbile, Kahire 1372/1952-53 → Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), I, 68-73, 198-201; II, 193-201; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, VI, 297-298; Nuaymî, ed-Dâris fî târîḫi'l-medâris (nşr. Ca'fer el-Hasenî), Kahire 1988, II, 65-71, 79-82, 116, 201; Ebü'l-Yümn el-Uleymî, el-Menhecü'l-aḥmed (nşr. Abdülkādir el-Arnaût v.dğr.), Beyrut 1997, IV, 209-216; İbn Tolun, el-Ḳalâʾidü'l-cevheriyye fî târîḫi'ṣ-Ṣâlihiyye (nşr. M. Ahmed Dehmân), Dımaşk 1401/1980, s. 239-241; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 78; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, V, 164-166; Orhan Çeker, "Ebü'l-Ferec eş-Şîrâzî", DİA, X, 318-319; Ferhat Koca, "Hanbelî Mezhebi", a.e., XV, 528.

Ferhat Koca

İBNÜ’l-HANBELÎ, Radıyyüddin

(رضيّ الدين ابن الحنبلي)

Ebû Abdillâh Radıyyüddîn (Şemsüddîn) Muhammed b. İbrâhîm b. Yûsuf el-Halebî el-Hanefî (ö. 971/1563)

Tarihçi, dil âlimi, edip, şair ve fakih.

908 (1502) yılında Halep’te doğdu. Rebîa kabilesine mensuptur. Soyu, babasının anne tarafından dedesi olan fakih ve tarihçi Ebü’l-Velîd İbnü’ş-Şıhne’ye ulaşır. Kendisi Hanefîliği benimsemesine rağmen babası ve dedeleri Hanbelî olduğu için İbnü’l-Hanbelî ya da Hanbelîzâde diye tanınır. Mehmed Süreyyâ Bey’in onu İbrâhim el-Halebî’nin oğlu olarak göstermesi (Sicill-i Osmânî, IV, 116) doğru değildir. İbnü’l-Hanbelî ilk derslerini babasından aldı. Ahmed b. Hüseyin el-Bâkizî’den Kur’an ilimlerini, Abdurrahman b. Fahrünnisâ ve Şehâbeddin Ahmed el-Hindî’den Arap gramerine dair bazı kitapları okudu. 929’da (1523) Miṣbâḥu’d-dücâ fî ḥarfi’r-recâ adlı risâlesini Halep Kadısı Mîmarzâde’ye sundu ve 5 akçe vazife ile mükâfatlandırıldı. Daha sonra Ebüssuûd Efendi’nin “el-Kasîdetü’l-mîmiyye”sini şerhedip kendisine gönderdi; bu şerhi beğenilerek rütbesi 10 akçe yükseltildi. 941’de (1534) Halep’te Muhammed b. Şa‘bân ed-Deyrûtî’den hadis öğrenimi gördü ve icâzet aldı. Muhammed el-Hanâcirî’den hesap, Veliyyüddin eş-Şirvânî’den astronomi okudu. Halepli Mûsâ er-Resûlî’den belâgat, Burhâneddin İbrâhim el-İmâdî’den çeşitli konularda ders aldı. 954 (1547) yılında gittiği hacdan döndükten sonra Dımaşk’a yerleşti. Aralarında Şeyhülislâm Mahmûd el-Belyûnî, Şeyhülislâm Şemseddin İbnü’l-Minkār, Şeyhülislâm Kadı Muhibbüddin Muhammed b. Eyyûb ed-Dımaşkī ve Şeyh Şemseddin el-Esedî’nin de bulunduğu birçok talebe yetiştirdi. Halep’te başmüderris olunca bütün vaktini ders vermek ve eser yazmakla geçirdi. Abdüllatîf b. Abdülmü’min el-Ahmedî el-Horasânî el-Câmî adlı bir şeyhe intisap ederek hilâfet aldığını söyleyen İbnü’l-Hanbelî 13 Cemâziyelevvel 971’de (29 Aralık 1563) Halep’te vefat etti ve Şeyh Muhammed el-Hâtûnî’nin kabri yakınındaki Mekābirüssâlihîn’de defnedildi.

Yetmişi aşkın Arapça eser kaleme alan İbnü'l-Hanbelî'nin kuvvetli bir hâfızaya ve muhâkeme gücüne sahip bulunduğu kaydedilmektedir. Kaynaklar kendisini ayrıca iyi bir şair olarak nitelendirmektedir. Şehâbeddin el-Hafâcî "inciden çiçek dizisi gibi bir nazmı olduğunu, onun yanında Sa'leb en-Nahvî'nin esâmisinin okunmadığını" belirtirken (Reyḥânetü'l-elibbâ, I, 169) Atâî de şiirlerinden övgüyle söz eder. Necmeddin el-Gazzî ise İbnü'l-Hanbelî'nin şiirlerinin güzel sayılamayacağını söylemektedir (el-Kevâkibü's-sâʾire, III, 43).

Eserleri. 1. Dürrü'l-ḥabeb fî târîḫi aʿyâni Ḥaleb. 633 biyografiyi ihtiva eden eserde müellif, çağdaşı Halepli âlimlerle Halep'e dışarıdan gelen âlimlerden bahsetmektedir (nşr. Mahmûd el-Fâhûrî - Yahyâ Zekî Ubâde, Dımaşk 1972-1974). 2. ezZebed ve'ḍ-ḍarab fî târîḫi Ḥaleb. 6 Rebîülâhir 951 (27 Haziran 1544) tarihinde tamamlanan eser İbnü'l-Adîm'in Zübdetü Ḥaleb'inden ihtisar edilmiş ve bazı küçük ilâvelerde bulunulmuştur (nşr. Muhammed Altuncî, Safât-Küveyt 1409/1988). 3. İḫbârü'l-müstefîd bi-aḫbâri Ḫâlid b. el-Velîd (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2718/4, vr. 35b-40a). 4. el-Âs̱ârü'r-refîʿa fî meʾâs̱iri Benî Rebîʿa. Müellifin mensup olduğu Rebîa kabilesinin tarihi hakkındadır (nşr. Abdülazîz Sâlih el-Hilâlî, Küveyt 1406/1985). 5. er-Revâʾiḥu'l-ʿûdiyye fî medâʾiḥi's-Suʿûdiyye. Ebüssuûd Efendi'nin menâkıbına dairdir (Princeton Ktp., nr. 4319). 6. ʿUddetü'l-ḥâsib ve ʿumdetü'l-muḥâsib. 954'te (1547) yazılmış olup İbnü'l-Hâim'in Nüzhetü'n-nüẓẓâr fî ṣınâʿati'l-ġubâr'ının şerhidir (Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, Felek-Riyâza, nr. 4301/1). Müellif, Şehâbeddin Ahmed b. Emîr el-Halebî ve Ebü'l-Hasan Ali el-Mevsılî'nin de Nüzhetü'n-nüẓẓâr'a birer şerh yazdıklarını, ancak eserin bazı inceliklerini anlayamadıklarını belirtmektedir. 7. Meḫâʾilü'l-milâḥa fî mesâʾili'l-misâḥa. 955 Cemâziyelâhirinde (Temmuz 1548) tamamlanan kitap, İbn Kādı'l-Hümâmiyye el-Vâsatî'nin Ġunyetü'l-ḥüssâb fî ʿilmi'l-ḥisâb'ının yer ölçümüyle (misâha) ilgili bölümünün şerhidir. Eserin 961 Ramazanında (Ağustos 1554) istinsah edilen nüshasındaki (Princeton Ktp., nr. 434) bir kayda göre, şerh müstensih tarafından 961 Zilkadesinde (Ekim 1554) Ġunyetü'l-ḥüssâb'la birlikte müellifinden okunmuştur. Kitabın 972 (1564-65) istinsah tarihli bir nüshası da Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye'de kayıtlıdır (Felek-Riyâza, nr. 4301/2, vr. 56b-73b). 8. Teẕkiretü men nesiye bi'l-vasaṭi'l-hendesî (İskenderiye el-Mektebetü'l-belediyye, Fünûn, nr. 177/1).

9. Refʿu'l-ḥicâb ʿan ḳavâʿidi'l-ḥisâb. Ebü'l-Latîf el-Haskefî'nin zihin hesabıyla ilgili Muḫtaṣar'ının şerhidir (Halep Ahmediyye Ktp. [bu nüsha için bk. İzzeddin et-Tenûhî, s. 90]; British Museum, Or., nr. 5821). 10. Envârü'l-ḥalek ʿalâ Şerḥi'l-Menâr li'bn Melek. Fıkıh usulüyle ilgili Şerḥu'l-Menâr'ının hâşiyesi olup adı geçen eserin kenarında basılmıştır (İstanbul 1306, 1315). 11. Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi'l-Lüb fi'l-uṣûl. Zekeriyyâ el-Ensârî'nin Tâceddin es-Sübkî'ye ait Cemʿu'l-cevâmiʿi ihtisar ettiği Lübbü'l-uṣûl adlı kendi eserine Ġāyetü'l-vuṣûl ilâ Lübbi'l-uṣûl adıyla yazdığı şerhin hâşiyesidir (Princeton Ktp., nr. 5452). 12. Rabṭü'ş-şevârid fî ḥalli'ş-şevâhid.

İzzeddin ez-Zencânî'nin el-ʿİzzî fi't-taṣrîf adlı eserine Sa'deddin et-Teftâzânî'nin yazdığı şerhte yer alan örneklerin (şevâhid) şerhidir (nşr. Şa'bân Salâh, Kahire 1409/1989). 13. Baḥrü'l-ʿavvâm fîmâ eṣâbe fîhi'l-ʿavâm. Halk dilinde geçen ve galat sanılan bazı kelimeler hakkında olup eser İzzeddin et-Tenûhî (bk. bibl.) ve Şa'bân Salâh tarafından (Kahire 1410/1990) yayımlanmıştır. 14. Nûrü'l-insân fi'ştiḳāḳi lafẓi'l-insân (nşr. Reşîd Abdurrahman el-Ubeydî, Mecelletü'l-üstâẕ, I/3 [Bağdad 1980], s. 137-179). 15. Kuḥlü'l-ʿuyûn en-nücl fî ḥalli mesʾeleti'l-kuḥl. Nahivle ilgili olan eserin bir nüshası İskenderiye'de el-Mektebetü'l-Belediyye'de kayıtlıdır (Fünûn, nr. 177/2). 16. ʿAḳdü'l-ḫalâṣ fî naḳdi kelâmi'l-ḫavâṣ. Nihâd Hassûbî Sâlih, üzerinde yüksek lisans çalışması yaptığı bu eseri (1983, Bağdat Üniversitesi Edebiyat Fakültesi) Cühûdü İbni'l-Ḥanbelî el-luġaviyye adlı kitabı içinde neşretmiştir (Beyrut 1407/1987, s. 141-359). 17. el-Menṣûrü'l-ʿûdî ʿale'l-Manẓûmi's-Suʿûdî. Ebüssuûd Efendi'nin "el-Kasîdetü'l-mîmiyye"sinin şerhidir (Princeton Ktp., nr. 4149, vr. 26b-46b). 18. Dîvân. İbnü'l-Hanbelî'nin öğrencisi Ahmed b. Mellâ eş-Şâfiî tarafından derlenen eserin bir nüshası Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye'de bulunmaktadır (Mecâmi', nr. 85). 19. Tuḥfetü'l-efâżıl fî ṣınâʿati'l-fâżıl fi'l-inşâʾ (Çorum İl Halk Ktp., nr. 3111/3; bk. Şeşen, I, 76). 20. el-Ḥadâʾiḳu'l-ünsiyye fî keşfi'l-haḳāʾiḳi'l-Endelüsiyye fi'l-ʿarûż. Ebü'l-Ceyş el-Ensârî el-Endelüsî'nin ʿArûżü'l-Endelüsî adlı eserinin şerhi olup müellif hattı nüshası Halep'te el-Mektebetü'l-Halviyye'de kayıtlıdır (Brockelmann, GAL Suppl., II, 496). 21. Sehmü'l-elḥâẓ fî vehmi'l-elfâẓ. Hâtim Sâlih ed-Dâmin tarafından önce Mecelletü Mecmaʿi'l-ʿilmiyyi'l-ʿIrâḳī'de (bk. bibl.), daha sonra müstakil olarak (Beyrut 1405/1985) yayımlanmış, ayrıca Erbaʿa kütüb fi't-taṣḥîḥi'l-luġavî adlı kitabın içerisinde neşredilmiştir (Beyrut 1407/1987). 22. Risâle

fi’l-muttaṣıl ve’l-munfaṣıl. Secde sûresinin 7. âyetinin i‘rab ve tefsiri hakkında olup müellifin, Taʿlîḳa ʿalâ Tefsîri’l-Beyżâvî (Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 193) ve Risâle fî ḥalli iġlâḳı mâ fi’l-Beyżâvî mine’t-tefsîr fî ḳavlihî teʿâlâ “elleẕî aḥsene külle şeyʾ” adlı eserleriyle aynı kitap olmalıdır. Risâle Nihâd Hassûbî Sâlih tarafından yayımlanmıştır (bk. bibl.). Nâşirin, risâlenin Zemahşerî’nin el-Keşşâf’ındaki aynı âyetin tefsiriyle ilgili olduğunu söylemesi doğru değildir. 23. el-Fevâʾidü’s-sırriyye fî Şerḥi’l-Muḳaddimeti’l-Cezeriyye. İki nüshası Süleymaniye (Şehid Ali Paşa, nr. 2766; Kadızâde Ahmed, nr. 13), birer nüshası da Beyazıt Devlet (Bayezid, nr. 183, vr. 49b-130a), Edirne Selimiye (nr. 55) ve Princeton (nr. 3989) kütüphanelerinde bulunmaktadır. 24. Ḳafvü’l-eṡer fî ṣafvi ʿulûmi’l-eṡer. Hadis usulüne dair olan kitap ilk defa Kahire’de (1326), daha sonra Abdülfettâh Ebû Gudde tarafından Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî’nin Bülġatü’l-erîb fî muṣṭalaḥi âṡâri’l-ḥabîb adlı eseriyle birlikte (Beyrut 1408) yayımlanmıştır. 25. Risâle fî şerḥi ḥadîṡ “iḥtecce Âdem Ebü’l-Beşer...” (Princeton Ktp., nr. 4319). 26. Terviyetü’ẓ-ẓâmî fî tebriʾeti’l-Câmî. İbnü’l-Hanbelî bu eserinde Rûhullah el-Kazvînî’nin, şeyhi Abdüllatîf b. Abdülmü’min el-Câmî hakkındaki bazı iddialarına cevap vermiştir (Brockelmann, GAL Suppl., II, 496). 27. Kenzü men ḥâcâ ve ʿammâ fi’l-aḥâcî ve’l-muʿammâ (Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1520). Bizzat müellifin Ġamzü’l-ʿayn ilâ kenzi’l-ʿayn (Ḳurrü’l-ʿayn ilâ kenzi’l-ʿayn) adıyla şerhettiği kitabın 965 (1558) tarihli müellif nüshası Halep’te Mer‘î Paşa el-Mellâh’ın özel kütüphanesinde bulunmaktadır. 28. Ünmûẕecü’l-ʿulûm li-ẕevi’l-beṣâʾir ve’l-fühûm. Yirmi ilim dalıyla ilgili bazı meselelere dairdir (Princeton Ktp., nr. 4319, vr. 43a-58b). 29. Ḥadâʾiḳu aḥdâḳi’l-ezhâr ve meṣâbîḥu en-vâri’l-envâr. On bölümden meydana gelen eser lugat, sarf, nahiv, bedî‘, tarih, siyer, fıkıh, hadis, tefsir ve havas ilimleri hakkında olup Kanûnî Sultan Süleyman’a ithaf edilmiştir. Eserin, 946 Rebîülevvelinde (Temmuz-Ağustos 1539) müellifin babası İbrâhim b. Yûsuf tarafından istinsah edilen eksik bir nüshası Princeton Kütüphanesi’nde (nr. 590), diğer bir nüshası da Berlin Staatsbibliothek’te (nr. 8419) kayıtlıdır. 30. ed-Dürerü’s-sâṭıʿa fi’l-edviyeti’l-ḳāṭıʿa. 135 beyitlik bu kaside, Ebû Bekir er-Râzî’nin Bürʾü’s-sâʿa’sının şerhidir (Berlin Staatsbibliothek, nr. 6308, vr. 236-246). 31. Zübâletü’s-sirâc ʿalâ Risâleti’s-Sirâc. Secâvendî’nin el-Ferâʾiżü’s-Sirâciyye’si üzerine Seyyid Şerîf el-Cürcânî’nin yazdığı şerhin hâşiyesidir (Beyazıt Devlet Ktp., Bayezid, nr. 2601, Veliyyüddin Efendi, nr. 1592; Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2718/2).

İbnü’l-Hanbelî’nin diğer eserlerinden bazıları da şunlardır: Şerḥu Îsâġūcî, Mesâbîḥu erbâbi’r-riyâse ve mefâṭîḥu ebvâbi’l-kiyâse, el-Cevâhirü’l-münşeʾât fi’l-cevâri’l-münşeʾât, Risâle teştemil ʿalâ cümleti mâ yehvâhü’s-sâmiʿ li-ḳaṣdi teşnîfi’l-mesâmiʿ, el-Kenzü’l-muẓhar fi’stiḫrâci’l-mużmer, Lübbü’l-ḳāṣidîn, el-Maṭlûbü’l-ḫânî fi’s-seferi’s-Süleymânî, Merteʿu’ẓ-ẓıbâʾ ve merbaʿu ẕevi’ṣ-ṣıbâʾ, Vesîletü’l-maẓlûm li-taḥṣîli’l-ʿulûm.

BİBLİYOGRAFYA

Radıyyüddin İbnü’l-Hanbelî, Ḳafvü’l-es̱er fî ṣafvi ʿulûmi’l-es̱er (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1408, neşredenin girişi, s. 8-30; a.mlf., Risâle fi’l-muttaṣıl ve’l-munfaṣıl (nşr. Nihâd Hassûbî Sâlih, el-Mevrid içinde), XVI/1, Bağdad 1987, s. 77-84; a.mlf., Baḥrü’l-ʿavvâm fîmâ eṣâbe fîhi’l-ʿavâm (nşr. İzzeddin et-Tenûhî, MMİADm. içinde), XV/3-4 (1937), s. 85-97; a.mlf., Sehmü’l-elḥâẓ fî vehmi’l-elfâẓ (nşr. Hâtim Sâlih ed-Dâmin, MMLAÜr. içinde), XVII/45 (1413-14/1993), s. 51-65; Atâî, Zeyl-i Şekāik, II, 45; Gazzî, el-Kevâkibü’s-sâʾire, III, 42-43; Kâtib Çelebi, Süllemü’l-vüṣûl ilâ ṭabaḳāti’l-füḥûl, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1887, vr. 188a; a.mlf., Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 193; II, 1135, 1520, 1825; Hafâcî, Reyḥânetü’l-elibbâ, I, 169-170; İbnü’l-İmâd, Şeẕerât, VIII, 365; Sicill-i Osmânî, IV, 116; Suter, Die Mathematiker, s. 190; Râgıb et-Tabbâh, İʿlâmü’n-nübelâʾ bi-târîḫi Ḥalebe’ş-şehbâʾ, Halep 1344/1926, VI, 59-68; Kâmil el-Gazzî, Nehrü’ẕ-ẕeheb fî târîḫi Ḥaleb, Halep 1345, I, 8; Serkîs, Muʿcem, I, 253; Brockelmann, GAL, II, 368; Suppl., II, 495-496; Ramazan Şeşen, Nevâdirü’l-maḫṭûṭâti’l-ʿArabiyye fî mektebâti Türkiyye, Beyrut 1975, I, 76; R. Mach, Catalogue of Arabic Manuscripts in the Garrett Collection Princeton University Library, Princeton-New Jersey 1977, bk. İndeks; D. A. King, Fihrisü’l-maḫṭûṭâti’l-ʿilmiyyeti’l-maḥfûẓa bi-Dâri’l-kütübi’l-Mıṣriyye, Kahire 1986, II, 907, 910, 978-979; C. Zeydân, Âdâb, III, 300-301; Ömer Ferruh, Meʿâlimü’l-edebi’l-ʿArabî fi’l-ʿaṣri’l-ḥadîs̱, Beyrut 1985, I, 366-377; Nihâd Hassûbî Sâlih, Cühûdü İbni’l-Ḥanbelî el-luġaviyye maʿa taḥḳīḳi Kitâbihi ʿAḳdi’l-ḫalâṣ fî naḳdi kelâmi’l-ḫavâṣ, Beyrut 1407/1987, s. 9-137; Oliver Kahl, “Ibn al-Hanbalī’s Traktat Über die

Etymologie von Arab. Insān", Orientalia Lovaniensia Periodica, XIX, Leuven 1988, s. 197-208.

Cevat İzgi

İBNÜ'l-HANEFİYYE

(bk. MUHAMMED b. HANEFİYYE).

İBNÜ'l-HANNÂT

(ابن الحنّاط)

Ebû Abdillâh Muhammed b. Süleymân er-Ruaynî el-Kurtubî (ö. 437/1045)

Şair, edip ve tabip.

Kurtuba'da (Cordoba) doğdu. Babası Kurtuba'da buğday (hınta) ticareti yaptığı için İbnü'l-Hannât lakabıyla tanındı. Soyu, Yemen kabilelerinden Himyer'in kolu Zûruayn'e dayandığından Ruaynî nisbesiyle bilinen İbnü'l-Hannât doğuştan

görme kusurlu olduğu, tahsil hayatından sonra gözleri tamamen kapandığı için "kefîf, mekfûf, a'mâ, darîr", muhtemelen tıbbî teşhislerinde isabetli görüşler ortaya koyması sebebiyle de "basîr" lakabıyla anılır (Humeydî, s. 53). İbnü'l-Hannât iyi bir tahsil gördü. Kurtuba'nın ileri gelen ailelerinden Benî Zekvân kendisini himaye edip geçimini üstlenince tamamen ilme yöneldi. Edebiyat, şiir ve belâgatın yanı sıra tıp, astronomi, astroloji, felsefe ve mantık alanlarında derin bilgi sahibi oldu. Mantık ve felsefeye aşırı derecede ilgi duyan İbnü'l-Hannât'ın inançsız olduğu iddia edilerek baskı altında tutulması kişiliği üzerinde olumsuz etkiler bıraktığı gibi Kurtuba'dan sürülmesine veya Kurtuba'yı terketmek zorunda bırakılmasına da yol açtı. İbnü'-Hannât'ın, bir süre Kurtuba'ya hâkim olan Şiî Hammûdî sülâlesine yakınlığı neticesinde Şiîlik'le itham edilmesi yüzünden veya Kurtuba'nın Fars asıllı yeni hâkimi Ebû Hazm Cehver'den korktuğu için kaçtığı da zikredilmektedir (İbnü'l-Ebbâr, I, 123).

İbnü'l-Hannât, 407'de (1016) Kurtuba'nın yönetimini eline geçirip 413 (1022) yılına kadar şehri yöneten Şiî Hammûdî hânedanıyla yakın ilişki içinde oldu; onlar için methiyeler yazdı. Bu dönemde kaleme aldığı şiirlerde Hz. Ali yanlısı ifadelere rastlanmaktaysa da kendisi gerçek bir Şiî olarak tanınmadı. Hatta bir ara Emevî Halifesi III. Hişâm Mu'ted-Billâh tarafından kâtip olarak da tayin edildi. 413'te (1022) Hammûdîler'den Kāsım b. Hammûd ile oğlu Muhammed el-Mehdî ve torunu Kāsım el-Vâsiḳ

Kurtuba’dan Cezîretülhadrâ’ya (Algeciras) sürüldü ve bu hânedan 450 (1058) yılına kadar burada yönetimi elinde bulundurdu. İbnü’l-Hannât, 431’de (1040) kendisine yapılan baskılara dayanamayıp Kurtuba’dan kaçarak Cezîretülhadrâ’ya gitti ve Muhammed el-Mehdî’ye sığındı; onun için methiye yazdı (İbn Saîd el-Mağribî, I, 121-122). Kurtuba’yı yöneten Emevî Veziri Ebû Hazm Cehver’in 435 (1043) yılında vefatı üzerine şehre dönmek ümidiyle Cehver için mersiye kaleme aldı ve yerine geçen oğlu Ebü’l-Velîd Muhammed’in yönetimini kutlayan bir mektup gönderdi. Ancak Kurtuba’ya dönme imkânı bulamadı. Hayatının son yılında Batalyevs (Badajos) emirliğine getirilen Ebû Bekir Muhammed el-Muzaffer b. Eftas’a emirliğini kutlamak üzere, “Veşyü’l-ḳalem ve ḥalyü’l-kerem” (er-Risâletü’l-Mehrecâniyye) adıyla anılan (İbn Bessâm eş-Şenterînî, I, 443-445) edebî sanatlarla örülü uzun bir mektup gönderdi. 437 Cemâziyelâhirinde (Aralık 1045) Cezîretülhadrâ’da vefat etti. Babasının ölümüne üzülen tek oğlu da Mâleka’da (Malaga) öldü. İbnü’l-Hannât’ın tıp alanında hayli başarılı olduğu, tedavi ettiği kimseler arasında bazı hükümdar, vezir ve emîrlerin de bulunduğu söylenmektedir (a.g.e., I, 438; İbn Saîd el-Mağribî, I, 122).

Çok sayıda şiir yazan İbnü’l-Hannât’ın manzumelerinin bir divanda toplandığı kaydediliyorsa da (İbnü’l-Ebbâr, I, 122) bu eser günümüze ulaşmamıştır. Başta İbn Bessâm’ın eẕ-Ẕaḫîre’si olmak üzere biyografisine yer veren eserlerde şiir ve risâlelerinden örnekler bulunmaktadır. Zamanımıza intikal eden methiyelerinin çoğu Hammûdîler’den Ali b. Hammûd, Kāsım b. Hammûd ve Muhammed el-Mehdî ile ilgilidir (İbn Bessâm eş-Şenterînî, I, 437-453). Dönemin büyük şair ve ediplerinden olan yakın dostu İbn Şüheyd ile manzum ve mensur olarak yaptığı edebî atışmaların ve onun vefatı üzerine kaleme aldığı mersiyenin bazı parçaları da kaynaklarda yer almaktadır.

İbnü’l-Hannât’ın Eftasîler’den Ebû Bekir Muhammed el-Muzaffer, Vezir Ebû Ömer İbnü’l-Bâcî ve İbn Dürrî (a.g.e., I, 437-453; İbn Saîd el-Mağribî, I, 123) gibi yöneticilere yazdığı mektuplar Arap edebiyatında sanatlı nesrin güzel örneklerindendir. Günümüze ulaşan şiir ve risâlelerinde ortaya koyduğu ciddiyet ve vakar, İbn Bessâm’ın şaire nisbet ettiği müstehcenliği (eẕ-Ẕaḫîre, I, 438) teyit eder nitelikte görünmemektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Humeydî, Cez̠vetü'l-muḳtebis (nşr. Muhammed Tâvit et-Tâncî), Kahire 1953, s. 53-54; İbn Bessâm eş-Şenterînî, ez̠-Z̠aḫîre, I, 437-453; İbn Beşküvâl, eṣ-Ṣıla (nşr. F. Codera), Madrid 1883, s. 640; Dabbî, Buġyetü'l-mültemis, Kahire 1967, s. 77-78; İbnü'l-Kıftî, el-Muḥammedûn mine'ş-şuʿarâʾ (nşr. Riyâd Abdülhamîd Murâd), Dımaşk-Beyrut 1408/1988, s. 461-463; İbnü'l-Ebbâr, et-Tekmile, Madrid 1886, I, 122-123; İbn Saîd el-Mağribî, el-Muġrib, I, 121-124; Makkarî, Nefḥu't-ṭîb, I, 296, 483, 503; III, 263, 288, 610-611; H. Pérès, La poésie andalouse en arabe classique au XIe siècle, Paris 1953, s. 69, 86, 97, 127, 259, 282-283; Ziriklî, el-Aʿlâm, VII, 20; Ahmed Îsâ, Muʿcemü'l-eṭıbbâʾ, Beyrut 1982, s. 383-388; Ömer Ferruh, Târîḫu'l-edeb, IV, 482; Ch. Pellat, "Ibn al-Ḥannāṭ", EI² (İng.), III, 786; Âzertâş Âzernûş, "İbn Ḥannâṭ", DMBİ, III, 372-373.

Rahmi Er

İBNÜ'l-HARRÂNÎ

(bk. KUŞEYRÎ, Muhammed b. Saîd).

İBNÜ'l-HARRÂT

(ابن الخرّاط)

Ebû Muhammed Abdülhak b. Abdirrahmân b. Abdillâh el-İşbîlî (ö. 582/1186)

Hadis hâfızı ve fakih.

Rebîülevvel 514'te (Haziran 1120) İşbîliye'de (Sevilla) dünyaya geldi. 510 (1116) ve 516'da (1122) doğduğu da söylenmektedir. Ezd kabilesine mensup olduğu için Ezdî nisbesiyle de anılmış olup muhtemelen babası marangozluk yaptığından İbnü'l-Harrât lakabıyla tanındı. İlk tahsilini İşbîliye'de yaparak Ebü'l-Hasan Şüreyh b. Muhammed, İbn Berrecân diye bilinen Ebü'l-Hakem Abdüsselâm b. Abdurrahman gibi âlimlerden hadis ve diğer dinî ilimleri öğrendi. Ebü'l-Kāsım b. Asâkir'den icâzet aldı; Muhyiddin İbnü'l-Arabî'den faydalandı. Ahmed b. Abdülmelik el-Ensârî'den kitap telifi ve dinî meseleleri çözme hususlarında metot bilgisi aldı. Lemtûnoğulları Devleti'nin yıkıldığı ve pek çok ilim adamının hayatını kaybettiği iç savaş yıllarında İşbîliye'den ayrılarak Bicâye'ye (Bougie) yerleşti ve ulucamide imam-hatiplik yaptı. Beytülmakdis hatibi Ali b. Muhammed el-Meâfirî, Ebü'l-Haccâc el-Belevî, Muhammed b. Ahmed b. Gālib el-Ezdî, Ebü'l-Abbas el-Azefî gibi âlimler onun talebesi oldu. Muhyiddin İbnü'l-Arabî, Ebû Ali Hasan b. Muhammed el-Ensârî kendisinden icâzet aldılar. Sûfîliğiyle de tanınan İbnü'l-Harrât'ın Medyeniyye tarikatının kurucusu Ebû Medyen ve diğer sûfîlerle dostluk kurup tarikata intisap ettiği belirtilmektedir.

581'de (1185) Murâbıt Devleti ileri gelenlerinden İbn Gāniye, Abbâsî Halifesi Ebü'l-Abbas Ahmed en-Nâsır adına halktan biat aldığı sırada İbnü'l-Harrât'ı kadılık makamına getirmişti. Bir müddet sonra idareyi ele geçiren Muvahhid Hükümdarı Ebû Yûsuf el-Mansûr, İbnü'l-Harrât'ın önceki idareyle iş birliği içinde olduğunu düşünerek öldürülmesini istemişse de İbnü'l-Harrât Rebîülâhir 582'de (Temmuz 1186) Bicâye'de vefat etti. 580 (1184) ve 581'de (1185) öldüğü de söylenmekte, ancak

Gubrînî mezar taşında ölüm tarihi olarak 582 yazıldığını kaydetmektedir (ʿUnvânü'd-dirâye, s. 44).

Hadis hâfızı, Mâlikî fakihi, edebiyatçı ve şair olan İbnü'l-Harrât yoğun siyasî hadiselerin ve kargaşanın hâkim olduğu bir dönemde yaşamasına rağmen ilelü'l-hadîs, ensâb, lugat, şiir ve zühd konularında

pek çok eser kaleme almış, şiirlerinde zühd ve takvâyı işlemiş, kanaatkâr, iyilik sever ve güzel huylu bir kişi olarak tanınmıştır. Döneminde mehdîlik iddiasıyla ortaya çıkan İbn Tûmert'e karşı koymuş, ileri gelen Muvahhidler'in onun bu konudaki desteğini alma çabaları sonuç vermemiştir.

Eserleri. 1. el-Aḥkâmü'l-kübrâ fi'l-ḥadîs̱. Belli başlı hadis kitaplarından derlenen ahkâma dair hadislerin senedleriyle birlikte kaydedildiği beş veya altı cilt hacminde bir eser olup bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Reîsülküttâb Mustafa Efendi, nr. 518) bulunmaktadır (ayrıca bk. Brockelmann, GAL, I, 458). Esere İbn Bezîze Şerḥu'l-Aḥkâmi'l-kübrâ adıyla bir şerh, İbnü'l-Kattân ve İbnü'l-Mevvâk zeyil ve tekmile yazmış, İbn Abdülmelik de el-Cemʿ beyne kitâbeyi İbni'l-Ḳaṭṭân ve İbni'l-Mevvâḳ ʿalâ Kitâbi'l-Aḥkâm li-ʿAbdilḥaḳ b. el-H̱arrât adıyla bu iki eseri bir araya getirmiştir. 2. el-Aḥkâmü'l-vüsṭâ min ḥadîs̱i'n-nebî ṣallallāhü ʿaleyhi ve sellem. el-Aḥkâmü'l-kübrâ'nın muhtasarı olup senedler hazfedilmiş, hadisler fıkıh bablarına göre düzenlenmiştir. Fas Karaviyyîn Kütüphanesi'nde (nr. 219/40) ve Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye'de (Hadis, nr. 291) nüshaları bulunan eseri Hamdî es-Selefî ve Subhî es-Sâmerrâî Zâhiriyye nüshasına dayanarak yayımlamıştır (I-IV, Riyad 1416/1995). İbnü'l-Kattân el-Mağribî Beyânü'l-vehm ve'l-îhâmi'l-vâkıʿayn fî Kitâbi'l-Aḥkam (bk. bibl.) adlı eserinde el-Aḥkâmü'l-vüsṭâ'yı eleştirmiş, Zehebî'nin isabetli bulmadığı bu eleştirileri reddetmek üzere kaleme aldığı risâle Kitâbü'l-Aḥkâmi'l-vüsṭâ'nın baş tarafında (I, 5-46) Naḳdü'l-imâm ez̠-Z̠ehebî li-beyâni'l-vehm ve'l-îhâm adıyla, ayrıca Fârûk Hammâde tarafından neşredilmiştir (Dârülbeyzâ 1408). 3. el-Aḥkâmü'ş-şerʿiyyetü'ṣ-ṣuġrâ eṣ-ṣaḥîḥa (el-Aḥkâmü'ṣ-ṣuġrâ) (nşr. Ümmü Muhammed bint Ahmed, I-II, Kahire-Cidde 1413). Eser üzerine bazı şerh ve ta'likler yazılmış olup bunlardan Ebû Muhammed Abdülazîz b. İbrâhim el-Kureşî b. Bezîze ve Sadreddin Muhammed b. Ömer b. Mirhal el-Mısrî'nin çalışmaları

zikredilebilir. Ebû Abdurrahman b. Akīl ez-Zâhirî her üç eseri şerhetmiş olup (Riyad 1983) bu kitabın Kuzey Afrika medreselerinde ve özellikle Sebte'de (Ceuta) ders kitabı olarak okutulduğu belirtilmektedir. 4. Kitâbü't-Teheccüd (eṣ-Ṣalât ve't-teheccüd). Temizlik konuları ile, farz ve nâfile namazlar ve bu namazları kılmanın faziletlerinin ele alındığı eser eṣ-Ṣalât ve't-teheccüd adıyla Âdil Ebü'l-Meâtî (Mansûre 1413/1992), Kitâbü't-Teheccüd adıyla Müs'ad Abdülhamîd es-Sa'denî ve Ebû Abdullah Muhammed b. Hasan b. İsmâil (Beyrut 1415/1994) tarafından yayımlanmıştır. 5. Kitâbü'l-ʿÂḳıbe (ev el-Mevt ve'l-ḥaşr ve'n-nüşûr). Eseri Ubeydullah Ebû Abdurrahman el-Mısrî el-Eserî (Tanta 1410/1990) ve Ebû Abdullah Muhammed Hasan İsmâil (Beyrut 1995) yayımlamıştır. 6. Kitâbü Temcîdi'llâhi teʿâlâ ve taʿẓîmihî (et-Temcîd) (Tanta 1413/1993). 7. Kitâbü İḫtiṣâri İḳtibâsi'l-envâr (İḫtiṣârü'r-Rüşâtî, Muḫtaṣaru Kitâbi'r-Rüşâṭî fi'l-ensâb mine'l-ḳabâʾil ve'l-bilâd). Aslı ile birlikte Emilio Molina López - Jacinto Bosch Vilá tarafından el-Endelüs fî İḳtibâsi'l-envâr ve fi'ḫtiṣâri İḳtibâsi'l-envâr adıyla neşredilmiştir (Madrid 1990). 8. el-Cemʿ beyne'ṣ-Ṣaḥîḥayn (Cemʿu Ṣaḥîḥayn). Bu çalışmada, Buhârî ile Müslim'in el-Camiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'lerindeki hadisler senedsiz olarak ve Ṣaḥîḥ-i Müslim'in tertibine uygun şekilde bir araya getirilmiş olup eserin yazma nüshaları Topkapı Sarayı Müzesi (III. Ahmed, nr. 300), Nuruosmaniye (nr. 769, 770) ve Süleymaniye (Lâleli, nr. 395; Hasan Hüsnü Paşa, nr. 172) kütüphanelerinde kayıtlıdır (ayrıca bk. Brockelmann, GAL, I, 458). 9. el-Muḫtaṣar (Muḫtaṣarü'ṣ-ṣıḥâḥ). Ṣaḥîḥ-i Buḫârî'nin muhtasarıdır (Brockelmann, GAL Suppl., I, 263; Sezgin, I, 126). 10. Telḳīnü'l-velîdi'ṣ-ṣaġīr (Telḳīnü'l-mübtedî). Hadise dair bu risâlenin Titvân'da yayımlandığı belirtilmektedir (eṣ-Ṣalât ve't-teheccüd, neşredenin girişi, s. 15). 11. el-Câmiʿu'l-kebîr fi'l-ḥadîs̱. Kütüb-i Sitte, Müsnedü Bezzâr ve diğer hadis kaynaklarından derlenen sahih ve sahih olmayan hadisleri ihtiva ettiği ve yaklaşık yirmi cilt hacminde olduğu kaydedilmektedir. 12. el-Ḥâvî fi'l-luġa. Ebû Ubeyd Ahmed b. Muhammed el-Herevî'nin Kitâbü'l-Ġarîbeyn'ine benzediği ve on sekiz veya yirmi beş cilt olduğu belirtilmektedir (Gubrînî, s. 43).

İbnü'l-Harrât'ın kaynaklarda adı geçen diğer bazı eserleri de şunlardır: el-Muʿtel mine'l-ḥadîs̱ (yaklaşık altı cilt), el-Vâʿî fî ḥadîs̱i ʿAlî raḍıyallāhü ʿanh, Ġarîbü'l-Ḳurʾân ve'l-ḥadîs̱, el-Mürşid, ez-Zühd, Dîvânü Şiʿr, Muḫtaṣaru Kitâbi'l-Kifâye li'l-Ḫaṭîb el-Baġdâdî, el-Behce, et-Tevbe,

Tehẕîbü'l-Meṭâlib, er-Reḳāʾiḳ, Fażlü'l-ḥac ve'z-ziyâre, el-Enîs fi'l-ems̱âl ve'l-mevâʿiẓ ve'l-ḥikem min kelâmi'n-nebî ṣallallāhü ʿaleyhi ve sellem ve'ṣ-ṣâliḥîn, Muʿcizâtü'r-Resûl ṣallallāhü ʿaleyhi ve sellem.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Harrât, Kitâbü'l-Aḥkâmi'l-vüsṭâ min ḥadîs̱i'n-nebî ṣallallāhü ʿaleyhi ve sellem (nşr. Hamdî es-Selefî - Subhî es-Sâmerrâî), Riyad 1416/1995, I, 5-46; ayrıca bk. neşredenin girişi, I, 52-64; a.mlf., eṣ-Ṣalât ve't-teheccüd (nşr. Âdil Ebü'l-Me'âtî), Mansûre 1413/1992, neşredenin girişi, s. 9-16; Dabbî, Buġyetü'l-mültemis, II, 508; Abdülvâhid el-Merrâküşî, el-Muʿcib fî telḫîṣi aḫbâri'l-Maġrib (nşr. M. Saîd el-Uryân), Kahire 1368/1949, s. 348; İbnü'l-Kattân el-Mağribî, Beyânü'l-vehm ve'l-îhâmi'l-vâḳıʿayn fî Kitâbi'l-Aḥkâm (nşr. Hüseyin Âyt Saîd), Riyad 1418/1997, neşredenin girişi, I, 171-237; İbnü'l-Ebbâr, et-Tekmile (nşr. F. Codera), Madrid 1887-89, II, 249-250; Nevevî, Tehẕîb, I, 292-293; Gubrînî, ʿUnvânü'd-dirâye (nşr. Âdil Nüveyhiz), Beyrut 1969, s. 43-44; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XXI, 198-202; a.mlf., Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, IV, 1350-1352; Vâdîâşî, Bernâmec (nşr. Muhammed Mahfûz), Beyrut 1400/1980, s. 209; Kütübî, Fevâtü'l-Vefeyât, II, 256-257; İbn Ferhûn, ed-Dîbâcü'l-müẕheb, II, 59-61; İbn Kunfüz, el-Vefeyât (nşr. Âdil Nüveyhiz), Beyrut 1971, s. 293 ve 3 nolu dipnot; İbnü'l-Kādî, Ceẕvetü'l-iḳtibâs, Rabat 1973-74, II, 469; Makkarî, Nefḥu'ṭ-ṭîb, III, 180; IV, 315; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 19, 20, 481, 483, 599, 911; II, 1437, 1996; el-Ḥulelü's-sündüsiyye, I, 546-547; Mahlûf, Şeceretü'n-nûr, s. 155-156; Brockelmann, GAL, I, 457-458; Suppl., I, 263-634; Sezgin, GAS, I, 126, 132, 142; Hacvî, el-Fikrü's-sâmî, II, 226-227; M. el-Âbid el-Fâsî, Fihrisü maḫṭûṭâti Ḫizâneti'l-Ḳaraviyyîn, Dârülbeyzâ 1399/1979, I, 234-236; Abdülhâdî Ahmed el-Hüseysin, Meẓâhirü'n-nehḍati'l-ḥadîs̱iyye fî ʿahdi Yaʿḳūbe'l-Manṣûri'l-Muvaḥḥidî, Tıtvân 1403/1983, II, 70-81; Kettânî, er-Risâletü'l-müstetrafe (Özbek), s. 47, 173, 178, 179, 180, 376, 381; Emilio Molina López, "el-Kitāb Iḫtiṣār Iqtibās al-Anwār de Ibn al-Ḫarrāṭ", Quaderni di Studi Arabi, sy. 5-6, Venezia 1987-88, s. 541-560; Muhammed Ali Hâirî-i Hürremâbâdî, "İbn Ḫarrâṭ", DMBİ, III, 408-409.

Ali Osman Koçkuzu

İBNÜ’l-HASAN en-NÜBÂHÎ

(bk. NÜBÂHÎ).

İBNÜ’l-HASÎB

(ابن الخصيب)

Ebû Bekr el-Hasen b. el-Hasîb el-Müneccim el-Fârisî (ö. 252/866’dan sonra)

Astrometeoroloji yorumcusu ve astrolog.

Hayatı hakkında İran asıllı olduğu ve uzun süre Kûfe’de yaşadığı dışında bilgi yoktur. İbn Tâvûs, diğer biyografi yazarlarından farklı biçimde onun künyesini Ebü’l-Hüseyin İbn Ebü’l-Hasîb, nisbesini de Kummî şeklinde vermektedir (Ferecü’l-mehmûm, s. 129). Batı’da Alkasin Filius Alkasit, daha yaygın bir kullanımla Albubather veya Alkasan adlarıyla ve

Latince “auctor astronomiae perspicuus” (astronominin tartışılmaz üstadı) unvanıyla tanınmıştır. Kaynaklar ölüm tarihiyle ilgili herhangi bir bilgi vermemekte, sadece Bağdatlı İsmâil Paşa onun 190’da (806) vefat ettiğini yazmaktadır (Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 265). Fakat bizzat İbnü’l-Hasîb, Kârimihter adlı eserinin “Kitâbü’l-Mevâlid” bölümünde müneccim Ebü’l-Anbes es-Saymerî’nin 230 (844) yılında ziyaretine geldiğini ve kendisiyle yıldızlarla ilgili bir mesele hakkında görüştüğünü bildirmekte (vr. 60a), yine aynı eserde muhtemelen 252’de (866) ölen Ya‘kūb b. İshak el-Kindî’den de “merhum” diye sözetmektedir (vr. 88b). Bu ifadeler, onun III. (IX.) yüzyılın ikinci yarısında hayatta olduğunu ortaya koymaktadır.

İbnü’l-Hasîb, kuramsal astronomi ve meteorolojiyle ilgilenerek yıldızlarla gezegenlerin konumu ve yeryüzünde meydana gelen olaylara etkileri gibi hususlarda akıl ve bilim dışı yorumlara girdi ve daha çok kehanet konusuyla uğraşıp geleceğe yönelik pek çok iddiada bulundu. Fakat İbnü’l-Kıftî onun müneccimliğini eleştirmiş ve kehanetlerinin doğru çıkmadığını söylemiştir (İḫbârü’l-ʿulemâʾ, s. 114). Bununla birlikte İbnü’l-Hasîb, astroloji konusunda farklı kültür ve medeniyetler üzerinde çok etkili olmuş, yazdıkları Hermetik literatürün önemli bir parçası haline gelmiştir.

Eserleri. 1. el-Kârimihter (Kâr-ı Mihter). Astronomi, meteoroloji ve astrolojiyle ilgili ansiklopedik bir çalışmadır. İbnü'n-Nedîm eserin "Kitâbü'l-Medḫal ilâ ʿilmi'l-heyʾe, Kitâbü Taḥvîli sini'l-ʿâlem, Kitâbü'l-Mevâlid" ve "Kitâbü Taḥvîli sini'l-mevâlid" bölümlerinden oluştuğunu belirtmekte, İbnü'l-Kıftî ve Bağdatlı İsmâil Paşa gibi bazı müellifler ise bunların el-Kârimihter'den ayrı birer kitap olduğunu kabul etmektedirler. Eserin günümüze ulaşan bölümleri astrolojiyle ilgili "Kitâbü'l-Mevâlid" ile "Kitâbü Taḥvîli sini'l-mevâlid" adlı kısımlarıdır. Mevcut metinler içerisinde güneşin burçlara girmesi, rüzgârların hareket ve şiddetleri, hava sıcaklıklarının değişimi, bulutların teşekkülü ve yağışlar gibi astronomi ve meteoroloji konuları yer almakla birlikte eserin büyük bir bölümü yıldız ve gezegenlerin konumları ile yeryüzünde meydana gelen olaylar arasındaki ilişkiye ayrılmıştır. Bu çerçevede eser insanın doğumu, cinsiyeti, karakteri ve mizacı, ilmî ve fikrî yönelimi, inancı, meslekî başarısı, evliliği, başına gelecek iyilikler ve kötülükler, çocuklarının sayısı, durumları ve nasıl bir şekilde öleceği gibi pek çok hususu burçlar ve yıldızlarla ilişkilendirmekte ve bütün bu olaylardaki belirleyici etkinin onlara ait olduğunu ifade etmektedir. Kitap aynı zamanda toplumları ilgilendiren iyilik, kötülük, kıtlık, hastalık ve hatta kötü yönetim ve yöneticilerin ortaya çıkması gibi olaylarda da bu etkinin sebeplerini ve sonuçlarını etraflı bir biçimde açıklamaktadır. İbnü'l-Hasîb'in faydalandığı kaynaklar arasında Hermetik külliyat ve Dorotheos, Batlamyus, Valens, Perser Andarzagar, Ebü'l-Anbes es-Saymerî, Hasan b. Sehl ve Kindî gibi müellifler zikredilebilir. Gerek İslâm dünyasında gerekse Batı'da çok etkili olan eserin günümüze ulaşan her iki bölümünün de çeşitli yazma nüshaları mevcuttur. Süleymaniye Kütüphanesi'nde ikisi bir arada (Hamidiye, nr. 856) ve eksik parçalar halinde (Fâtih, nr. 5411/2, 5411/7) bulunurken Dublin'de yine iki bölüm birlikte (Chester Beatty Library, nr. 5399) ve Escurial Library'de (nr. 940, 978) sadece Kitâbü'l-Mevâlid, el-Muḳnî fi'l-mevâlid adıyla yer almaktadır. Kitâbü'l-Mevâlid, Canonicus Salio (Salomon) tarafından Padua'da XIII. yüzyılın başlarında Latince'ye tercüme edilerek De nativitatibus ve Liber genethliacus sive de nativitatibus (Sarton, I, 603) adlarıyla birkaç defa basılmış (Venedik 1492, 1493, 1501; Nürnberg 1540), ayrıca İshak Ebü'l-Hayr tarafından 1498'de İbrânîce'ye çevrilmiştir. Kitâbü Taḥvîli sini'l-mevâlid'i ise yahudi âlimi Tivolili Plato Latince'ye çevirmiş (Sezgin, VII, 123), daha sonra da eseri Saksonya saray kütüphanecisi Johannes Milius şerhetmiştir (EI² [İng.], III, 835). 2. Kitâbü Aḥkâmi'n-nücûm. Astroloji ve

astrometeorolojiyle ilgili konuları belirli bir bölümlemeye gitmeden ele alan bir çalışma olup bir nüshası Tahran'da Kitâbhâne-i Millî-i Melik'te bulunmaktadır (nr. 3502). Fuat Sezgin bu kitabın, Necmeddin Eyyûb el-Hâsib'in Kitâbü İẓhâri mâ kâne müstaḫfiyen fî aḥkâmi'n-nücûm (et-Tuḥfetü'ş-şûhiyye) adlı eserinde atıfta bulunduğu el-Câmiʿu'l-kebîr fi'l-aḥkâm ile aynı eser olabileceği ihtimali üzerinde durmaktadır (GAS, VII, 124).

İbnü'l-Kıftî ve Bağdatlı İsmâil Paşa, İbnü'l-Hasîb'e ayrıca Yahyâ b. Hâlid el-Bermekî için hazırlanmış Kitâbü'l-Mens̱ûr ile Kitâbü Ḳaḍîbü'ẕ-ẕeheb ve Kitâbü'n-Nüket adlı eserleri de izâfe ederler; halbuki İbnü'n-Nedîm bunların Yahyâ b. Gālib el-Hayyât'a ait olduğunu söylemektedir. Öyle görünüyor ki el-Fihrist'te İbnü'l-Hasîb ile Hayyât'ın arka arkaya zikredilmesi, İbnü'l-Kıftî'nin İbnü'n-Nedîm'den faydalanırken hata yapmasına ve bu iki şahısla ilgili bilgileri birbirine karıştırmasına yol açmıştır. Ayrıca İbnü'l-Hasîb'in Bermekîler'in muhitinde gösterilmesi de (EI² [İng.], III, 835) Yahyâ b. Hâlid el-Bermekî'ye sunulduğu belirtilen

Kitâbü'l-Mens̱ûr'un İbnü'l-Hasîb'in eserleri arasında sayılmasından kaynaklanmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Hasîb, Kitâbü'l-Mevâlid, Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 856, vr. 60a, 88b; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 335; İbnü'l-Kıftî, İḫbârü'l-ʿulemâʾ, s. 114; İbn Tâvûs, Ferecü'l-mehmûm (nşr. Muhammed Kâzım), Kum, ts. (Dârü'z-zehâir), s. 129; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 34; Suter, Die Mathematiker, s. 32-33; Brockelmann, GAL, I, 250; Suppl., I, 394; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 265; Sarton, Introduction, I, 603; A. J. Arberry, The Chester Beatty Library, A Handlist of the Arabic Manuscripts, Dublin 1964, VII, 119; M. Ullmann, Die Natur und Geheimwissenschaften im Islam, Leiden 1972, s. 308-309; Sezgin, GAS, VII, 122-124; J.-C. Vadet, "Ibn al-K͟haṣīb", EI² (İng.), III, 835; Ali Ekber Diyânet, "İbn Ḫaṣîb", DMBİ, III, 422.

Ömer Mahir Alper

İBNÜ’l-HAŞŞÂB

(ابن الخشّاب)

Ebû Muhammed Abdullāh b. Ahmed b. Ahmed b. Ahmed el-Haşşâb el-Bağdâdî (ö. 567/1172)

Şerh ve reddiyeleriyle tanınan dil ve edebiyat âlimi.

Muhtemelen 492’de (1099) Bağdat’ta dünyaya geldi. İbn Hallikân onun daha önce doğmuş olabileceğini söyler (Vefeyât, III, 103-104). Ahşap işiyle uğraşan büyük dedesinin lakabına izâfeten İbnü’l-Haşşâb künyesiyle tanınır. Başta nahiv ve lugat olmak üzere edebiyat, hadis, tefsir, en-sâb, ferâiz, matematik, felsefe, mantık gibi ilimlerle ilgilenen İbnü’l-Haşşâb, İbnü’l-Cevâlîkī, İbnü’ş-Şecerî, Ali b. Ebû Zeyd el-Fasîhî, Hasan b. Ali el-Muhavvelî, Ebû Bekir el-Kattân, İbnü’d-Debbâs gibi hocalardan dil ve edebiyat, Ebû Bekir el-Ensârî’den ferâiz, Ebû Bekir el-Mezrefî’den matematik, Ebü’l-Kāsım (Muhammed b. Yûsuf) es-Semerkandî’den kıraat dersleri aldı. Ebü’l-Ganâim en-Nersî, Ebü’l-Kāsım b. Husayn, Ebü’l-İz b. Kâdiş, Ali er-Rabaî, Ebû Zekeriyyâ İbn Mende, Ebû Abdullah el-Bâri‘, İbn Ebû Ya‘lâ, Ebû Gālib el-Bennâ, Hibetullah b. Husayn ve Ebû Şücâ‘ el-Bistâmî’den hadis dinledi. Nahivde zamanının en büyük âlimi olarak kabul edilen İbnü’l-Haşşâb 3 Ramazan 567 (29 Nisan 1172) tarihinde Bağdat’ta vefat etti.

Ders vererek geçimini sağlayan İbnü’l-Haşşâb nahiv, lugat ve edebiyata dair bazı önemli eserlere şerh ve reddiyeler yazmıştır. İmâdüddin el-İsfahânî, Ebû Bedr el-İskâfî, Ebü’l-Hasan Ali b. Antere b. Sâbit, Ebû Gālib İbn Meymûn, Muvaffakuddin İbn Kudâme ve Cemmâîlî gibi öğrenciler yetiştirmiş, Abdülkerîm b. Muhammed es-Sem‘ânî, Ebû Muhammed İbnü’l-Ahdar, Ebû Ahmed İbn Sükeyne ve diğer bazı kişiler kendisinden hadis rivayet etmişlerdir. Son derece zeki, mütevazi, hazırcevap ve şakadan hoşlanan bir kişiliğe sahip olan İbnü’l-Haşşâb’ın özel hayatında dağınık olduğu nakledilmektedir. Eserlerinin birçoğunu tamamlayamamış olmasında bu düzensiz hayatının etkisi görülür. Satranç oynamayı sevdiği,

bulduğu her kitabı alıp okuduğu, ölen her âlimin kitaplarını satın aldığı, böylece çeşitli ilimlerin kaynak eserlerine vâkıf olduğu kaydedilir.

Eserleri. 1. el-Mürtecel fî şerḥi'l-Cümel. Abdülkāhir el-Cürcânî'nin nahve dair eserinin şerhidir. Müellif, mukaddimesinde eseri bir yolculuk esnasında yazdığı için ona bu adı verdiğini ifade etmektedir. Kitâbü'l-Cümel üzerine yazılan ilk şerh olan kitapta bazı konular şerhedilmeden bırakılmıştır. Müellif bu eserde çok düşkün olduğu sebep izahlarına (ta'lîl) ağırlık vermiştir (nşr. Ali Haydar, Dımaşk 1392/1972). 2. el-İstidrâkât (el-İʿtirâżât) ʿalâ Maḳāmâti'l-Ḥarîrî. Lugat âlimi İbn Berrî, İbnü'l-Haşşâb'ın reddiyesine cevap vermek üzere el-İntiṣâr li'l-Ḥarîrî (el-Lübâb fi'r-red ʿalâ İbni'l-Ḫaşşâb, eẕ-Ẕeb ʿani'l-Ḥarîrî) adıyla bir eser kaleme almış, Abdüllatîf el-Bağdâdî de bu iki reddiyeyi uzlaştırmak üzere el-İn(ti)ṣâf beyne İbn Berrî ve İbni'l-Ḫaşşâb fî kelâmihimâ ʿale'l-Maḳāmât adlı eserini yazmıştır. İbnü'l-Haşşâb ve İbn Berrî'nin reddiyeleri birleştirilerek İstidrâkâtü (iʿtirâżâtü) İbni'l-Ḫaşşâb ʿalâ Maḳāmâti'l-Ḥarîrî ve İntiṣâru İbn Berrî adıyla birkaç defa basılmış (Mustafa Muhammed'in tashihiyle el-Maḳāmât ekinde, Kahire 1326; Kahire 1343; İstanbul 1328; el-Maḳāmât'ın zeyli olarak Kahire 1329) ve Şerḥu Maḳāmâti Ḥarîrî içinde de yayımlanmıştır (Beyrut 1388/1968). 3. Lümʿa fi'l-kelâm ʿalâ lafẓati "âmîn" el-müstaʿmele fi'd-duʿâʾi ve ḥükmihâ fi'l-ʿArabiyye. "Âmin" kelimesinin anlamı, iştikakı ve i'rabına dairdir (Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 1393, vr. 46-50). 4. Mesâʾil fi'n-naḥv. Vav çeşitleri, "leyse" meselesi, fıkıh ve nahvi ilgilendiren bir mesele ile bazı beyitlerin şerhi gibi konuları içerir (Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 1393, vr. 64-68). 5. Ḳaṣîde fî ʿilmi'l-ʿArabiyye (Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 1458, vr. 190-193). 6. el-Ḳaṣîdetü'l-bedîʿiyyetü'l-câmiʿa li-şetâti'l-feżâʾil ve'r-rumûzi'l-ʿilmiyye. Kemâleddin İbnü'l-Enbârî'ye ithaf edilen didaktik kaside kompozisyon usulü, belâgat, nahiv, garîb lugatlar, aruz, kafiye, Kur'an, fıkıh, siyer ve ahbâra dairdir (DMBİ, III, 422). 7. Tevârîḫu mîlâdi'l-eʾimme ve vefeyâtihim (Tevârîḫu mevâlîd ve vefeyâti ehli'l-beyt) (a.g.e., a.y.). 8. Fi's-Siyer ve aḫbâri'l-evâʾil (Brockelmann, GAL Suppl., I, 494).

İbnü'l-Haşşâb'ın kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: Şerḥu'l-Lümaʿ (İbn Cinnî'nin nahve dair eserinin şerhidir); Şerḥu Muḳaddimeti İbn Hübeyre (nahiv âlimi Vezir Ebü'l-Muzaffer İbn Hübeyre'nin nahve dair el-Muḳteṣıd adlı muhtasarının dört cilt hacmindeki şerhidir); er-Red ʿalâ

Şerḥi'l-Cümel (Zeccâcî'nin el-Cümelü'l-kübrâ'sının İbn Bâbeşâz şerhine reddiye olup Hâdiyetü'l-hâdiye adıyla da anılır); Ḥâşiye ʿalâ Dürreti'l-ġavvâṣ fî evhâmi'l-ḫavâṣ (Harîrî'nin eserine hâşiyedir); er-Red ʿalâ Tehẕîbi Iṣlâḥi'l-manṭıḳ (İbnü's-Sikkît'in lugata dair eserine Hatîb et-Tebrîzî'nin yazdığı tehzibe reddiyedir); er-Red ʿalâ Emâlî (mecâlisi) İbni'ş-Şecerî (İbnü'ş-Şecerî, İbnü'l-Haşşâb'ın itirazlarına el-İntişâr adıyla kaleme aldığı bir risâlesiyle cevap vermiştir); el-Lâmiʿ fi'n-naḥv, Naḳdü'ş-şiʿr, Fî Esʾile teteʿallaḳ bi-resmi'l-kitâbe, Esʾile fi'l-belâġa ve ġarîbi'l-luġa, Fi'l-Ḳarîż mine'l-hicâʾ ve'l-medḥ, Fî ʿulûmi'l-ḳavâʿidi'l-luġati'l-ʿArabiyye, Fî ʿilmeyi'l-ʿarûż ve'l-ḳavâfî, Fi'l-Ḳurʾân ve taḳsîmihâ ilâ eczâʾ ve aḥzâb ve er-bâʿ ve aʿşâr ve fi'l-ḳırâʾât ve'l-ḫilâf fîmen revâhâ, ed-Dürrü'n-naẓîm fî feżâʾili'l-Ḳurʾâni'l-ʿaẓîm, Fî Mesâʾil fıḳhiyye, Fi'n-Nübüvvât ve mâ yeteʿallaḳ bihâ.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam, X, 238-239; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, XII, 47-52; İbnü'l-Kıftî, İnbâhü'r-ruvât, II, 99-103; İbn Hallikân, Vefeyât, III, 102-104; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XX, 523-526; a.mlf., el-ʿİber, IV, 196-197; Ahmed b. Aybek ed-Dimyâtî, el-Müstefâd min Ẕeyli Târîḫi Baġdâd (nşr. M. Mevlûd Halef), Beyrut 1406/1986, s. 257-259; İbn Fazlullah el-Ömerî, Mesâlik, VII, 95-100; Kütübî, Fevâtü'l-Vefeyât, II, 156; Safedî, el-Vâfî, XVII, 14-16; Yâfiî, Mirʾâtü'l-cenân, III, 381-382; Süyûtî, Buġyetü'l-vuʿât, II, 29-31; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 108, 602, 604, 741; II, 1536, 1563, 1789, 1791, 1795, 1805, 1894, 1973; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, IV, 220-222; Brockelmann, GAL, I, 288; Suppl., I, 493-494; Ziriklî, el-Aʿlâm, IV, 191; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, VI, 20; Abdülvehhâb İbrâhim Ebû Süleyman, Kitâbetü'l-baḥs̱i'l-ʿilmî, Cidde 1403/1983, s. 504-505; Nüveyhiz, Muʿcemü'l-müfessirîn, I, 303-304; H. Fleisch, "Ibn al-K̲h̲as̲h̲s̲h̲āb", EI² (İng.), III, 834-835; Muhammed Fazlî, "İbn Ḫaşşâb", DMBİ, III, 419-422.

İsmail Durmuş

İBNÜ’l-HATÎB, Lisânüddin

(لسان الدين ابن الخطيب)

Ebû Abdillâh Zü’l-vizâreteyn Lisânüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Saîd es-Selmânî el-Endelüsî (ö. 776/1374-75)

Nasrî veziri, tarihçi ve edip.

25 Receb 713’te (15 Kasım 1313) Levşe’de (Loja) doğdu. Endülüs’ün fethinden sonra Suriye’den Endülüs’e göç eden Yemen asıllı soylu bir aileye mensuptur. Kurtuba’ya (Cordoba), ardından Tuleytula’ya (Toledo) yerleşen ataları, hıristiyan saldırıları şehri tehdit etmeye başlayınca Levşe’ye göç etmek zorunda kaldı. Benü’l-Vezîr diye tanınan aile, İbnü’l-Hatîb’in büyük dedelerinden Saîd’in hatiplik görevinden dolayı Beni’l-Hatîb olarak anılmaya başlandı. Nasrî Sultanı Ebü’l-Haccâc I. Yûsuf’un veziri Ebü’l-Hasan Ali İbnü’l-Ceyyâb’ın hizmetinde Dîvân-ı İnşâ’da çalışan babası Abdullah devrin önde gelen âlimlerindendi.

İbnü’l-Hatîb, babasının görevi sebebiyle bulunduğu Gırnata’da (Granada) Ebû Abdullah Muhammed İbnü’l-Fahhâr, Ebü’l-Kāsım İbn Cüzey, Muhammed b. Muhammed el-Makkarî, Vezir İbnü’l-Ceyyâb ve Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Hüzeyl gibi âlimlerin derslerine devam etti. Babasıyla ağabeyinin Tarif Seferi’nde (741/1340) ölmelerinden sonra İbnü’l-Ceyyâb’ın sır kâtibi oldu. İbnü’l-Ceyyâb 749’da (1349) veba salgınında ölünce vezirlik, Dîvân-ı İnşâ reisliği ve sır kâtipliği görevlerini uhdesine aldı. İbnü’l-Hatîb, 755’te (1354) Sultan Ebü’l-Haccâc I. Yûsuf’un öldürülmesinden sonra tahta çıkan oğlu Ganî-Billâh V. Muhammed döneminde de görevinde kalmayı başardı. Aynı yıl Kastilya Krallığı’na karşı iş birliği imkânları aramak üzere Merînî Sultanı Ebû İnân el-Merînî’ye elçi olarak gönderildi. 760’ta (1359) Ebü’l-Velîd II. İsmâil yönetimi ele geçirdi. Devrik sultan Ganî-Billâh da Vâdîâş’a (Guadix) kaçmak zorunda kaldı. Bu sırada İbnü’l-Hatîb hapsedildi ve mallarına el konuldu. Ancak bir süre sonra Merînî Sultanı Ebû Sâlim İbrâhim’in kâtibi İbn Merzûk el-Hatîb’in müdahalesiyle hapisten kurtuldu ve Ganî-Billâh ile birlikte Fas’a

sığındı. Burada İbn Haldûn ile dostluk kuran İbnü'l-Hatîb, Selâ (Salé) şehrinde kaldığı iki yıl boyunca eser yazmakla meşgul oldu. Ganî-Billâh tahtını tekrar ele geçirdiğinde (20 Cemâziyelâhir 763 / 16 Nisan 1362) İbnü'l-Hatîb de Gırnata sarayındaki görevine döndü. Bir ara şeyhülguzât Osman b. Ebû Yahyâ ile mücadele etmek zorunda kaldıysa da onu bertaraf etmeyi başardı.

İbnü'l-Hatîb'in nüfuzunun artması hem sultanın hem de öğrencisi ve yardımcısı İbn Zümrek'in ve arkadaşı Kādılcemâa (Kādılkudât) Ebü'l-Hasan Ali en-Nübâhî'nin kendisine düşman olmalarına yol açtı. Sultan Ganî-Billâh'ın gazabına uğramaktan korkan İbnü'l-Hatîb, Tilimsân'a giderek Merînî Sultanı Ebû Fâris I. Abdülazîz'e sığındı (773/1371). Bu olayın ardından Vezir İbn Zümrek ve Kadı Nübâhî kitaplarındaki bazı ifadeler yüzünden onu zındıklıkla suçlayarak katline fetva verdiler. Bu hüküm Ganî-Billâh tarafından da onaylandı ve İbnü'l-Hatîb'in iadesi istendi. Ancak Merînî Devleti onu bir süre daha korumaya devam etti. Bu durum iki ülke arasındaki ilişkilerin bozulmasına sebep oldu. 776'da (1374) Ganî-Billâh'ın isteği ve Merînî sarayının nüfuzlu siması Süleyman b. Dâvûd'un tahriki sonucu Merînî Sultanı Ebü'l-Abbas I. Ahmed'in emriyle tutuklanan İbnü'l-Hatîb, İbn Zümrek'in de aralarında bulunduğu mahkeme heyeti tarafından hapsedildi. Bir müddet sonra da İbn Zümrek ve Süleyman b. Dâvûd'un adamları tarafından öldürülerek Fas'ta Bâbülmahrûk yakınlarında defnedildi.

İbnü'l-Hatîb'in vezirliği sırasında çeşitli devlet adamlarına yazdığı resmî mektuplarla dostlarına yazdığı özel mektupları tarihî ve edebî açıdan değerlidir. Resmî belgeleri kullanma imkânı da bulan müellifin tarihe dair eserlerinin en büyük özelliği Endülüs halkının yaşayışını, kültür ve âdetlerini de anlatmasıdır. Ahmed b. Muhammed el-Makkarî Nefḥu'ṭ-ṭîb adlı eserinde İbnü'l-Hatîb'e ve özellikle hocalarına geniş yer ayırmış, eserlerinin büyük kısmını iktibas etmiştir (V, 7-605; ayrıca bk. İndeks). İbn Haldûn da eserlerinde ondan övgüyle söz etmiştir.

Eserleri. 1. el-İḥâṭa fî aḫbâri (târîḫi) Ġırnâṭa. Gırnata'nın tarih, coğrafya ve topografyasına dair bilgileri ve şehirle herhangi bir bağlantısı olan önemli şahsiyetlerin biyografilerini içeren bir eserdir. Kitapta biyografileri yer alan kişilerin eserlerinden örnekler verilmiştir. Müellif, 761-769 (1359-1368)

yılları arasında yazdığı eserin sonuna kendi hayat hikâyesini de eklemiştir (IV, 438-640). İbnü'l-Hatîb el-İḥâṭa'yı yazarken İbnü'l-Kūtıyye, Feth b. Hâkān el-Kaysî, İbn Sâhibüssalât, İbn Hayyân, İbn Bessâm eş-Şenterînî, İbn Asker el-Gassânî, İbn İzârî el-Merrâküşî, İbnü'l-Ebbâr ve İbn Beşküvâl'in kitaplarını kaynak olarak kullanmıştır. Ebû Yahyâ İbn Âsım el-İḥâṭa'ya zeyil mahiyetinde er-Ravżü'l-erîz adıyla bir eser kaleme almıştır. İlk defa iki cilt olarak basılan el-İḥâṭa'yı (Kahire 1319) daha sonra Muhammed Abdullah İnân dört cilt halinde yayımlamış (Kahire 1955-1977), eserin önceki baskılarda yer almayan bazı bölümleri Abdüsselâm Şekkūr tarafından neşredilmiştir (Tıtvân 1988). 2. Nüfâżatü'l-cirâb fî ʿulâleti'l-iġtirâb. İbnü'l-Hatîb'in 761-763 (1360-1362) yıllarında sürgün olarak kaldığı Selâ şehriyle ilgili anılarını ihtiva eden eser, Fas ve Merînîler tarihi açısından önemli olup kitapta müellifin bazı devlet adamlarına ve dostlarına yazdığı mektuplara da yer vermiştir. Üç bölümden meydana gelen eserin ancak iki bölümü günümüze ulaşmış, ikinci bölümü Ahmed Muhtâr el-Abbâdî ve Abdülazîz el-Ehvânî (Kahire 1968; Dârülbeyzâ 1985), üçüncü bölümü de Saʻdiyye Fâgıyye (Dârülbeyzâ 1989) yayımlamıştır. Kitabın bazı kısımları Don Emilio García Gómez tarafından Foco de antigua luz sobre la Alhambra: desde un texto de Ibn al-Jatib en 1362 adıyla İspanyolca'ya çevrilmiştir (Madrid 1988). 3. Aʿmâlü'l-aʿlâm fîmen bûyiʿa ḳable'l-iḥtilâm min mülûki İslâm. İbnü'l-Hatîb bu eseri, İslâm dünyasında çocuk yaşta hükümdar

ilân edilen kişileri tanıtmak ve küçük yaşta hükümdar olmanın dinen meşrû olduğunu kanıtlamak amacıyla yazmaya başlamışsa da bu çerçeveyi aşarak Nasrî Sultanı Ganî-Billâh Muhammed'e kadar gelen İslâm tarihini ele almıştır. Kitap, İbnü'l-Hatîb'in Fas'taki hâmisi Merînî Sultanı Ebû Fâris I. Abdülazîz'in ölümünden sonra tahta çıkan küçük yaştaki oğlu Ebû Zeyyân Muhammed Saîd ve veziri Ebû Bekir b. Gāzî adına yazılmıştır. Üç bölümden oluşan eserin orijinal bilgiler ihtiva eden Endülüs tarihiyle ilgili bölümünü Evarista Lévi-Provençal Târîḫu İsbâniyyeti'l-İslâmiyye adıyla neşretmiştir (Rabat 1934; Beyrut 1956). Bu kısım ayrıca Wilhelm Hoenerbach tarafından bazı ilâvelerle yayımlanmış ve Almanca'ya çevrilmiştir (Zürih-Stuttgart 1970). Eserin Mağrib tarihine dair bölümünü Târîḫu'l-Maġribi'l-ʿArabî fî ʿaṣri'l-vasîṭ adıyla Ahmed Muhtâr el-Abbâdî ve Muhammed İbrâhim el-Kettânî (Dârülbeyzâ 1964), Kuzey Afrika ve Sicilya ile ilgili bölümünü kısmen Hasan Hüsnî Abdülvehhâb (Centenario

M. Amari, Palermo 1910, II, 427-482) neşretmiş, Hasan Hüsnî Abdülvehhâb'ın yayımladığı metin Rafaella Castrillo tarafından İspanyolca'ya tercüme edilmiştir (Ibn al-Jatib Kitab Aʿmal al-aʿlam-Historia medieval islámica del Norte de África y Sicilia, Madrid 1983). 4. el-Lemḥatü'l-bedriyye fi'd-devleti'n-Naṣriyye. Kuruluşundan başlayıp 765 (1364) yılına kadar Nasrîler'in tarihinden bahseden eser Muhibbüddin el-Hatîb tarafından özet olarak yayımlanmış (Kahire 1347/1928), daha sonra tekrar neşredilmiştir (Beyrut 1978, 1980). 5. Raḳmü'l-ḥulel fî naẓmi'd-düvel. 765'te (1364) tamamlanan eser, Nasrîler ve Merînîler dönemine kadar gelen manzum bir İslâm tarihidir (Tunus 1316/1898-99). Müellif daha sonra kitabına bir şerh yazmış, bu şerhi Adnân Derviş yayımlamıştır (Şerḥu Raḳmi'l-ḥulel fî naẓmi'd-düvel, Dımaşk 1990). 6. el-Ketîbetü'l-kâmine fîmen laḳıynâhü bi'l-Endelüs min şuʿarâʾi'l-miʾeti's-s̱âmine. İbnü'l-Hatîb bu eserinde çağdaşı olan mutasavvıf, kurrâ, fakih, kadı ve devlet adamlarının özelliklerini anlatmış, tamamlanmamış olan bu eseri İhsan Abbas neşretmiştir (Beyrut 1963, 1983). 7. Reyḥânetü'l-küttâb ve nücʿatü'l-müntâb. Müellifin bazı risâlelerini ve yazdığı resmî evrakı ihtiva etmektedir. Risâlelerin bir kısmı müellifin diğer eserlerinde de yer almakta olup bunların çoğu Makkarî tarafından Nefḥu'ṭ-ṭîb'da iktibas edilmiştir. Muhammed Abdullah İnân'ın yayımladığı eserdeki (I-II, Kahire 1980-1981) bazı risâleleri Mariano Gaspar Remiro İspanyolca tercümesiyle birlikte neşretmiştir (Correspondencia Diplomática entre Granada y Fez [siglo XIV], Granada 1916). Reyḥânetü'l-küttâb'da yer alan Miʿyârü'l-iḫtiyâr, Müfâḫaretü Mâleḳa ve Selâ, Ḫaṭratü'ṭ-ṭayf adlı risâleler Ahmed Muhtâr el-Abbâdî tarafından Müşâhedâtü Lisâniddîn İbni'l-Ḫaṭîb adlı eserin içinde (İskenderiye 1958, 1983), el-İşâre ilâ edebi'l-vizâre, et-Tâcü'l-muḥallâ ve Kitâbü'z-Zevâcir, Muhammed Kemâl Şebâne tarafından müstakil olarak da yayımlanmıştır (aş. bk.). 8. Miʿyârü'l-iḫtiyâr fî ẕikri'l-meʿâhid ve'd-diyâr. Gırnata, Levşe, Vâdîâş, Veşka (Huesca), Mâleka, Runde (Ronda), Meriye gibi Endülüs şehirleriyle Sebte, Tanca, Selâ, Miknâs ve Fas gibi Mağrib şehirlerinin tarih ve coğrafyasıyla demografik yapıları ve içtimaî-iktisadî durumlarından bahseden eser iki bölümden oluşmaktadır (Fas 1325). Birinci bölümü Francisco Javier Simonet (Descripción del Reino de Granada, Madrid 1860; Frankfurt 1993), ikinci bölümü de Marcus Joseph Müller (Beiträge zur Geschichte des Westlischen Araber, München 1866, s. 45-100) neşretmiştir. Kitap ayrıca Muhammed Kemâl Şebâne tarafından İspanyolca tercümesiyle birlikte yayımlanmıştır

(Fas 1397/1977). 9. Müfâḥaretü (Müfâḍaletü beyne) Mâleḳa ve Selâ. Marcus J. Müller tarafından neşredilen eseri (Beiträge zur Geschichte des Westlischen Araber, München 1866, s. 1-13) Don Emilio García Gómez İspanyolca'ya çevirmiştir ("El Parangon entre y Salé", al-Andalus, II [Madrid 1934], s. 183-196). 10. Ḫaṭratü'ṭ-ṭayf fî riḥleti'ş-şitâʾ ve'ṣ-ṣayf. İbnü'l-Hatîb, 755 (1354) yılında yazdığı bu risâlede Sultan Ebü'l-Haccâc I. Yûsuf'un maiyetinde Gırnata'nın güney bölgelerine yaptığı yolculuğu anlatmış, uğradığı yerler hakkında bilgi vermiştir (nşr. Marcus J. Müller, Beiträge zur Geschichte des Westlischen Araber, München 1866, s. 14-41). 11. el-İşâre ilâ edebi'l-vizâre (nşr. Abdülkādir Zemâme, MMLADm., XLVII [1972], s. 70-91; nşr. Muhammed Kemâl Şebâne, el-Baḥs̱ü'l-ʿilmî, XXVI [Rabat 1976], s. 93-110). 12. et-Tâcü'l-muḥallâ fî müsâceleti'l-ḳıdḥi'l-muʿallâ. VIII. (XIV.) yüzyılda Gırnata'da yaşayan meşhur şahsiyetlerin biyografilerini ihtiva eden eserin bazı kısımları Madrid Escurial Library (nr. 554 [mecmua]) ve Rabat el-Hizânetü'l-âmme'de (nr. 1102) kayıtlıdır. Kitabın "Evşâfü'n-nâs fi't-tevârîḫ ve'ş-şılât" adını taşıyan baş tarafı Reyḥânetü'l-küttâb'a da alınmış (II, 361-410), ayrıca Muhammed Kemâl Şebâne tarafından yayımlanmıştır (Muhammediye 1397/1977). 13. el-İklîlü'z-zâhir fî men faḍḍale (faṣṣale) ʿinde naẓmi't-tâc mine'l-cevâhir. et-Tâcü'l-muḥallâ'nın tekmilesi niteliğinde olup bir kısmı Madrid Escurial Library'de bulunmaktadır (nr. 554 [mecmua]). Baş tarafı Reyḫânetü'l-küttâb'a da dercedilmiştir (Kahire 1981, II, 411-429). 14. Kitâbü'z-Zevâcir ve'l-ʿiẓât. Reyḥânetü'l-küttâb'ın son kısmını oluşturan risâle (II, 430-451) M. Kemâl Şebâne tarafından Evṣâfü'n-nâs ile birlikte neşredilmiştir (Muhammediye 1397/1977). 15. Künâsetü'd-dükkân baʿde intiḳāli's-sükkân. İbnü'l-Hatîb'in Selâ şehrinde sürgünde iken yazdığı, Sultan Ebü'l-Haccâc I. Yûsuf'un Ebû İnân el-Merînî'ye gönderdiği mektuplardan oluşan eser Gırnata - Mağrib ilişkilerini aydınlatan bir belge niteliği taşımaktadır (nşr. Muhammed Kemâl Şebâne, Kahire 1968). 16. ʿAmelü (Aʿmâlü) men ṭabbe li-men ḥabbe. Merînî Sultanı Ebû Sâlim İbrâhim için yazılan eserde çeşitli hastalıkların sebepleri, teşhis ve tedavileriyle diyet hakkında bilgi verilmiştir. Eser Maria Concepcion Vazquez de Benito tarafından neşredilmiş (Salamanca 1972) ve kısmen İspanyolca'ya çevrilmiştir ("Un tratado oftalmólogico de Ibn al-Jatib", Boletin de la Asociacion de Espanola de Orientalistas, XVI [Madrid 1980], s. 209-220). 17. el-Vüṣûl li-ḥıfẓi'ṣ-ṣıḥḥa fi'l-fuṣûl. Muhammed el-Arabî el-Hattabî'nin kısmen neşrettiği risâleyi (el-ʿAḳademiyye, II [Muhammediye 1985], s. 122-158; eṭ-Ṭıb ve'l-

eṭıbbâ᾿ fi'l-Endelüsi'l-İslâmiyye, Beyrut 1988, II, 191-238) İspanyolca tercümesiyle birlikte Maria C. Vázquez de Benito yayımlamıştır (Salamanca 1984). Eserin sonunda yer alan tıp terimlerine dair bölümü Abdülalâ el-Vedgirî Müfredâtü İbni'l-Ḫaṭîb adıyla ayrıca neşretmiştir (Dârülbeyzâ 1988). 18. Muḳniʿatü's-sâ᾿il ʿani'l-marażi'l-ḥâ᾿il. 749 (1349) yılındaki veba salgınından bahseden eser Almanca tercümesiyle birlikte Marcus J. Müller tarafından yayımlanmıştır (Sitzungberichte Bayerischen Akademie des Wissenschaften, München 1863, II, 1-34). 19. el-Manẓûme (Urcûze) fi'ṭ-ṭıb. Nüshaları Leiden Universiteitsbibliothek (nr. 1366) ve Clevaland Army Medical Library'de (nr. A 85, I) mevcuttur. 20. eṣ-Ṣayyib ve'l-cehâm ve'l-mâżî ve'l-kehâm. İbnü'l-Hatîb'in divanıdır (nşr. Muhammed eş-Şerîf Kāhir, Cezayir 1973; nşr. Muhammed Miftâh, I-II,

Dârülbeyzâ 1409/1989). 21. Kitâbü's-Siḥr ve'ş-şiʿr. Kasideler antolojisi olup Manuel Continente Ferrer tarafından İspanyolca çevirisiyle birlikte yayımlanmıştır (El libro de la magia y de la poesia [Kitab al-Sihr wa-l-šʿir], Madrid 1981). 22. Ceyşü't-tevşîḥ. Endülüslü şairlerin müveşşahlarından oluşan bir antoloji olup bir bölümü Hilâl Nâcî ve Muhammed Mâzûr tarafından neşredilmiştir (Tunus 1967). Fiştâlî bu esere Mededü'l-Ceyş adıyla bir zeyil yazmıştır. 23. Ravżatü't-taʿrîf bi'l-ḥubbi'ş-şerîf. İbnü'l-Hatîb tasavvufa dair bu eserini, Sultan Ganî-Billâh'ın emriyle İbn Ebû Hacele'nin Dîvânü'ṣ-ṣabâbe'sine reddiye olarak kaleme almış, kitaptaki bazı ifadeler müellifin zındıklıkla suçlanmasına sebep olmuştur (nşr. Abdülkādir Ahmed Atâ, Kahire 1968; nşr. Muhammed el-Kettânî, I-II, Dârülbeyzâ-Beyrut 1970). 24. Kitâbü Müs̱le'ṭ-ṭarîḳa fî ẕemmi'l-ves̱îḳa. Müellif bu risâlede, evrakın özel noterlerce (müvessiḳ) para karşılığında yazılmasına ve tasdik edilmesine karşı çıkarak bu işin devlet memurları tarafından yapılması ve ücretlerinin hazineden ödenmesi gerekliliği üzerinde durmuştur. Yedi bölümden oluşan risâle Abdülhafîz Mansûr (el-Meşrıḳ, LXIII/1 [Beyrut 1969], s. 47-66; ayrıca MMMA, XII [1966], s. 110-132) ve Abdülmecîd et-Türkî (Arabica [Leiden 1969], s. 156-319; Ḳaḍâyâ s̱eḳāfiyye min târîḫi'l-ġarbi'l-İslâmî, Beyrut 1988, s. 251-387) tarafından yayımlanmıştır. İbnü'l-Hatîb'in kaynaklarda adı geçen diğer eserlerinden bazıları şunlardır: ʿÂ᾿idü'ṣ-ṣıla, Ṭarfetü'l-ʿaṣr fî târîḫi devleti benî Naṣr, Bustânü'd-düvel, İstinzâlü'l-luṭfi'l-mevcûd fî esrâri'l-vücûd (mevcûd), Risâle fî tekvîni'l-cenîn, el-Yûsufî fi'ṭ-ṭıb.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Hatîb, el-İḥâṭa (nşr. M. Abdullah İnân), Kahire 1393-98/1973-78, IV, 438-640; ayrıca bk. neşredenin girişi, I, 3-76; a.mlf., Müşâhedât (nşr. Ahmed Muhtâr el-Abbâdî), İskenderiye 1983, neşredenin girişi, s. 1-21; İbnü'l-Ahmer, Nes̱îrü ferâʾidi'l-cümân fî naẓmi fuḥûli'z-zamân (nşr. M. Rıdvân ed-Dâye), Beyrut 1967, s. 242 vd.; İbn Haldûn, et-Taʿrîf bi'bn Ḫaldûn (nşr. Muhammed b. Tâvît et-Tancî), Kahire 1951, bk. İndeks; a.mlf., el-ʿİber, VII, 332-336, 341-342; İbn Hacer, ed-Dürerü'l-kâmine, III, 469-474; Makkarî, Nefḥu'ṭ-ṭîb, V, 7-605; ayrıca bk. İndeks; a.mlf., Ezhârü'r-riyâż (nşr. Mustafa es-Sekkā v.dğr.), Kahire 1358/1939, I, 186-231; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 97, 143-144, 270, 808, 911; II, 1110, 1779, 2028; Şevkânî, el-Bedrü'ṭ-ṭâliʿ, II, 191-194; Selâvî, el-İstiḳṣâ, IV, tür.yer.; F. P. Boigues, Ensayo bio-bibliográfico sobre los historiadores y Geógrafos árabigoespañoles, Madrid 1898, s. 334-347; Brockelmann, GAL, II, 260-263; Suppl., II, 372-373; A. R. Nykl, Hispano-Arabic Poetry, Baltimore 1946, s. 363-366; Sarton, Introduction, III/2, s. 1762-1764; R. Arie, "Lisan al-Din al-Khatib: Quelques aspects de son oeuvre", Atti del Terzo Congresso di Studi Arabi e Islamici, Napoli 1967, s. 69-81; M. Abdullah İnân, Lisânüddîn İbnü'l-Ḫaṭîb: Ḥayâtühû ve türâs̱ühü'l-fikrî, Kahire 1968; M. Ullmann, Die Medizin im Islam, Leiden 1970, s. 179, 246; Anwar G. Chejne, Muslim Spain, Minneapolis 1974, s. 271-273; Hasan b. Muhammed es-Sâih, Münevveʿâtü İbni'l-Ḫaṭîb, Dârülbeyzâ 1398/1978; Abdülhâdî Bû Tâlib, Vezîrü Ġırnâṭa: Lisânüddîn İbnü'l-Ḫaṭîb, Dârülbeyzâ 1980; Ahmed Îsâ, Muʿcemü'l-eṭıbbâʾ, Beyrut 1982, s. 395-402; Abdel Magid Turki, Théologiens et juristes de l'Espagne musulmane, Paris 1982, s. 295-331; Muhammed Kürd Ali, Künûzü'l-ecdâd, Dımaşk 1404/1984, s. 328-334; Hüseyin Mûnis, Târîḫu'l-coġrâfiyye ve'l-coġrâfiyyîn fi'l-Endelüs, Kahire 1986, s. 551-595; Şevkī Dayf, el-Fen ve mez̠âhibüh, Kahire, ts. (Dârü'l-maârif), s. 333-337; Hasan el-Varaklî, Lisânüddîn İbnü'l-Ḫaṭîb fî âs̱âri'd-dârisîn, Rabat 1990; M. Abdülmün'im Hafâcî, el-Edebü'l-Endelüsî, Beyrut 1412/1992, s. 633-654; İsâm Kasabcî, Lisânüddîn İbnü'l-Ḫaṭîb: Ḥayatühû ve fikruhû ve şiʿruh, Halep 1414/1994; Ahmed Hasan Besec, Lisânüddîn İbnü'l-Ḫaṭîb: ʿAṣruhû, bîʾetühû, ḥayâtühû ve âs̱âruh, Beyrut 1414/1994; Mustafa İbrâhim Hüseyin, "Meṣâdiru Lisâniddîn b. el-Ḫaṭîb fî

kitâbihi el-İḥâṭa fî aḫbâri Ġırnâṭa”, es-Sicillü’l-ʿilmî li-nedveti’l-Endelüs (nşr. Abdullah b. Ali ez-Zeydân v.dğr.), Riyad 1417/1996, I, 331-377; Henri-Paul Joseph Renaud, “Deux ouvrages perdus d’Ibn al-Hatib identifiés dans manuscrits de Fés”, Texts and Studies on Islamic Medicine (ed. Fuat Sezgin), Frankfurt 1997, IV, 71-83; Ramazan Şeşen, Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı, İstanbul 1998, s. 252-255; Ahmed Muhtâr el-Abbâdî, “en-Nizâʿâtü’l-iḳtiṣâdiyye fî ḥayâti Lisâniddîn İbni’l-Ḫaṭîb”, Mecelletü Külliyyeti’l-âdâb, sy. 12, İskenderiye 1958, s. 145-153; D. M. Dunlop, “A Littleknown Work on Politics by Lisan al-Din b. al-Khatib”, Miscelanea de estudios arabes y Hebraicos, VIII/1, Granada 1959, s. 47-54; J. M. C. Ferrer, “el-‘Kitāb al-sıḥr wa-l-šır’ Je Ibn al-Jaṭīb”, al-Andalus, XXXVIII, Madrid 1973, s. 393-414; Muhammed el-Arabî el-Hattâbî, “İbnü’l-Ḫaṭîb es-Selmânî ve Kitâbühü’l-Vüṣûl li-ḥıfẓi’ṣ-ṣıḥḥa fi’l-fuṣûli’t-taʿrîf ve intiḳā”, el-ʿAḳademiyye, II, Muhammediye 1985, s. 122-158; Ali Lağzeyevî, “Mefhûmü’ş-şiʿr ve ʿalâḳatühû bi’l-muṣṭalaḥi’n-naḳdî ʿinde İbni’l-Ḫaṭîb beyne’n-naẓariyye ve’t-taṭbîḳ”, Mecelletü Külliyyeti’l - âdâb ve’l - ʿulûmi’l - insâniyye bi - Fâs, sy. 4, Dârülbeyzâ 1988, s. 210-233; Ahmed Abdülhalîm Atıyye, “es-Siyâse ʿinde Lisâniddîn İbni’l-Ḫaṭîb”, ed-Dirâsâtü’l-İslâmiyye, XXVI/1-2, İslâmâbâd 1991, s. 123-142; C. F. Seybold, “İbnülhatîb”, İA, V/2, s. 857-858; J. Bosch-Vilá, “Ibn al-<u>Kh</u>aṭīb”, EI^2 (İng.), III, 835-837; M. Kemâl Şebâne, “Miʿyârü’l-iḫtiyâr fî ẕikri’l-meʿâhid ve’d-diyâr li-Lisâniddîn İbni’l-Ḫaṭîb”, Tİ, IV, 288-308; Yûsuf Rahîmlû, “İbn Ḫaṭîb”, DMBİ, III, 424-429.

Câsim el-Ubûdî - Cengiz Tomar

İBNÜ'l-HATÎB el-KOSANTÎNÎ

(bk. İBN KUNFÜZ).

İBNÜ’l-HAVVÂM

(ابن الخوّام)

Ebû Alî İmâdüddîn (Cemâlüddîn) Abdullāh b. Muhammed el-Havvâm b. Abdirrezzâk el-Harbüvî el-Bağdâdî (ö. 724/1324)

Matematik âlimi.

643 (1245) yılında muhtemelen Bağdat’ta doğdu; İsfahânî, Hârizmî ve Şâfiî nisbeleriyle de anılır. Nasîrüddîn-i Tûsî’den aklî ilimler okuduğu bilinmekteyse de kaynaklarda bunun nerede ve nasıl gerçekleştiğine dair bilgi yoktur. Çok yönlü bir tahsil gördüğü “feylesûf, hakîm, hâsib, tabîb, edîb ve mütekellim” gibi unvanlarından anlaşılmaktadır. Tahsilini tamamladıktan sonra Bağdat’ta Dârü’z-zeheb Medresesi’nde Şâfiî fıkhı okuttu; ayrıca bu müessesenin tıp bölümünü yönetti ve ribât şeyhliğini yaptı. Öğretim faaliyetleri sırasında Kemâleddin el-Fârisî ve tabip İzzeddin el-Erbilî gibi birçok öğrenci yetiştirdi; bu arada İlhanlı devlet adamları Alâeddin Atâ Melik ve Şemseddin Cüveynî kardeşlerin çocuklarına da hocalık yaptı. Daha sonra İsfahan’a giderek Şemseddin Cüveynî’nin oğlu Bahâeddin Muhammed’in hizmetine girdi ve ona ithaf ettiği el-Fevâʾidü’l-Bahâʾiyye fi’l-ḳavâʿidi’l-ḥisâbiyye adlı eserini Şâban 675 (Ocak 1277) tarihinde kaleme aldı. Son olarak Muharrem 715’te (Nisan 1315) Bağdat’ta Sultâniye Medresesi’nde öğretim görevi üstlendiği kaydedilmektedir. İbnü’l-Havvâm, hâmisi vezir ve tarihçi Reşîdüddin Fazlullâh-ı Hemedânî’nin İlhanlı Hükümdarı Ebû Said Bahadır Han tarafından öldürülmesinden (718/1318) sonra onun tefsirine yazdığı bir takrizden dolayı küfürle itham edildi, ancak mahkemede kelime-i şehâdet getirmesi üzerine serbest bırakıldı ve daha sonra Bağdat’ta vefat etti.

Kaynaklarda güzel ahlâk sahibi, hoşgörülü, âdil ve bilgili bir kimse olarak tanıtılan İbnü’l-Havvâm, İlhanlı Devleti’nin ileri gelenleriyle kurduğu özel ilişkiler sonucunda varlıklı bir insan olmuş ve elindeki imkânları hayır işlerinde kullanmıştır. Dârü’z-zeheb Vakfı Mütevelli Heyeti’nin başkanlığını yürüttüğü, medrese binasının imarı, gelirlerinin düzenlenmesi

ve yönetiminin ıslahı için çaba harcadığı bilinmektedir; ayrıca buraya birçok kitap bağışlamış ve öğrencilerine burs sağlamıştır. Öte yandan bir külliye yaptırarak bütün personelini tayin etmiş ve masrafların

karşılanması için vakıf gelirleri bağlamıştır.

İbnü'l-Havvâm'ın İslâm ilimler tarihinde en çok iz bıraktığı alan matematiktir. Nitekim onun el-Fevâ᾿idü'l-Bahâ᾿iyye adlı matematiğe dair eseri, kendisinden sonra öğrencisi Kemâleddin el-Fârisî ve daha sonra İmâdüddin el-Kâşî gibi matematik âlimlerince şerhedilmiş ve etkisi Osmanlı matematiği üzerinde de devam etmiştir. İbnü'l-Havvâm bu eserinde, Gerasalı Nicomachos'tan İslâm dünyasına intikal eden Pisagorcu sayı kavramını esas almış ve hesap türleri içinde "hesâb-ı hevâî" üzerinde yoğunlaşmıştır. Cebir alanında ise Kerecî geleneğini sürdürdüğü görülmektedir. Ancak onun, eserini daha ziyade dönemindeki matematik birikimini, "hesâb-ı Hindî" hariç olmak üzere orta seviye ve hacimde yansıtan bir ders kitabı olarak tasarladığı kitabına yazdığı önsözden anlaşılmaktadır. Yine bu önsözde, eserde hesap kurallarına dair hem analitik hem geometrik ispatlara yer verileceği belirtilmekle birlikte geometrik ispata hiç temas edilmemiştir. Cebirle ilgili bölümde geometrik ispatların el-Bahâ᾿iyye'ye yazılacak bir şerhte ele alınacağı söylenmişse de İbnü'l-Havvâm'ın böyle bir şerh yazdığına dair günümüze herhangi bir bilgi ulaşmamıştır. İbnü'l-Havvâm'ın orijinal yönü, bu eserinin son bölümündeki otuz üç adet çözümsüz cebir problemini ele alırken ortaya çıkmaktadır. Bir matematikçinin çözemediği, fakat çözümsüz olduğunu da ispatlayamadığı problemlere öteki meslektaşlarına havale etmek üzere eserinde yer vermesi tesbit edilebildiği kadarıyla ilk defa İbnü'l-Havvâm'da görülmektedir. Benzeri bir yaklaşıma çok daha sonra Bahâeddin Âmilî'nin (ö. 1031/1622) Ḫulâṣatü'l-ḥisâb adlı eserinde rastlanmaktadır.

Bu otuz üç cebir problemini İbnü'l-Havvâm'ın öğrencisi Kemâleddin el-Fârisî yazdığı şerhte aktarmış, ancak bunları çözmeye veya çözümsüz olduklarını ispat etmeye çalışmamıştır. İmâdüddin el-Kâşî de şerhinde problemlerin dördüncüsünü çözmeye teşebbüs etmiş ve okuyucusuna bu problemlerle ilgili müstakil bir eser yazacağını vaad etmiştir. Fakat böyle bir eser yazıp yazmadığı konusunda bilgi yoktur. İbnü'l-Havvâm'ın ölümünden yaklaşık iki yüzyıl sonra Sultan II. Bayezid'e sunulan müellifi

meçhul İrşâdü’ṭ-ṭullâb ilâ ʿilmi’l-ḥisâb adlı eserde de el-Bahâʾiyye’de bulunmamakla birlikte İbnü’l-Havvâm’a nisbet edilen bir çözümsüz problem yer almaktadır.

İbnü’l-Havvâm’ın eserine öğrencisi Kemâleddin el-Fârisî ve İmâdüddin el-Kâşî tarafından yazılan şerhler onun matematik alanındaki etkisini XVIII. yüzyıla kadar taşımıştır. Bu durum, esere ve her iki ünlü şerhine ait nüshaların yahut bu eserlere çeşitli dönemlerde yapılmış atıfların çokluğundan anlaşılmaktadır. Meselâ Semerkant matematik-astronomi okulunun kurucusu ve en önemli temsilcisi olan Gıyâseddin Cemşîd el-Kâşî’nin hem İbnü’l-Havvâm’ın eserini hem de iki şerhini incelediği bilinmektedir. Molla Lutfî de (ö. 900/1494-95) Risâle fi’s-sebʿi’ş-şidâd’ında Fârisî şerhine atıfta bulunmaktadır. Bu şerhin Taşköprizâde’nin (ö. 968/1561) Miftâḥu’s-saʿâde adlı eserinde “ʿİlmü ḥisâbi’l-hevâʾî” bölümünde zikredilmesi, XVII. yüzyıl öncesi dönemde Osmanlı matematik eğitiminde İbnü’l-Havvâm’ın eserinin ve ona Fârisî’nin yazdığı şerhin önemli bir yer tuttuğunu göstermektedir.

İbnü’l-Havvâm’ın matematikteki etkisinin XVIII-XIX. yüzyıllarda Türkiye’de sürdüğüne dair işaretler mevcuttur. Meselâ Câbîzâde Halil Fâiz (ö. 1124/1712), Cemşîd el-Kâşî’nin Miftâḥu’l-ḥisâb adlı eserinin cebir bölümünün Türkçe tercümesinde Fârisî’nin şerhine atıfta bulunmaktadır. Yine Kuyucaklızâde Mehmed Âtıf Efendi (ö. 1263/1847) II. Mahmud’a sunduğu, Bahâeddin Âmilî’nin H̱ulâṣatü’l-ḥisâb adlı eserinin tercüme ve şerhinde Fârisî şerhinden iktibaslar yapmıştır (bk. bibl.). Ayrıca gerek el-Bahâʾiyye’nin gerekse iki ünlü şerhinin yazma nüshalarına İstanbul kütüphanelerinde daha yoğun şekilde rastlanması İbnü’l-Havvâm’ın Osmanlı matematiği üzerindeki etkisini göstermektedir.

Eserleri. 1. Naḳżu reʾyi’n-nâsiḫîn ve ibṭâlü temessükihim bi-âyâti’l-Ḳurʾân. Klasik ve modern kaynaklarda adı geçmeyen eserin bir nüshasının Şükrî Faysal adlı bir ilim adamının özel kütüphanesinde bulunduğunu yalnız Ziriklî kaydetmektedir. 2. Risâletü’l-firâse. Tasavvufî bir çalışma olup kaynaklarda yine adından söz edilmeyen eser Hüseyin Ali Mahfûz tarafından on altı sayfa olarak yayımlanmıştır (Tahran 1954). 3. Maḳāle fî ʿilmi’l-aḫlâḳ. Felsefî ahlâk alanında yazılmış olan bu eser de kaynaklarda yer almamıştır. Tesbit edilebilen tek nüshası Topkapı Sarayı Müzesi

Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (III. Ahmed, nr. 1361/8). 4. Muḳaddime fi'ṭ-ṭıb (Kitâbü't-Teẕkireti's-Saʿdiyye fi'l-ḳavânîni'ṭ-ṭıbbiyye, el-Külliyye). Eseri ilk defa Safedî, daha sonra da Brockelmann, Ahmed Îsâ ve Ziriklî kaydetmiştir (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 1625; Musul, nr. 33, 152/6). 5. Fuṣûl ʿalâ fehmi'l-maḳāleti'l-ʿâşira min Kitâbi Öḳlîdis. Fuat Sezgin tarafından Risâle fî fehmi'l-Maḳāleti'l-ʿâşira el-müteʿalliḳa min Kitâbi Öḳlîdis, D. A. King ve Ramazan Şeşen tarafından Şerḥu'l-Maḳāleti'l-ʿâşira min Kitâbi'l-Öḳlîdis olarak verilen eserin ismi, Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki nüshalarında (Fâtih, nr. 3401/6; Cârullah Efendi, nr. 2060/9) yukarıda kaydedildiği şekilde olup Öklid'in Elementer'inin irrasyonel sayıların geometrik incelemesine dair X. makalesi için yapılmış bir açıklamadır. 6. er-Risâletü'ş-şemsiyye fi'l-ḳavâʿidi'l-ḥisâbiyye. Klasik kaynaklarda adı geçmeyen bu eserden ilk defa Brockelmann söz etmiş ve Paris Bibliothèque Nationale'de (nr. 2470) bir nüshasının kayıtlı bulunduğunu belirtmiştir. el-Fevâʾidü'l-Bahâʾiyye'nin farklı bir versiyonu ve ondan daha muhtasar olan bu eserin bir nüshası da Kastamonu İl Halk Kütüphanesi'ndedir (nr. 2506/1). 7. el-Fevâʾidü'l-Bahâʾiyye fi'l-ḳavâʿidi'l-ḥisâbiyye. İbnü'l-Havvâm'ın klasik kaynaklarda zikredilen tek eseridir. İlk defa Safedî'nin el-Ḳavâʿidü'l-Bahâʾiyye fi'l-ḥisâb şeklinde sözünü ettiği eserin dünya kütüphanelerinde yirmi beşten fazla nüshası mevcuttur (meselâ bk. Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 2715/1, vr. 1b-62b; Hasan Hüsnü Paşa, nr. 1292/2). er-Risâletü'l-Bahâʾiyye adıyla tanınan eser, Bahâeddin Âmilî'nin aynı adla da anılan Ḫulâṣatü'l-ḥisâb'ı ile zaman zaman karıştırılmıştır (bk. HULÂSATÜ'l-HİSÂB).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Füvâtî, Telḫîṣü Mecmaʿi'l-âdâb fî muʿcemi'l-elḳāb (nşr. Mustafa Cevâd), Dımaşk 1962, IV/2, s. 754; Safedî, el-Vâfî, XVII, 590-591; a.mlf., Aʿyânü'l-ʿaṣr, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2966, V, vr. 56a; İbn Hacer, ed-Dürerü'l-kâmine, II, 294-295; Kemâleddin el-Fârisî, Esâsü'l-ḳavâʿid fî uṣûli'l-Fevâʾid, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1972/1, vr. 2a, 215b-216b; Gıyâseddin Cemşîd el-Kâşî, Miftâḥu'l-ḥisâb (nşr. Nâdir Nablûsî), Dımaşk 1977, s. 343-344, 413, 490; İmâdüddin el-Kâşî, Îżâḥu'l-maḳāṣıd

fi’l-ferâʾidi’l-Fevâʾid, Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 2745, vr. 2a, 197b; Taşköprizâde, Miftâḥu’s-saʿâde, I, 372; Âmilî, Ḫulâṣatü’l-ḥisâb (trc. Celâl Şevkī, el-Aʿmâlü’r-riyâżiyye içinde), Kahire 1981, s. 160-168; İrşâdü’ṭ-ṭullâb ilâ ʿilmi’l-ḥisâb, TSMK, III. Ahmed, nr. 3144, vr. 113b-114a; Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1296 vd.; Câbîzâde Halil Fâiz, eṣ-Ṣavletü’l-hizebriyye fî mesâʾili’l-cebriyye, Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 2332/1, vr. 18a; Kuyucaklızâde Mehmed Âtıf Efendi, Nihâyetü’l-elbâb fî tercümeti Hulâsati’l-hisab, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud, nr. 5721, vr. 5a; Molla Lutfî, Risâle fi’s-sebʿi’ş-şidâd, Süleymaniye Ktp., Süleymaniye, nr. 1049/8, vr. 74a; Suter, Die Mathematiker, s. 197; Sâlih Zeki, Âsâr-ı Bâkıye, İstanbul 1329, II, 92-180, 215-236, 276-277; Îżâḥu’l-meknûn, II, 533; Brockelmann, GAL Suppl., II, 167, 215, 273-274; Ahmed Îsâ, Muʿcemü’l-eṭıbbâʾ, Kahire 1941, s. 243; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, VI, 126; Sarton, Introduction, III/1, s. 707; Sezgin, GAS, V, 115; Ramazan Şeşen, Nevâdirü’l-maḫṭûṭâti’l-ʿArabiyye fî mektebâti Türkiye, Beyrut 1975, I, 84-85; III, 167; a.mlf., Fihrisü maḫṭûṭati’ṭ-ṭıbbi’l-İslâmî, s. 220; D. A. King, Fihrisü’l-maḫṭûṭâti’l-ʿilmiyyeti’l-maḥfûẓa bi-Dâri’l-kütübi’l-Mıṣriyye, Kahire 1981, s. 816; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), IV, 126; Mehdi Abdücevad - Hamide Hadifi, “Vers une étude des aspects historiques et mathématiques des problèmes ouverts d’Ibn al-Khawwam (XIIIe s.)”, Histoire des mathématiques arabes -actes du colloque-, premier colloque international sur l’histoire des mathématiques arabes, Alger 1, 2, 3 Décembre 1986, Alger 1988, s. 159-178; Mustafa Mevaldi, L’algèbre de Kemāleddin el-Fārisī (doktora tezi, 1989), Université de la Sorbonne-Nouvelle Paris, III, 20-21, 48-53, 67, 611, 1502, 1522; İhsan Fazlıoğlu, İbn el-Havvâm ve Eseri: el-Fevâid el-Behâiyye fî el-Kavâid el-Hisâbiyye (yüksek lisans tezi, 1993), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 97-207; a.mlf., “İbn el-Havvām, Eserleri ve el-Fevāid el-Bahāiyye fī el-Kavāid el-Hisābiyye’deki Çözümsüz Problemler Bahsi”, Osmanlı Bilimi Araştırmaları (haz. Feza Günergun), İstanbul 1995, s. 69-127.

İhsan Fazlıoğlu

İBNÜ’l-HAVVÂS

(ابن الحوّاس)

Alî b. Ni‘me (ö. 460/1068)

Sicilya’da hüküm süren son müslüman emîrlerden.

Müslümanların Sicilya’daki hâkimiyetlerinin son döneminde, Kelbî emîrlerin sonuncusu Hasan es-Samsâm’ın (1040-1053) Palermo’dan çıkarılışından sonra adanın bir bölümünde bağımsızlığını ilân eden kumandanlardan biridir. Kelbî idaresinin sona ermesinden adanın Normanlar’ın eline geçmesine kadar süren dönemde Sicilya elde ettikleri bölgelerde bağımsızlıklarını ilân eden emîrler arasında paylaşıldı. Endülüs gibi Sicilya da çok küçük emirliklere bölündü. Sicilya’yı paylaşan bu emîrler çok geçmeden iktidar mücadelesine başladılar.

İbnü’l-Havvâs, 1040-1052 yılları arasındaki bu karışıklıklar ve parçalanmalar sırasında Kasryâne (Castrogiovanni), Circent (Girgenti) ve Kasrülcedîd’i (Castronova) hâkimiyeti altına aldı. Enîştesi İbnü’l-Meklâtî de Katâniye’ye (Catane) hâkim oldu. İbnü’l-Meklâtî, kısa bir müddet sonra adanın doğu sahilindeki Sirakūsa (Syracuse) şehrinin emîri İbnü’s-Sümne tarafından öldürüldü. İbnü’s-Sümne onun dul kalan ve İbnü’l-Havvâs’ın kız kardeşi olan eşiyle evlendi. Bir süre sonra İbnü’l-Havvâs ile İbnü’s-Sümne arasında ihtilâf çıktı. İbnü’s-Sümne’nin sarhoş olduğu bir sırada İbnü’l-Havvâs’ın kız kardeşini öldürmeye kalkması yüzünden çıktığı belirtilen bu ihtilâfın ardından iki taraf Kasryâne yakınında savaşa tutuştular. Rakibini yenen İbnü’l-Havvâs Sicilya’nın büyük bir kısmına hâkim oldu ve adayı Normanlar’a karşı savunan tek müslüman emîr haline geldi. İbnü’s-Sümne ise ona karşı Normanlar’dan yardım istedi. Sicilya’yı işgal için bunu fırsat bilen Norman Hükümdarı Roger d’Hauteville 1061 yılının Şubat ayı sonundan itibaren saldırılarını başlattı.

Önceleri Normanlar’ın hücumlarını püskürtmeyi başaran İbnü’l-Havvâs, Roger’in yeni saldırılar düzenleyerek Sicilya’nın bazı bölgelerini ele

geçirmesi üzerine bir kaleye sığınmak zorunda kaldı. Fırsat bulanların adadan ayrılarak Kuzey Afrika’ya sığındığı o günlerde Sicilyalı bazı müslümanlar, İfrîkıye Emîri Muiz b. Bâdîs ez-Zîrî’den adadaki müslümanları kurtarması ve emîrler arasındaki ihtilâfları halletmesi konusunda yardım istediler. Muiz b. Bâdîs’in 1061 yılında gönderdiği donanma Kavsara (Pautellaria) adası yakınlarında fırtınaya tutularak büyük kayıp verdi. Felâketle sonuçlanan bu yardım teşebbüsünün ardından bu defa babasının yerine geçen Temîm b. Muiz adaya oğulları Eyyûb ve Ali’nin idaresinde bir donanma gönderdi (1062). Eyyûb, İbnü’l-Havvâs’ın yardımıyla Circent dahil geniş bir bölgede hâkimiyet kurmayı başardı. Eyyûb ile İbnü’l-Havvâs’ın arası açılıncaya kadar Sicilya müslümanları rahat bir dönem yaşadılar. İbnü’l-Havvâs 460’ta (1068)

Eyyûb’un adamları tarafından öldürüldü. Ertesi yıl Normanlar’la yaptığı savaşı kaybeden Eyyûb ülkesine dönmek zorunda kaldı. Bu olayın ardından Normanlar, Sicilya’nın tamamını ele geçirerek Sicilya’da İslâm hâkimiyetine son verdiler.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, X, 195-197; Ebü’l-Fidâ, el-Muḫtaṣar, Beyrut 1960, IV, 113; Nüveyrî, Nihâyetü’l-ereb, XXIV, 380-383; Michele Âmârî, el-Mektebetü’l-ʿArabiyyetü’ṣ-Ṣıḳılliye, Leipzig 1857, s. 275-278, 414, 445-448, 484, 533-534, 596; F. Chalondon, Histoire de la domination normande en Italie et en Sicile, Paris 1907; H. R. Idris, La Berbérie orientale sous les Zirides, Paris 1962, I, 283-284; M. M. Moreno, el-Müslimûn fî Ṣıḳılliye, Beyrut 1968, s.17, 18; Ahmed Tevfîk elMedenî, el-Müslimûn fî cezîreti Ṣıḳılliye ve Cenûbi Îṭâlyâ, Cezayir 1968, s. 153-156; İhsan Abbas, el-ʿArab fî Ṣıḳılliye, Beyrut 1975, s. 48-49; Aziz Ahmad, A History of Islamic Sicily, Edinburgh 1975, s. 36-37, 50-51; a.mlf., Târîḫu Ṣıḳılliyeti’l-İslâmiyye (trc. Emîn Tevfîk et-Tayyibî), Trablusgarp 1399/1980, s. 43-44, 59-60; Takıyyüddin Ârif ed-Dûrî, Ṣıḳılliye, Bağdad 1980, s. 119-124; Afîfî Mahmûd İbrâhim, Benû Zîrî ve ʿalâḳatühümü’s-siyâsiyye bi’l-ḳuva’l-İslâmiyye fî ḥavżi’l-baḥri’l-mütevassıṭ (362-543 h.), Kahire 1989, s. 127-

137; İbrahim Altan, İslâm Tarihinde Sicilya Adasının Yeri (yüksek lisans tezi, 1993), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 74-75; U. Rizzitano, “Ibn al-Ḥawwās”, EI² (İng.), III, 788; R. Traini, “Ṣıḳılliya”, a.e., IX, 585; Ali Ekber Diyânet, “İbn Ḥavvâs”, DMBİ, IV, 376-377.

Eymen Fuâd Seyyid

İBNÜ’l-HAYDIRÎ

(ابن الخيضري)

Ebü’l-Hayr Kutbüddîn Muhammed b. Muhammed b. Abdillâh b. Haydır el-Haydırî ed-Dımaşkī (ö. 894/1489)

Muhaddis, fakih ve tarihçi.

16 Ramazan 821’de (17 Ekim 1418) Dımaşk’ta dünyaya geldi. Beytülmakdis’te doğduğu da rivayet edilir. İkinci dedesine nisbetle İbnü’l-Haydırî diye tanındı. Küçük yaşta babasının ölümü üzerine annesi tarafından yetiştirildi. İlk hocası, usûl-i fıkıh ve nahiv konularında iyi bir âlim olan dayısı Ebû Bekir b. Ali b. Muhammed el-Harîrî’dir. Maddî ve mânevî desteğini gördüğü dayısından temel bilgileri alarak Kur’ân-ı Kerîm’i ve diğer bazı metinleri ezberledi. İbnü’l-Haydırî Mısır, Kudüs, Ba‘lebek ve Haremeyn’i dolaşarak İbn Nâsırüddin, Makrîzî, Takıyyüddin İbn Kādî Şühbe, İbn Hacer el-Askalânî, İbnü’l-Merâgī ve İbn Raslân gibi âlimlerden istifade etti; Burhâneddin el-Halebî ve Tedmürî’den icâzet aldı.

İbn Hacer’in zeki ve anlayışlı bir kişi olarak nitelendirdiği İbnü’l-Haydırî Dımaşk’ta Şâfiî kadılığı ve beytülmâl sorumluluğu, çeşitli medreselerde hocalık, 865’ten (1461) itibaren bir süre Eşrefiyye Dârülhadisi’nin şeyhliği görevlerinde bulundu. 878’de (1473) kendi adıyla anılan bir dârülkur’ân ile yanında bir türbe inşa ettirdi ve buralara zengin vakıflar tahsis etti. Memlük Sultanı Seyfeddin Kayıtbay’ın bir müddet sır kâtipliğini de yapan İbnü’l-Haydırî Rebîülevvel 894’te (Şubat 1489) Kahire’de vefat etti ve kendi yaptırdığı türbeye defnedildi.

Eserleri. 1. Lafẓü’l-mükerrem bi-ḫaṣâʾiṣi’n-nebiyyi’l-muʿaẓẓam (muḥterem) ṣallallāhü ʿaleyhi ve sellem. Allah’ın sadece Hz. Peygamber’e verdiği özelliklerin incelendiği eserin Riyad’da bulunan müellif hattı nüshasını Sâlih Süleyman el-Haccî tanıtmış (ʿÂlemü’l-kütüb, I/3 [1980], s. 325-329), daha sonra eseri Mustafa Osman Muhammed Sumeyde tahkik ederek yayımlamıştır (Beyrut 1417/1997). 2. Tuḥfetü’l-ḥabâʾib bi’n-nehy

ʿan ṣalâti'r-Reġāʾib. Kâtib Çelebi bunun iki varaklık bir risâle olduğunu kaydeder (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 365). 3. el-Eḥâdîs̱ü'l-münteḫabe (Beyazıt Devlet Ktp., Bayezid, nr. 905). 4. el-Mesâlikü'l-ʿilmiyye li'l-ḥadîs̱i'l-müselsel bi'l-evveliyye. 838'de (1434) kaleme alınan eserin bir nüshası Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye'dedir (Mustalah, nr. 290/1). 5. el-Livâʾü'l-muʿlem fî (bi-) şerḥi Mevâṭıni'ṣ-ṣalât ʿale'n-nebiyyi'l-muḥterem ṣallallāhü ʿaleyhi ve sellem. Müellifin daha önce yazdığı Mevâṭınü'ṣ-ṣalât adlı kitabının şerhi olup eserde Hz. Peygamber anıldığında salâtü selâm getirilmesi gereken elli beş yer sayılmaktadır (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1520). 6. er-Ravżü'n-naḍr fî ḥâli'l-Ḫaḍr (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 1799). 7. Zehrü'r-riyâż fî reddi mâ şeneʿahü'l-Ḳāḍî ʿİyâż. İmam Şâfiî'nin, namazlarda son ka'dede Hz. Peygamber'e salâtü selâm okunması gerektiği yolundaki görüşüne Kādî İyâz tarafından yöneltilen eleştiriye cevap olarak kaleme alınan eserin bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'ndedir (Esad Efendi, nr. 1520). 8. el-İktisâb fî telḫîṣi (kütübi)'l-Ensâb. Sem'ânî'nin el-Ensâb'ını özetlemek, İbnü'l-Esîr'in ve diğer bazı müelliflerin kitaplarında olup da onda bulunmayan kişilerin biyografilerini eklemek suretiyle telif edilmiştir. Müellifin 846'da (1442) Kahire'de yazdığı bu dört ciltlik eserin III. cildinin müellif hattı nüshası Millet Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Feyzullah Efendi, nr. 1377). 9. el-Lümaʿu'l-elmaʿiyye li-aʿyâni'ş-Şâfiʿiyye (Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyye). Sübkî'nin eserini özetleyip başka kaynaklarda yer alan Şâfiî âlimlerini de ilâve etmek suretiyle meydana getirilen eserin müellif hattı nüshası Mektebetü'l-methafi'l-Irâkī'de kayıtlıdır (Hizânetü'l-Âlûsî, nr. 6242). 10. el-İftirâż fî (li-) defʿi'l-iʿtirâż. Müellifin Hızır hakkında yazdığı er-Ravżü'n-naḍr adlı eserine yöneltilen tenkitlere cevap olarak yazılmıştır (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 132). 11. Mecmaʿu'l-ʿuşşâḳ ʿalâ tavżîḥi Tenbîhi'ş-şeyḫ Ebî İsḥâḳ (a.g.e., I, 492). 12. Risâle fî mesʾeleti's-semâʿ. Müzik dinlemenin mubah veya haram olduğu konusundaki delillerin sahih ve açık olmadığını belirtmek üzere telif edilmiş bir risâledir (a.g.e., II, 1001).

İbnü'l-Haydırî'nin kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: el-Berḳu'l-lümûʿ li-keşfi'l-ḥadîs̱i'l-mevżûʿ (İbnü'l-Cevzî'nin Kitâbü'l-Mevżûʿât'ında yer alan Regaib namazının faziletine dair hadisle [II, 124-126] ilgili olarak İbn Hacer el-Askalânî'nin yaptığı tenkit esas alınarak meydana getirilmiştir); el-Menhelü'l-cârî el-mücerred min Fetḥi'l-bârî şerḥi'l-Câmiʿi'ṣ-ṣaḥîḥ li'l-Buḫârî (İbn Hacer'in Fetḥu'l-bârî adlı eserinden

yapılmış soru-cevap tarzında bir özettir); Ṣuʿûdü'l-merâḳī şerḥu Elfiyyeti'l-ʿIrâḳī fi'l-ḥadîs̱; eṣ-Ṣafâ᾽ bi-taḥrîri'ş-Şifâ᾽ (Ḳādî İyâz'ın eş-Şifâ᾽ adlı eserinin muhtasarıdır); Taḳvîmü'l-esel fî tafżîli'l-leben ʿale'l-ʿasel; Buġyetü'l-mübteġī fî (bi-) tebyîni maʿnâ ḳavli'r-ravża yenbeġī; Taḥrîrü't-tafṣîl fî ruvâti'l-merâsîl.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Cevzî, el-Mevżûʿât (nşr. Abdurrahman M. Osman) [baskı yeri yok] 1403/1983 (Dârü'l-fikr), II, 124-126; Sehâvî, eḍ-Ḍav᾽ü'l-lâmiʿ, IX, 117-124; Süyûtî, Naẓmü'l-ʿiḳyân (nşr. Philip K. Hitti), Beyrut, ts. (el-Mektebetü'l-ilmiyye), s. 162; Nuaymî, Dûrü'l-Ḳur᾽ân fî Dımaşḳ (nşr. Selâhaddin el-Müneccid), Beyrut 1982, s. 3-6; a.mlf., ed-Dâris fî târîḫi'l-medâris (nşr. Caʻfer el-Hasenî), Kahire 1988, I, 7-8; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 132, 141, 156, 179, 239, 250, 365, 468, 492, 555, 921; II, 960, 1001, 1055, 1102, 1559-1560, 1566, 1889; Şevkânî, el-Bedrü'ṭ-ṭâliʿ, II, 245-246; Brockelmann, GAL, II, 120-121; Suppl., II, 116; Îżâḥu'l-meknûn, I, 231; II, 68; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 215-216; Ziriklî, el-Aʿlâm, VII, 280; Kehhâle, Muʿcemü'l-mü᾽ellifîn, XI, 237-238; Dârü'l-kütübi'l-Mıṣriyye, Fihristü'l-maḫṭûṭât I: Muṣṭalaḥu'l-ḥadîs̱, Kahire 1375/1956, s. 290; Selâhaddin el-Müneccid, Muʿcemü'l-mü᾽erriḫîne'd-Dımaşḳıyyîn, Beyrut 1398/1978, s. 263-264; Kettânî, er-Risâletü'l-müstetrafe (Özbek), s. 128, 412; Sâlih Süleyman el-Haccî, "Kitâbü'l-Lafẓi'l-mükerrem bi-ḫaṣâ᾽iṣi'n-nebî ṣallallāhü ʿaleyhi ve sellem", ʿÂlemü'l-kütüb, I/3, Riyad 1980, s. 325-329; Erdinç Ahatlı, "Hasâisü'n-nebî", DİA, XVI, 277, 279, 280.

İsmail Hakkı Ünal

İBNÜ'l-HAYYÂT el-BAĞDÂDÎ

(bk. HAYYÂT, Ebü'l-Hüseyin).

İBNÜ’l-HAYYÂT et-TAĞLEBÎ

(ابن الخيّاط التغلبي)

Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Alî b. Yahyâ et-Tağlebî ed-Dımaşkī (ö. 517/1123)

Şair, edip ve kâtip.

450 (1058) yılında Dımaşk’ta doğdu. Babası terzi (ḫayyât) olduğu için İbnü’l-Hayyât künyesiyle tanındı. Soyu Tağlib kabilesine dayandığından Tağlebî nisbesiyle anılır. Çocukluğunda, komşuları olan Dımaşk şairlerinden Emîr Ebü’l-Fityân İbn Hayyûs’a özenerek şiire büyük bir ilgi duydu. On yaşında iken Fâtımîler’in Şam bölgesindeki hâkimiyetleri sona erdi. 461’deki (1069) büyük yangın ve 469 (1076-77) yılında had safhaya ulaşan açlık ve fakirlik sebebiyle az sayıda insan hayatta kalabildi. İbnü’l-Hayyât bu dönemde Dımaşk’tan ayrılarak Hama’ya gitti. Burada Emîr Ebü’l-Fevâris Muhammed b. Mânek’le yakın dost oldu. Bir süre onun yanında kâtip olarak çalıştı ve kâtip unvanı ile tanındı. Daha sonra şair olarak dikkat çekmeye başladı. 464’te (1072) Dımaşk’tan Halep’e göç etmiş olan eski komşusu ve şiirde ustası İbn Hayyûs’la görüşmek üzere Halep’e gitti. Şiirlerini ona arzederek takdirini kazandı. Ardından Trablus ve Sûr gibi Suriye’nin önemli şehirlerini ziyaret etti. 476-486 (1083-1093) yılları arasında Trablusşam’da şehrin hâkimi olan Benî Ammâr ailesinin himayesinde rahat bir hayat sürdü. Ailenin ileri gelenleri için şiirler yazdı. Burada özellikle Ahmed b. Muhammed et-Tuleytulî ve diğer bazı ediplerden istifade etti. 484’te (1091) Trablus’tan ayrılarak Sûr Valisi Münîrüddevle’ye elçi olarak gitti. Orada Münîrüddevle için bir kaside yazdı. Bir süre sonra Trablus’a geri dönen şair 486 (1093) yılı dolaylarında tekrar Dımaşk’a geldi. Bu sıralarda şehirde Selçuklu Sultanı Alparslan’ın oğlu Tâcüddevle Tutuş hüküm sürüyordu. İbnü’l-Hayyât, 487’de (1094) Tâcüddevle Tutuş’un veziri Hibetullah b. Bedî‘ el-İsfahânî ile yakın dost olarak onunla birlikte Rey’e gitti. Rey’de İsfahânî hakkında yazdığı bir methiye ile 1000 dinar kazandı. Bundan sonraki yıllarda devam eden seyahatleri esnasında zamanının ünlü kişileri ve emîrleriyle tanıştı. Onlar

için de kasideler yazdı. Ayrı kaldığı sürelerde doğum yeri Dımaşk'a büyük özlem duyan, bu duygusunu şiirlerine yansıtan şair 11 Ramazan 517'de (2 Kasım 1123) Dımaşk'ta vefat etti. İbnü'l-Hayyât'ın çocuklarından birinin şehrin valisinin kâtipliğini yaptığı, diğerlerinin de yüksek adlî görevlere getirildiği kaydedilmektedir.

Nesirde de başarılı olan şair, İbn Hayyûs'un ölümünden sonra Dımaşk şairlerinin en büyüğü olarak kabul edilmiştir. Klasik temalarda kaleme aldığı şiirlerinde tatlılık, güzellik ve fesahat vardır. Şiirleri arasında fahr ve hiciv temalarının nâdir olması, bunların özellikle övgüde yoğunlaşması, nefsiyle ve insanlarla barışık mütevazi bir karakteri yansıtmaktadır. Çocukluk ve gençlik yıllarında çektiği sıkıntıların etkisi şiirlerine de aksetmiştir. Şiirlerinde varlıklı olduğu dönemlerde de zamandan, talihsizliklerden ve yoksulluktan şikâyetini dile getirmiştir. Onun şiirlerinde Hama, Halep, Trablus, Sûr, Rey, Şîraz gibi bulunduğu yerlerle ilgili izlenimler de yer alır. Başta Hama Emîri Ebü'l-Fevâris Muhammed b. Mânek olmak üzere Trablusşam'da hüküm süren Benî Ammâr ve bazı Selçuklu emîrleriyle zamanın ileri gelen birçok devlet adamı için kaleme aldığı methiyeleri vardır.

İbnü'l-Hayyât'ın divanı öğrencilerinden İbnü'lKayserânî tarafından derlenmiş, ayrıca Ebû Tâhir Ahmed b. Muhammed es-Silefî de (ö. 576/1180) şiirlerinden bir ciltlik seçme yapmıştır. 3300 beyit ihtiva eden divanda 156 şiiri bulunmaktadır. İbnü'l-Hayyât'ın divanı Muhsin el-Cevâhirî (Necef 1343) ve Halîl Merdem Bek (Dımaşk 1377/1958) tarafından yayımlanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Kalânisî, Târîẖu Dımaşḳ, s. 234; Bedrân, Tehẕîbü Târîẖi Dımaşḳ, II, 70-71; İbn Hallikân, Vefeyât, I, 145-147; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XIX, 476-482; a.mlf., el-ʿİber, IV, 39-40; Safedî, el-Vâfî, VIII, 67-70; Mehmed Zihni, Kitâbü't-Terâcim, İstanbul 1304, s. 44; Brockelmann, GAL, I, 253; Suppl., I, 448; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, II, 136; Halîl Merdem Bek,

eş-Şuʿarâʾü’ş-Şâmiyyûn, Beyrut, ts., s. 209-244; a.mlf., “İbnü’l-Ḫayyâṭ”, MMİADm., XXXIII/3 (1958), s. 353-369; C. Zeydân, Âdâb, III, 28; Ömer Ferruh, Târîḫu’l-edeb, III, 254-257; İhsan Abbas, el-ʿArab fî Ṣıḳılliye, Beyrut 1985, s. 207-223; Sâmî ed-Dehhân, “et-Taʿrîf ve’n-naḳd: Dîvânü İbni’l-Ḫayyâṭ”, MMİADm., XXXIV/1 (1959), s. 127-133; A. S. Atiya, “Dīwān Ibn al-Khaiyaṭ”, MW, LI (1961), s. 321-323; Âzertâş Âzernûş, “İbn Ḫayyâṭ”, DMBİ, III, 469-472.

Süleyman Tülücü

İBNÜ’l-HAZZÂ

(ابن الحذّاء)

Ebû Abdillâh Muhammed b. Yahyâ b. Ahmed et-Temîmî el-Kurtubî (ö. 416/1025)

Mâlikî fakihi.

Muharrem 347’de (Nisan 958) dünyaya geldi. Makrîzî doğum tarihini Rebîülevvel 345 (Haziran 956), Palencia ise 346 olarak vermektedir. Mensup olduğu ailenin fertleri İbnü’l-Hazzâ lakabıyla anılmakla birlikte neseplerinin ulaştığı atalarının Hz. Peygamber’in devecisi (hâdî) olması sebebiyle asıl lakaplarının İbnü’l-Haddâ olduğu, aileden Endülüs’e ilk gelenlerin Hazzâ (ayakkabıcılar) mahallesinde oturdukları için İbnü’l-Hazzâ diye anıldıkları söylenir (Kādī İyâz, IV, 733; İbn Ferhûn, II, 237; krş. Makrîzî, VII, 423). Aileden Endülüs’e ilk gelen kişinin de Benî Ümeyye’nin mevâlîsinden, Mercirâhit Savaşı’nda kumandanlık yapan Dâvûd olduğu kaydedilir.

İbnü’l-Hazzâ Kurtuba’da (Cordoba) yetişti. On dört yaşından itibaren Ebû Bekir İbn Zerb’in fıkıh derslerine devam ederek onun gözde talebelerinden biri oldu. Ayrıca Ebû Bekir İbnü’l-Kūtıyye, Ebû Ca‘fer İbn Avnullah, Ebû Abdullah İbn Müferric, Ebû Muhammed el-Asîlî, Ebû Abdullah İbnü’l-Harrâz ve İbn Ebû Düleym gibi âlimlerden öğrenim gördü. 372’de (983) hac yolculuğu sırasında Kayrevan’da İbn Ebû Zeyd el-Kayrevânî’den onun kitaplarını okudu. Haremeyn ve Kahire’de Ukaylî’nin râvisi Ebû Abdullah el-Belhî, Hüseyin b. Hasan el-Kehhâl, Tahâvî’nin râvisi Hişâm b. Muhammed b. Ebû Halîfe, Ebû Bekir Muhammed b. Ali el-Üdfüvî, Ebü’t-Tayyib İbn Galbûn, Ebü’l-Alâ İbn Mâhân, Hâfız Abdülganî el-Ezdî ve diğer birçok âlimden faydalandı.

Özellikle hadis, fıkıh ve rüya tabiri konularında derinleşen İbnü’l-Hazzâ Kurtuba’ya dönünce (374/984) şûra, vesâik-i sultâniyye görevlerine getirildi. İşbîliye (Sevilla), Belensiye (Valencia), Beccâne (Pechina) ve

Tutîle’de (Tudela) kadılık yaptı. Ardından Sarakusta’ya (Saragossa) yerleşti ve kadılık görevini burada sürdürdü. Yetiştirdiği talebeler arasında Ebû Ömer İbn Abdülber enNemerî, İbnü’l-Hassâr, Hâtim b. Muhammed, Ebû Ömer İbn Sümayk gibi âlimler bulunmaktadır. İbnü’l-Hazzâ 4 Ramazan 416’da (29 Ekim 1025) Sarakusta’da vefat etti. Bazı kaynaklarda ölüm tarihi 410 (1019) olarak kaydedilmektedir.

Eserleri. Kaynaklarda İbnü’l-Hazzâ’nın Kitâbü’l-İstinbâṭ li-meʿâni’s-sünen ve’l-aḥkâm min eḥâdîs̱i’l-Muvaṭṭaʾ (seksen cüz olduğu söylenmektedir), et-Taʿrîf bi-men ẕükire fî Muvaṭṭaʾi’l-İmâm Mâlik min esmâʾi’r-ricâl ve’n-nisâʾ râviyen ve merviyyen ʿanhü, el-Büşrâ fî ʿibâreti’r-rüʾyâ, Kitâbü’l-İnbâʾ ʿalâ (bi-meʿânî) esmâʾillâhi Teʿâlâ (el-İnbâh ʿan esmâʾillâh), el-H̱uṭab ve’l-ẖuṭabâʾ (el-H̱uṭab ve siyerü’l-ẖuṭabâʾ) adlı eserleri zikredilmektedir. Bunlardan et-Taʿrîf’in Fas Hizânetü’lKaraviyyîn’de bazı nüshaları bulunmaktadır (Sezgin, I, 483; M. Âbid el-Fâsî, I, 186-188). İsimlerin alfabetik olarak sıralandığı eserde ayrıca künye, lakap vb. ile tanınanlara, İmam Mâlik’in güvenilir oldukları konusunda görüş belirttiği râvilerle haklarında cerh değerlendirmesi bulunanlara da birer bölüm ayrılmıştır (M. Âbid el-Fâsî, I, 186).

BİBLİYOGRAFYA

Kādî İyâz, Tertîbü’l-medârik, IV, 733-734; İbn Hayr, Fehrese, s. 93, 242, 267, 477, 481, 513; İbn Beşküvâl, eṣ-Ṣıla, II, 478-480; Dabbî, Buġyetü’l-mültemis, Kahire 1967, s. 146; Yâkūt, Muʿcemü’l-üdebâʾ, XIX, 108-109; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XVII, 444-445; Safedî, el-Vâfî, V, 196; Yâfiî, Mirʾâtü’l-cenân, III, 29; İbn Ferhûn, ed-Dîbâcü’l-müẕheb, II, 237-238; Makrîzî, el-Muḳaffe’l-kebîr (nşr. Muhammed el-Ya‘lâvî), Beyrut 1411/1991, VII, 422-423; Mahlûf, Şeceretü’n-nûr, I, 112; A. G. Palencia, Târîẖu’l-fikri’l-Endelüsî (trc. Hüseyin Mûnis), Kahire 1955, s. 12, 422-423; Sezgin, GAS, I, 483; M. Âbid el-Fâsî, Fihrisü maẖṭûṭâti H̱izâneti’l-Ḳaraviyyîn, Dârülbeyzâ 1399/1979, I, 186-188; Mecmûʿa muẖtâre li-maẖṭûṭât ʿArabiyye nâdire min mektebât ʿâmme fi’l-Maġrib (haz.

Merkezü’l-Hademât ve’l-ebhâsi’s-sekāfiyye), Beyrut 1407/1986, s. 125-127; Meryem Safevî, “İbn Ḥaẕẕâ’”, DMBİ, III, 341-344.

Ahmet Özel

İBNÜ'l-HEBBÂRİYYE

(ابن الهبّارية)

Ebû Ya'lâ Nizâmüddîn eş-Şerîf Muhammed b. Muhammed b. Sâlih el-Hâşimî el-Bağdâdî (ö. 509/1115)

Arap şairi ve edibi.

414 (1033) yılında Bağdat'ta dünyaya geldi. Azerbaycan'da doğup Bağdat'ta yetiştiği de rivayet edilmektedir (İbn Hacer, V, 367). İlk Abbâsî halifesi Seffâh'ın yeğeni Emîr Îsâ b. Mûsâ'nın (ö. 167/783) soyundan geldiği için Şerîf, Hâşimî ve Abbâsî lakap ve nisbeleriyle anılır. Annesine nisbetle İbnü'l-Hebbâriyye künyesiyle tanınan şairin bazı kaynaklarda Nizâmülmülk tarafından kurulan Nizâmiye medreselerinde okuduğu kaydediliyorsa da 459'da (1067) inşası tamamlanan Nizâmiye'de öğrenci olması tarih bakımından mümkün görünmemektedir. Zamanın âlim ve edipleriyle istişarede bulunmak, eserlerini telif ederken medresenin zengin kütüphanesinden faydalanmak için burayı zaman zaman ziyaret etmiş olabilir. İbnü'l-Hebbâriyye, İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, Ebû Abdullah et-Taberî, Kiyâ el-Herrâsî ve Gazzâlî gibi Nizâmiye medreselerine mensup ünlü âlimler arasındaki ateşli kelâm tartışmalarına katılmamış, daha çok hadis rivayeti ve ensâb ilmiyle meşgul olmuştur.

Dedesi de şair olan İbnü'l-Hebbâriyye'nin Abbâsî Veziri Amîdüddevle İbn Cehîr ile Selçuklu Sultanı Alparslan'ın veziri Nizâmülmülk için methiyeler yazdığı, methiyelerine karşılık Nizâmülmülk'ten büyük ihsan gördüğü kaydedilmektedir. Ancak daha çok hicve meyilli olduğundan methiyelerine fazla devam etmemiş, övdüğü kişileri bir süre sonra yerdiğinden onlarla arası bozulmuştur. Kaynaklarda bu konuyla ilgili bazı olaylar anlatılmaktadır. Bir defasında yazdığı iki kıtanın birinde Nizâmülmülk'ü övmüş, diğerinde hicvetmişti. Huzuruna çıktığı zaman methiye yerine yanlışlıkla hicviyyeyi vezire takdim edince Nizâmülmülk ona alacağı mükâfatın iki katının verilmesini emretmişti. İbnü'l-Hebbâriyye özür dilemişse de Nizâmülmülk divandan tahsisatını alması hususunda ısrar

etmişti. Nizâmülmülk ile arasında düşmanlık ve rekabet bulunan Vezir Tâcülmülk, İbnü'l-Hebbâriyye'ye Nizâmülmülk'ü hicvetmesi için para vaad etmiş, İbnü'l-Hebbâriyye bu teklifi önce, "Nimetinden başka bir şey görmediğim bir kişiyi nasıl hicvederim" diyerek reddetmişse de Ebü'l-Ganâim'in ısrarı karşısında Nizâmülmülk'ü hicvetmiştir (Şiʿru İbni'l-Hebbâriyye, s. 98). Nizâmülmülk, bir rivayete göre olgunluk göstererek bunu görmezlikten gelmiş ve şaire ihsanını arttırarak 500 dinar vermiştir. Diğer bir rivayete göre ise şairin öldürülmesini emretmiş, ancak Hanefî fakihi Sadreddin Muhammed Hucendî'nin araya girmesiyle affedilmiştir. İbn Cehîr, 484 (1091) yılında kayınpederi Nizâmülmülk'ün sayesinde ikinci defa vezir olduğu zaman İbnü'l-Hebbâriyye'nin onun hakkında yazdığı hicviyye (a.g.e., s. 75) bütün halkın ağzında dolaşmaya başlamış, hicviyyede kendisi de yerildiğinden halife şairin idam edilmesini emretmiş, şair bu olaydan da Sadreddin Hucendî'nin sayesinde kurtulmuştur. Ardından İsfahan'a giden İbnü'l-Hebbâriyye, Melikşah'ın vefatından sonra Tâcülmülk ve Nizâmülmülk'ün uğradığı feci âkıbet üzerine İsfahan'da kalamayıp 485'te (1092) Kirman'a gitti. Burada iltifatına mazhar olduğu Selçuklu Sultanı Îrânşâh için methiye yazdı (a.g.e., s. 89). Kirman'ın ileri gelen şahsiyetleri için de methiyeler kaleme aldıysa da buradaki hayatı sıkıntı içinde geçti. 509 (1115) yılında Kirman'da vefat etti; 504'te (1111) öldüğüne dair rivayetler de vardır.

İbnü'l-Hebbâriyye, Hz. Hüseyin için nazmettiği bir kasidesinden dolayı (a.g.e., s. 175) birçok kaynakta Şiî olarak tanıtılmaktadır. Ancak Hz. Hüseyin sevgisine dair şiir nazmeden her şairin Şiî olarak nitelendirilmesi doğru değildir. Onun, tamamı Şiî-İmâmî olan Kum şehri hakkında ağır hicviyye yazması Şiî olmadığını gösteren önemli bir delildir.

Eserleri. 1. Dîvân (Şiʿru İbni'l-Hebbâriyye). İbn Hallikân, şairin dört ciltlik bir divanının bulunduğunu söylerse de bu eser zamanımıza ulaşmamıştır. Muhammed Fâiz Senkerî Tarâbîşî, İbnü'l-Hebbâriyye'nin şiirlerini çeşitli kaynaklardan derleyip tahkik ederek Şiʿru İbni'l-Hebbâriyye adıyla yayımlamıştır (Dımaşk 1997). 900 beyte yakın şiirin yer aldığı eserde hicviyyelerin, özellikle de alaylı ve müstehcen hicivlerin yoğunluğu dikkat çekmektedir. Eserde başta Abbâsî Halifesi Muktedî-Biemrillâh ile veziri İbn Cehîr ve hâmisi Nizâmülmülk olmak üzere ileri gelen devlet adamları için yazılmış hicviyyeler bulunmaktadır. Arap edip ve şairlerine gereken değerin

verilmemesi sebebiyle topluma karşı duyduğu karamsarlığın İbnü'l-Hebbâriyye'nin şiirlerine alaylı yergi şeklinde yansıdığı görülmektedir. Alaylı hiciv üslûbunda İbn Sükkere el-Hâşimî ile İbnü'l-Haccâc'ın etkisi görülür. Dostu şair Bârî el-Bağdâdî ve sitemleriyle ünlü şair Ebîverdî'ye yönelttiği hicviyyesinin yanında ezberci, kafası çalışmayan öğretmenlere yönelttiği yergisi ilginçtir. Eserde Selçuklu sultanı, vezir ve vali gibi devlet adamları için nazmetmiş olduğu methiyeleri abartılı yiğitlik ve cömertlik tasvirleriyle örülüdür. Genellikle methiyelerinin giriş kısımlarında yer alan gazelleriyle müstehcenliğe kaçan diğer gazellerinde İbnü'l-Haccâc'ın etkisi görülür. Şiirlerinde umumiyetle tabiat, manzara, savaş, yoksulluk, kalem ve divit tasvirleri yaptığı gözlenmektedir. Az sayıdaki mersiyelerinde, ruhun ölümsüzlüğünü savunan filozoflarla geleceği bildiğini iddia eden müneccimleri eleştirerek mersiyeye felsefî bir bakış açısı getirmiştir.

Şiirlerinde ailesinin kalabalık olduğundan ve geçim sıkıntısından söz eden şairin hayata bakışının karamsar olduğu söylenebilir. 2. Netâʾicü'l-fiṭne fî naẓmi Kelîle ve Dimne. İbnü'l-Hebbâriyye, İbnü'l-Mukaffa'ın Pehlevî dilinden Arapça'ya çevirdiği Kelîle ve Dimne'yi 494 (1101) yılı civarında sade ve akıcı bir dille nazma çekmiştir. Şair kitabın sonunda eseri Kirman'da on günde nazmettiğini belirtmiştir. Kelîle ve Dimne'ye ait zamanımıza tam olarak intikal eden ilk manzume olan eser 1304 (1886) ve 1307 (1889) yıllarında Bombay'da basılmış, ayrıca Hûrî Ni'metullah el-Esmer tarafından Lübnan'da (1900) yayımlanmıştır. 3. Felekü'l-meʿânî. Nizâmülmülk'ün kâtiplerinden Felekü'l-Meâlî Zahîrülmülk'e (Ebû Nasr Saîd el-Kâşânî) takdim edilen kitap, on iki bölümden meydana gelmiş manzum ve mensur fıkralar içeren bir çeşit antolojidir (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 4157). 4. Kitâbü'ṣ-Ṣâdıḥ ve'l-bâğım. Kelîle ve Dimne türünde ahlâkî hikâyelerden oluşan eser Arap edebiyatında fabl türünde ilk manzum hikâyedir. Kitap bir Hintli ile bir İranlı'nın tartışması ile başlamaktadır. Her ikisi de kendi ülkesini övmekte, Hintli satrançla, İranlı tavlayla övünmektedir. Eser Doğu'da büyük rağbet görmüş, çeşitli baskıları yapılmıştır. İbnü'l-Hebbâriyye, on yılda yazdığı bu kitabı Mezyedîler'den Sadaka b. Mansûr'a ithaf etmiştir. İbn Hicce el-Hamevî eseri Taġrîdetü'ṣ-ṣabâḥ adıyla kısaltmıştır (Leknev 1264/1847; Kahire 1292; Beyrut 1304; nşr. M. Sâdık - Seyyid Haydar el-Hüseynî, Bağdad 1343; nşr. İzzet el-Attâr, Kahire 1355). 5. Kitâbü'l-Aḳāʾit. Muhtemelen bir sözlük çalışması olup İbn Hacer el-Askalânî'nin Lisânü'l-Mîzân'ında adı el-Laġāʾit olarak

geçmektedir. 6. Urcûze fi'ş-şaṭranc (nşr. Lovîs Şeyho, Mecelletü'l-Meşrıḳ, XIII/1 [1910]). 7. Naẓmü Risâleti Ḥay b. Yaḳẓân li'bn Sînâ. İbn Sînâ'nın risâlesinin manzum şekli olup imtihan için sorulan bir soruya cevap olarak nazmedilmiştir. Risâlenin bilinen tek nüshası Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (III. Ahmed, nr. 3268/5).

İbnü'l-Hebbâriyye'nin kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: Kitâbü'l-Mecdî (Mecdüddin el-Kummî için yazılmıştır), er-Red ʿalâ Ebî Muḥammed el-Ġundecânî, Zecrü'n-nâbiḥ (Ebü'l-Alâ el-Maarrî'nin Sıḳṭü'z-Zend'ini eleştirenlere reddiyedir), Ẕikrü'ẕ-ẕikr ve fażlü'ş-şiʿr, Urcûze fî ẕemmi'l-ḫavânîḳ ve'l-midrâs, Nüẕhetü'l-aḥibbâʾ (edebiyata dair manzum bir eserdir, bk. Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 79).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Hebbâriyye, Şiʿru İbni'l-Hebbâriyye (nşr. Muhammed Fâiz Senkerî Tarâbîşî), Dımaşk 1997, tür.yer.; ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 9-68; İbnü't-Tıktakā, el-Faḫrî, Kahire 1927, s. 218; Sem'ânî, el-Ensâb, V, 626; Kemâleddin el-Enbârî, Nüzhetü'l-elibbâʾ (nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl), Kahire 1294, s. 437; İmâdüddin el-İsfahânî, Ḫarîdetü'l-ḳaṣr ve cerîdetü'l-ʿaṣr (nşr. Muhammed Behcet el-Eserî - Cemîl Saîd), Bağdad 1964, II, 70-73; İbn Hallikân, Vefeyât, IV, 453-457; Safedî, el-Vâfî, I, 130-133; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XIX, 392; İbn Fazlullah el-Ömerî, el-Mesâlik, XV, 531-533; İbn Hacer, Lisânü'l-Mîzân, V, 367-368; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 79; Ali Cevâd Tâhir, eş-Şiʿrü'l-ʿArabî fi'l-ʿIrâḳ ve bilâdi'l-ʿAcem fi'l-ʿaṣri's-Selcûḳī, Beyrut 1961, I, 124-145; Şevkī Dayf, Târîḫu'l-edeb, V, 421-423; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), VII, 23; Ali Sevim, Selçuklular Tarihi, s. 51-52; D. S. Margoliouth, "İbnülhaccâc", İA, V/2, s. 855-856; C. Brockelmann, "Kelile ve Dimne", a.e., VI, 557; Ch. Pellat, "Ibn al-Habbāriyya", EI² (İng.), III, 774-775; Seyyid Muhammed Seyyidî, "İbn Hebbâriyye", DMBİ, V, 99-102.

İnci Koçak

İBNÜ'lHEYSEM

(ابن الهيثم)

Ebû Alî Muhammed b. el-Hasen b. el-Hasen b. el-Heysem el-Basrî el-Mısrî (ö. 432/1040 [?])

Optiğin gelişmesine yaptığı önemli katkılarla tanınan Ortaçağ'ın en büyük fizikçisi; matematikçi-astronom, filozof.

Batı dünyasında Alhazen, Alhacen veya Avenetan, Avennathan adlarıyla bilinir. Büyük bir şöhrete sahip olduğu halde hayatına dair yeterli bilgi yoktur. İbn Ebû Usaybia, onun 417'de (1026) altmış üç yaşında iken kaleme aldığı müellif hattı otobiyografik bir risâlesini bularak çalışma tarzı, uyguladığı yöntem, o tarihe kadar okuduğu ve yazdığı eserler üzerine verdiği bilgileri günümüze aktarmıştır. Buna göre 354 (965) yılı civarında doğduğu anlaşılan İbnü'lHeysem aslen Basralıdır ve Bağdat, Dımaşk, Kahire gibi dönemin ilim ve kültür merkezlerine seyahatler yaparak öğrenimi sırasında elde ettiği aklî ilimlere, özellikle felsefe, mantık, matematik, astronomi ve tıbba dair bilgi ve görgüsünü geliştirdi. Bir ara Büveyhîler yönetimindeki Basra'da vezir unvanıyla divan görevlisi olarak çalıştıysa da ilmî araştırmalarını engelleyen bu görevden bir süre sonra ayrıldı. Fâtımî Halifesi

Hâkim-Biemrillâh'a, "Mısır'da olsam Nil nehri üzerine baraj yaparak taşmaları önlerdim" dediğinin ulaştırılması üzerine Mısır'a davet edildi. Fakat Yukarı Mısır'da bulunan Asvan ve çevresinde araştırma ve ölçümler yaparak projesini gerçekleştiremeyeceğini anladı ve halifeden özür diledi. Halife çok kızmakla beraber ona divanda bir görev verdi. İbnü'lHeysem hayatının önemli bir kısmını bu ülkede geçirdi. Evhamlı ve dengesiz bir kişi olan Hâkim'den çekindiği için huzurlu bir çalışma ortamına ancak onun ölümünden (411/1021) sonra kavuşabildi. 418 (1027) yılında Bağdat'ta geometriyle ilgili bir soruya verdiği cevaptan zaman zaman seyahate çıktığı anlaşılan İbnü'lHeysem (ʿUyûnü'l-enbâʾ, s. 558) ilerlemiş bir yaşta Mısır'da vefat etti. Ölüm tarihi kesin olarak bilinmemekle birlikte Sâid el-

Endelüsî, dostu Kādî Ebû Zeyd'in 430'da (1039) onunla Mısır'da karşılaştığını (Ṭabaḳātü'l-ümem, s. 150), İbnü'l-Kıftî ise aynı yıl içinde veya biraz sonra vefat ettiğine dair bir rivayeti aktardıktan sonra İbnü'lHeysem'in kendi el yazısıyla 432 yılında kaleme aldığı hendeseyle ilgili bir çalışmasını elde ettiğini söyler (İḫbârü'l-ʿulemâʾ, s. 167). Buna göre onun 432'de (1040) öldüğü söylenebilir. İbnü'lHeysem'in hayatı ve eserleri hakkında bilgi veren kaynaklarda Hasan b. Hasan ve Muhammed b. Hasan şeklinde farklı iki künye ile anılmasından ve özellikle İbn Ebû Usaybia'nın onun çalışmalarını biri klasik felsefe, diğeri matematik ve optik ağırlıklı iki ayrı listede toplamasından hareketle aynı dönemde yaşayan iki İbnü'lHeysem'in varlığından söz edilmektedir (Rashed, Les mathématiques infinitésimales, II, 8-19; Encyclopedia of the History, s. 405). İddia sahibine göre bunlardan biri Basra'da doğup Kahire'de hayatını sürdürmüştür ve matematik, optik âlimidir; diğeri ise Bağdat'ta yaşamış olup nazarî tıp âlimi ve filozoftur. Ancak bu iddia Abdülhamîd İbrâhim Sabra (A. I. Sabra) tarafından reddedilmiştir (Zeitschrift für Geschichte, XII [1998], s. 1). Şahıs olarak iki ayrı İbnü'lHeysem'in varlığı söz konusu edilmese de bir tek İbnü'lHeysem'in hayatı, ilgi yönü ve eserlerinin özellikleri açısından iki safhaya ayrılabilir. Çünkü onun otobiyografisinde verdiği bilgilerden, önce felsefî ilimlerin fürûu ile ilgilendiği ve bu dönemde klasik felsefenin konularına dair meselelerin anlaşılır hale getirilmesini amaçlayan, daha sonra ise matematik, astronomi ve optiğin esaslarına yönelik, bu disiplinlerin problemlerini çözmeye çalışan eserler telif ettiğini söylemek mümkündür. Bu durumda, yetişme döneminde genel olarak felsefî ilimlerle uğraşan ve bu alanda eser veren İbnü'lHeysem ile olgunluk çağında daha çok matematik, geometri ve optikle meşgul olan, herkes için değil, "binlerce insan arasında ancak bir tane bulunabilecek uzmanlar ve sınırlı sayıdaki seçkin insanlar" için yazan İbnü'lHeysem'i birbirinden ayırmak mümkün olacaktır (İbn Ebû Usaybia, s. 553; Heinen, Die islamische welt zwischen Mittelalter und Neuzeit, s. 261; ayrıca bk. Rebstock, s. 66-67).

Bütün kaynaklar İbnü'lHeysem'in mal ve mevkiye değer vermeyen, geçimini güzel yazısıyla kazanan bir zâhid olduğu hususunda görüş birliği içindedir. İbnü'l-Kıftî'nin naklettiğine göre ölünceye kadar her yıl Öklid'in Uṣûlü'l-hendese'sini, Batlamyus'un el-Mecisṭî'sini ve Câlînûs'un el-Mütevassıṭât'ını istinsah ederek 150 dinara satmış ve bununla geçinmiştir

(İḫbârü’l-ʿulemâʾ, s. 167). İslâm ilim ve düşüncesinin zirveye ulaştığı bir dönemde yaşayan İbnü’lHeysem, Mu‘tezile kelâmcısı Kādî Abdülcebbâr, Eş‘arî kelâmcısı Ebû Bekir el-Bâkıllânî, filozof İbn Miskeveyh, İbn Sînâ ve Bîrûnî ile çağdaştı. Kendisi Eskiçağ bilgin ve filozoflarının eserleri üzerinde çalışmış, onlara şerhler, hâşiyeler yazmış ve bir kısmını telhis etmişse de esas başarısını matematik, astronomi ve optik alanlarında göstermiştir. Ancak çağdaşı İslâm filozoflarının görüşlerine yer vermediği gibi onlara herhangi bir göndermede de bulunmamıştır. Bu arada gerek İlkçağ’da yaşayanların, gerekse çağdaşlarının eserlerini veya bazı görüşlerini eleştirmek üzere müstakil birçok kitap, makale ve risâle kaleme almıştır. Meselâ zındık olarak tanınan İbnü’r-Râvendî ile Ebû Bekir er-Râzî’nin peygamberliği eleştiren görüşlerine ve Mu‘tezile’nin “sıfat” ve “vaîd” anlayışlarına karşı birer risâle telif etmiştir. Ayrıca âlemin yaratılmışlığını ispat etmek üzere kelâmcıların ortaya koyduğu delilin tutarsızlığını ve bunun ancak doğru kıyasla kanıtlanabileceğini göstermek üzere bir makale yazmıştır. Bîrûnî gibi âlim-filozof tipini temsil eden İbnü’lHeysem, zamanın sonradanlığını savunan kelâmcılara karşı filozofların yanında yer almış ve Allah’ın fâil olmadığı bir anın bulunamayacağı fikrini temellendirmeye çalışmıştır.

İbnü’lHeysem, İbn Ebû Usaybia kanalıyla günümüze intikal eden hayat hikâyesinde kendi ilim ve metot anlayışını açık bir şekilde ortaya koymuştur. Onun Gazzâlî’den çok önce bir ilim adamında bulunması gereken temkin, ihtiyat ve ilmî şüphenin ne olduğu hususundaki görüşü şöyledir: “Küçük yaştan beri insanların farklı inançlara sahip olmasına, her kesimin kendi görüşüne sıkıca bağlanmasına hep şüphe ile baktım. Çok iyi biliyordum ki hakikat tektir; o konudaki görüş ayrılıkları farklı yöntem kullanmaktan kaynaklanmaktadır... Aklî bilgileri kavrayacak düzeye gelince gerçeğin kaynağını aramaya başladım. Olanca hırsımla zan ve şüphenin aldatmasından kurtaracak bir yöntem aradım... Çünkü gerçeği bulmak zor, ona giden yol sarp ve hakikat şüphelerle örtülüdür. Ulemâya iyimser gözle bakmak ise insanın yapısında vardır... Dolayısıyla önceki nesillerin kitaplarını inceleyen ve onlara iyimser gözle bakan hakikat arayıcısı olamaz. Gerçekte hakikat arayıcısı, kendisinin onlar hakkındaki görüşünü eleştirdiği gibi okuduklarını da eleştirip delillerle kanıtlayandır... Hakikat doğrudan amaçtır, onu arayan kimseyi onun varlığından başka hiçbir şey ilgilendirmez... Zira Allah ulemâyı hata ve kusurdan korumuş değildir; eğer

öyle olsaydı ulemâ arasında hiçbir ilim dalında ihtilâf bulunmaz ve herhangi bir konuda gerçeğe ilişkin görüşleri farklı olmazdı. Halbuki durum bunun tersidir... Bu sebeple ilmî eserleri inceleyen kimsenin amacı gerçeğin bilgisine ulaşmaksa kendisini o eserdeki fikirlerin hasmı (antitezi) yerine koyup o gözle okumalı ve bütün yönleriyle sorgulayıp eleştirmeli; aynı zamanda kendi görüşünü de eleştirerek müellife karşı hoşgörüsüz davranmamalı. Böyle bir yöntem izleyecek olursa hakikatler apaçık ortaya çıkar... Bütün bunları dikkate alarak farklı düşünce ve inançları, çeşitli ilim ve dinleri araştırmaya koyuldum. Bunlar bana fazla bir şey vermediği gibi gerçeğe ulaşmak için bir yöntem, kesin bilgiye kavuşturacak yeni bir anlayış da kazandırmadı. Gerçeği

bulmak için duyu verilerinden hareket ederek aklî bilgiye ulaşmam gerektiğini anladım" (a.g.e., s. 552). Daha sonra o, Aristo külliyatı üzerinde çalışarak ilmî formasyon kazandığını, özellikle matematik, fizik ve metafizik alanında yoğunlaştığını söyler.

Matematik ve astronomiyle ilgili araştırmalarından önce optik alanında devrim sayılan çalışmalarıyla tanınan İbnü'lHeysem, İlkçağ'dan XVII. yüzyıla kadar optik tarihinin en önemli şahsiyeti olarak kabul edilir. Matematiksel analizle olgunun fiziksel boyutunu da işin içine katarak düzenlediği ayrıntılı deneylerle modern anlamda bir fizik çalışması gerçekleştirmiş ve optiği ilkeleri, problemleri, çözüm yol ve yöntemleriyle çok iyi işlenmiş bir bilim haline getirmiştir. Onun özellikle ortaya koyduğu Kitâbü'l-Menâẓır adlı eserinde ışığın doğrusal (doğru boyunca, rectilinear) yayılımı, gölgenin özellikleri, karanlık oda, gök kuşağı ve hâlenin oluşumu, yansıma ve kırılma konuları gibi pek çok temel optik olguyu inceleyerek bu ilmi kökten değiştirdiği görülür. İbnü'lHeysem'in optik ilmine getirdiği yenilikleri Kitâbü'l-Menâẓır'dan ve konuyla ilgili diğer çalışmalarından faydalanarak şu şekilde özetlemek mümkündür: Işığın mahiyetini felsefeden çok matematiksel ve deneysel metotlarla araştırmış, yaptığı optiğe ilişkin araç ve gereçlere dayanarak düzenlediği deneyleri birer apaçık kanıtlama vasıtası olarak kullanmıştır. Açıkça modern bilimsel tavır sergilediği bu anlatımıyla hem yanlışlıklarına rağmen kullanılagelen önceden ileri sürülmüş tezlerin çürütülmesini sağlamış, hem de kendi tezlerinin doğruluğunu kanıtlayarak optik disiplininin, âdeta doğru önermeler topluluğundan meydana gelen bir temel bilim halini almasına yol

açmıştır. Öncelikle ışık kaynaklarını ve yaydıkları ışıkların niteliklerini incelemiş, kendisi ışık kaynağı olan nesnelerin ışığına birincil, ışıklandırılmış nesnelerin yaydığı ışığa da ikincil ışık adını vermiştir. Aynı zamanda ışığın doğru boyunca yayıldığını düşünerek bunun kanıtlanması için -bugünkü fotoğraf makinesinin esasını teşkil eden-karanlık oda deneyini ve gölgelerin niteliklerini dikkate alan daha başka deneyleri düzenlemiştir. İster kendisi ışık kaynağı olsun, isterse ışığını diğer bir ışıklı nesneden alsın her kaynaktan çıkan bütün ışıkların doğrusal çizgilerde yayıldığını belirlemiştir. Gözün yapısını, görmenin mahiyetini ve görme bozukluklarının sebebini bugünkü bilgilere çok yakın şekilde açıklamıştır. Onun görme konusundaki en büyük başarısı, öncelikle ışığın gözden çıktığını savunan gözışın kuramını yıkıp ışığın nesneden geldiğini kanıtlamasıdır. Böylece görmenin hem fiziksel olduğunu hem de nesneden göze ulaşan ışınlar aracılığıyla oluştuğunu matematiksel ispatlarla ortaya koymuştur. Yansıma (catoptrics) konusunda, kendinden ışıklı ve ışıklandırılmış nesnelerin ışıklarının, yani birincil ve ikincil ışık kaynaklarının yaydıkları ışıkların düz, küresel, silindirik ve konik aynalardan yansımalarını deneyler yaparak incelemiş ve kanunlarını geometrik yoldan ispat etmiştir. Özellikle yansımanın nedensel analiziyle ilgili çalışması konuya yeni bir yaklaşım getirmesi bakımından önemlidir. Yansımanın birinci temel kanunu, yansıma durumunda gelme ve yansıma açılarının (şekildeki a açıları) eşit olduğunu belirtir. İbnü'lHeysem, bu kanunun kanıtlanmasını önceki yaklaşımlardan çok farklı biçimde ele almıştır. İzlediği yöntem, gelen ve yansıyan ışınlara etki ettiği düşünülen kuvvetleri veya birleşenleri göz önünde tutan bugünkü hızlar dörtgeni yöntemidir. Ona göre ışık çok yüksek bir hızla hareket eder ve ayna yüzeyine ulaştığında ne orada durabilir ne de içine işleyebilir; dolayısıyla hâlâ orijinal hareketin yapı ve gücüne sahip olduğundan aynı eğim derecesiyle yansıyarak yoluna devam eder.

Gök kuşağı da güneşten gelen ışınların çukur (konkav) bir yansıtıcı yüzey görevi yapan bulutun iç kısmında yansıma yapmasıyla ortaya çıkar; değişik renklerin oluşması ise ışınların girdiği ortamın yoğunluğuna bağlıdır. Buna karşılık hâle de tümsek (konveks) yüzeyden, yani küreden yansıyan radyal ışınların toplamıdır. İbnü'lHeysem, optik kırılmayı açıklamak için mekanik analojilere başvurmuş ve ışığın kırılmasını, fırlatılan bir taşın direnci daha çok veya daha az başka bir ortama geçerken hareketinde meydana gelen

değişmeyle karşılaştırmıştır. Ona göre ışık saydam nesnelerde çok büyük bir hızla hareket eder ve hızı, az yoğun ortamlarda çok yoğun ortamlara göre daha fazladır. Bu gözlemler sonucunda ışığın hızının, geçmesine izin veren saydam ve engelleyen mat ortamlarda azaldığını ve matlığın arttığı oranda büküldüğünü belirlemiştir. Burada dikkati çeken ilk husus yoğun ortamda ışığın hızının azaldığının belirtilmesidir; çünkü bu durum, her ne kadar açıkça söylemese de ışığın mahiyetini -günümüz optik ilmi gibi- parçacık olarak kabul ettiğini göstermektedir. Öte yandan katı bir nesnenin sabit bir cisme dik açı yapacak doğrultuyla fırlatıldığında, onu diğer açılardan gelenlere nisbeten daha kolay tahrip ettiği gözlemine dayanarak yansımada olduğu gibi kırılmada da genel bir kural tesbit etmiştir: Dik hareket daha güçlü ve kolaydır; dike yakın eğimli hareket de uzak olan hareketten daha kolaydır. Buna göre dik ışın o doğrultu boyunca ortaya çıkan hareketin gücünden dolayı, demir bir güllenin dik olarak fırlatıldığında karşısındaki cisme kolaylıkla girmesi gibi kırılmaksızın yoğun ortama nüfuz edebilir; eğimli ışın ise aynı doğrultuyu sürdürebilmek için yeterince güçlü olmadığından ortama daha rahat nüfuz edebileceği diğer bir yöne döner. İbnü'lHeysem'in teorileri bilim dünyasında çok etkili olmuş ve kendisi Doğu'da ve Batı'da XVII. yüzyıla kadar optikte otorite kabul edilmiştir. Onun bu başarısının altında yatan en önemli husus kendisinden önceki bilim adamlarının düştükleri yanlışlara düşmemesi, yani bir teoriyi kabul edip diğerini çürütmek yerine orijinal fikirler üretmeye çalışmasıdır.

Eserleri. İlim tarihinin en önemli simalarından biri olan İbnü'lHeysem'in kendi otobiyografisiyle tabakat kitaplarında zikredilen, bir kısmı günümüze ulaşmış bulunan pek çok eseri vardır ve aslında muhtemelen bunların sayısı daha da fazladır (aş. bk.). Onun için "ikinci Batlamyus" diyen Beyhakī, Târîḫu ḥükemâʾi'l-İslâm'ında eserlerinin sayılamayacak kadar çok olduğundan ve özellikle ahlâk üzerine yazdığının bir benzerinin bulunmadığından bahseder (s. 98). İbnü'lHeysem'in eserlerinin bir listesini (doksan altı adet) veren ilk kaynak İbnü'l-Kıftî'dir (İḫbârü'l-ʿulemâʾ, s. 167-168). Daha sonra bu listeden de faydalandığı anlaşılan İbn Ebû Usaybia, İbnü'lHeysem'in otobiyografisine dayanarak iki ayrı liste hazırlamıştır (ʿUyûnü'l-aḫbâr, s. 551-552, 554-560). Bunların yanında Lahor'da bulunan ve müellifin hayat hikâyesini ihtiva eden bir sayfası eksik

yazmada da (Heinen, Die islamische welt zwischen Mittelalter und Neuzeit, s. 262-277) yine bir liste mevcuttur.

İbnü'lHeysem, İbn Ebû Usaybia'nın günümüze aktardığı otobiyografisinde o tarihe (417/1026) kadar matematikle ilgili yirmi beş ve fizik-ilâhiyatla ilgili kırk dört kitap telif ettiğini, daha sonra bunları yeniden ele alarak üzerlerinde daha geniş çalışmalar yapacağını bildirmektedir. İbn Ebû Usaybia, bu listeye İbnü'lHeysem'in anılan tarihten Cemâziyelâhir 419'a (Temmuz 1028) kadar telif ettiği yirmi eseri daha eklemiş, ardından onun bu tarihten 429 (1038) yılı sonuna kadar yazdığı doksan eserden oluşan başka bir liste daha vermiştir. İbnü'lHeysem'in bundan birkaç yıl sonra vefat ettiği düşünüldüğünde bu kadar velûd bir müellifin 429 yılından sonra da çok sayıda eser yazmış olması ihtimali akla gelmekte, bu ihtimali çeşitli kütüphanelerde bulunan ve klasik kaynaklardaki listelerde adı geçmeyen yazma eserler de doğrulamaktadır. İbnü'lHeysem'in günümüze ulaşan eserlerinin başlıcaları şunlardır: 1. Kitâbü'l-Menâẓır (Kitâb fi'l-menâẓır). Müellifin, Eskiçağ'dan kendi zamanına kadar mevcut olan bütün optik bilgi birikimini ve problemleriyle doğru-yanlış çözüm yollarının tamamını ihtiva eden en önemli eseridir. Kitap yedi ciltten oluşmuştur; ilk üç cilt doğrudan görme, ondan sonraki üç cilt yansıma ve son cilt de kırılma konuları hakkındadır. Özellikle Kemâleddin el-Fârisî ile (ö. 718/1319) Takıyyüddin er-Râsıd'ın (ö. 993/1585) çalışmalarında derin izler bırakan kitabın Batı'ya ne zaman geçtiği ve XII. yüzyılın sonlarında veya XIII. yüzyılın başlarında yapıldığı sanılan Latince çevirisinin kime ait olduğu bilinmemektedir. Latince metin Friedrich Risner tarafından Witelo'nun (Vitellion, XIII. yüzyıl) kitabıyla birlikte Opticae thesaurus Alhazeni Arabis libri septem, nunc primum editi, eiusdem liber de crepusculis et nubium ascensionibus, item Vitellionis Thuringo-Poloni libri X, omnes instaurati, figuris illustrati et aucti, adjectis etiam in Alhazenum commentariis adıyla yayımlanmıştır (Basel 1572). Avrupa ilim çevrelerinde başta John Pecham, Witelo, Roger Bacon, Johannes Kepler, Snell van Rogen, Pierre de Fermat ve Descartes gibi pek çok ünlü optikçinin kuramlarının teşekkülünde ve dolayısıyla Batı'da optik ilminin karanlık çağdan sonra yeniden kurulmasında çok etkili olan eser bugün de aynı yoğunlukta ilgi çekmeye devam etmektedir. Kemâleddin el-Fârisî tarafından Tenḳīḥu'l-Menâẓır adıyla (I-II, Haydarâbâd 1347-1348) gözden geçirilip ihtisar ve şerhedilen Kitâbü'l-Menâẓır'ın ilk üç cildini Abdülhamîd İbrâhim Sabra tahkik ederek yayımlamış (Küveyt

1983), daha sonra da İngilizce'ye çevirmiştir (The Optics of Ibn al-Haytham: Books I-III on Direct Vision, London 1989). 2. Maḳāle fi'stiḫrâci semti'l-ḳıble fî cemîʿi'l-meskûne (İstiḫrâcü semti'l-ḳıble). Carl Schoy tarafından incelenmiş ve Almanca'ya tercüme edilmiştir ("Abhandlung des al-Hasan ibn al-Hasan ibn al-Haitam [Alhazen] über die Bestimmung der Richtung der Qibla", ZDMG, LXXV [1921], s. 242-253). 3. Maḳāle fî heyʾeti'l-ʿâlem (Risâle fî heyʾeti'l-ʿâlem). İbrânîce'ye ve üç defa Latince'ye çevrilen eserin mukaddimesini modern çağda Moritz Steinschneider neşretmiş ve Eilhard Wiedemann Almanca'ya çevirmiştir (bir yazmasının tanıtımı için bk. Tümer, bibl.). 4. Maḳāle fî Şerḥi muṣâderâti Kitâbi Öḳlîdis (Şerḥu muṣâderâti Öḳlîdis). Öklid'in paraleller teorisi hakkında olan eserden seçilen bir kısmı Halîl Çâvîş yayımlamıştır (Naẓariyyetü'l-mütevâziyât fi'l-hendeseti'l-İslâmiyye, Tunus 1988, s. 87-117). 5. Maḳāle fî ḍavʾi'l-ḳamer (Mecmûʿu'r-resâʾil içinde, Haydarâbâd 1357/1938). Karl Kohl tarafından üzerinde bir araştırma yapılarak Almanca'ya tercüme edilmiştir ("Über das Licht des Mondes, eine Untersuchung von Ibn al-Haitham", Sitzungsberichte der Physikalischmedizinischen Sozietät in Erlangen, LVIII-LIX [Erlangen 1926-1927], s. 305-398). 6. Maḳāle (Ḳavl) fî semti'l-ḳıble bi'l-ḥisâb. Ahmed S. Dallal tarafından İngilizce tercümesiyle birlikte neşredilmiştir ("Ibn al-Haytham's Universal Solution for Finding the Direction of the Qibla by Calculation", Arabic Sciences and Philosophy, V [Cambridge 1995], s. 145-193). 7. Maḳāle fî uṣûli'l-misâḥa (Faṣl fî uṣûli'l-misâḥa ve ẕikrihâ bi'l-berâhin) (Mecmûʿu'r-resâʾil içinde, Haydarâbâd 1357/1938). Eilhard Wiedemann tarafından Almanca bir özeti verilerek tahlil edilmiştir (Aufsätze zur arabischen Wissenschaftsgeschichte, I, 534-543). 8. Maḳāle fî misâḥati'l-küre. Eseri Cemâl ed-Debbâğ Rusça'ya çevirmiştir (Sezgin, V, 366). 9. Maḳāle (Risâle) fî misâḥati'l-mücessemi'l-mükâfiʾ. Heinrich Suter tarafından Almanca'ya tercüme edilmiştir ("Die Abhandlung über die Ausmessung des Paraboloides von Ibn al-Haitham", Bibliotheca Mathematica, XII/3 [Leipzig 1911-1912], s. 289-332). 10. Maḳāle muḫtaṣara fî berkâri'd-devâʾiri'l-ʿiẓâm (Risâle fî berkâri'd-devâʾiri'l-ʿiẓâm). Eseri Eilhard Wiedemann Almanca'ya çevirmiştir ("Über geometrische Instrumente bei den muslimischen Völkern",

Zeitschrift für Vermessungswesen, XXII-XXIII [Stuttgart 1910], s. 1-8). 11. Maḳāle fî enne'l-kürete evsaʿu'l-eşkâli'l-mücesseme elletî eḥâṭethâ

mütesâviyeten ve enne’d-dâ᾿irete evsaʿu’l-eşkâli’l-musaṭṭaḥa el-letî iḥâṭâtühâ mütesâviyetün. Ahmet Hamit Dilgan tarafından tahlil edilmiştir (“Sur une théorème isopérimètrique d’Ibn-i Haitham”, Actes du IXe congrès international de l’histoire des sciences, Paris 1959, s. 453-460). 12. Maḳāle fî terbîʿi’d-dâ᾿ire. Heinrich Suter, eseri Vatikan ve Berlin kütüphanelerinde bulunan yazmalara dayanarak yayımlamış ve Almanca’ya çevirmiştir (“Die Kreisquadratur des Ibn al-Haitam zum ersten Mal nach den Manuskripten der Königlichen Bibliothek in Berlin und des Vatikans herausgegeben und übersetzt”, Zeitschrift für Mathematik und Physik, XLIV [Leipzig 1899], s. 33-47). 13. Risâle fî rü᾿yeti’l-kevâkib. Abdülhamîd İbrâhim Sabra ve Anton Heinen tarafından İngilizce tercümesiyle birlikte neşredilmiştir (“On seeing the Stars”, Zeitschrift für Geschichte der arabisch-islamischen Wissenschaften, VII [Frankfurt 1991-1992], s. 31-72). 14. Maḳāle fî ḥalli şükûki (Maḳāleti’l-ûlâ min / fî) Kitâbi’l-Mecisṭî yeşükkü fîhâ baʿżu ehli’l-ʿilm. Eseri Abdülhamîd Sabra İngilizce tercümesiyle birlikte yayımlamıştır (“On Seeing the Stars, II, Ibn al-Haytham’s Answers to the Doubts Raised by Ibn Ma’dân”, Zeitschrift für Geschichte der arabisch-islamischen Wissenschaften, X [Frankfurt 1995-1996], s. 1-59). 15. Ḳavl fi’stiḫrâci muḳaddimeti ḍılʿi’l-müsebbaʿ (Faṣl fî muḳaddimâti ḍılʿi’l-müsebbaʿ). Carl Schoy tarafından Almanca’ya çevrilmiştir (Die trigonometrischen Lehren des persichen Astronomen al-Bīrūnī, Hannover 1927, s. 84-91). 16. Maḳāle fî eḍvâ᾿i’l-kevâkib (Mecmûʿu’r-resâ᾿il içinde, Haydarâbâd 1357/1938). Eseri Eilhard Wiedemann Almanca olarak özetlemiş (“Über das Licht der Sterne”, Wochen-schrift für Astronomie, Meteorologie und Geographie, XVII [1890], s. 1-4), W. Arafat ile Henry James Jacques Winter İngilizce’ye tercüme etmiştir (“The Light of the Stars, A Short Discourse by Ibn al-Haytham”, British Journal for the History of Sciences, V [Cambridge 1970-1971], s. 282-288). 17. Maḳāle fi’l-es̱er elleẕî fi’l-ḳamer (Risâle fi’l-es̱er elleẕî fî vechi’l-ḳamer). Carl Schoy tarafından Almanca’ya çevrilen eseri (Die Abhandlung des Schaichs Abī ʿAlī al-Ḥasan Ibn al-Ḥasan Ibn al-Haitham über die Natur der Spuren [Flecken], die man auf der Oberfläche des Mondes sieht, Hannover 1925), Yûsuf Zeydân yayımlamıştır (MMMA, XL/2 [Kahire 1996], s. 81-109). 18. Maḳāle fi’l-maʿlûmât. Eseri Louis Pierre E. Amelie Sédillot incelemiştir (“Notice du traité des connus géometriques de Hassan ben Haithem”, JA, XIII [1834], s. 435-458). 19. Maḳāle fi’ş-şükûk ʿalâ Baṭlamyus. Abdülhamîd Sabra ve Nebîl eş-Şihâbî

tarafından neşredilmiştir (Kahire 1971). 20. Maḳāle fi'stiḫrâci irtifâʿi'l-ḳuṭb ʿalâ ġāyeti't-taḥḳīḳ. Eseri Jacobus Golius Latince'ye (Leiden 1643) ve Carl Schoy Almanca'ya çevirmiştir ("Abhandlung des Hasan ben al-Husain ben al-Haitam über eine Methode, die Polhöhe mit grösster Genauigkeit zu bestimmen", De Zee, X [1920], s. 586-601). 21. Maḳāle fi'l-küreti'l-muḥriḳa. Eseri Rüşdî Râşid, Kemâleddin el-Fârisî tarafından yapılan tahrîriyle birlikte tahkik ederek Fransızca'ya çevirmiştir (Géométrie et dioptrique au Xe siècle: Ibn Sahl, al-Qūhī et Ibn al-Haytham, Paris 1993, s. 111-112, 133-158). 22. Maḳāle fî ṣûreti'l-küsûf. Kemâleddin el-Fârisî tarafından şerhedilen ve Eilhard Wiedemann tarafından Almanca'ya çevrilen eser ("Über die Camera obscura bei Ibn al-Haitam", Sitzungsberichte der Physikalischmedizinischen Sozietät in Erlangen, XLVI [Erlangen 1914], s. 155-169) şârihin Tenḳīḥu'l-Menâẓır'ı ile birlikte yayımlanmıştır (Haydarâbâd 1347-1348/1928-1930). 23. Ḳavl fi'stiḫrâci mesʾeletin ʿadediyyetin. Eseri Wiedemann Almanca'ya çevirerek tahlil etmiştir (Aufsätze zur arabischen Wissenschaftsgeschichte, I, 529-531). 24. Cevâb ʿan suʾâli's-sâʾil ʿani'l-mecerreti hel hiye fi'l-hevâʾ ev fî cismi's-semâʾ. Samanyolu hakkında sorulan bir sorunun cevabını ihtiva eden eser Wiedemann tarafından Almanca'ya çevrilmiştir ("Über die Lage der Milchstrasse nach Ibn al-Haitam", Sirius, XXXIX/5 [Leipzig 1906], s. 113-115). 25. Ḫavâṣṣü'l-müs̱elles̱ min ciheti'l-ʿamûd (Mecmûʿu'r-resâʾil içinde, Haydarâbâd 1357/1938). Hakkında Heinrich Hermelink bir makale yazmıştır ("Zur Geschichte des Satzes von der Lotsumme im Dreieck", Sudhoffs Archiv für Geschichte der Medizin und der Naturwissenschaften, XLVIII [Stuttgart 1964], s. 240-247). 26. Kitâbü'l-Muʿâmelât fi'l-ḥisâb. Eseri Ullrich Rebstock Almanca tercümesiyle birlikte yayımlamıştır (Zeitschrift für Geschichte der arabisch-islamischen Wissenschaften, X [Frankfurt 1995-1996], s. 61-121). 27. Maḳāle fî mesâʾili't-telâḳī. Eilhard Wiedemann tarafından Almanca'ya çevrilmiştir (Aufsätze zur arabischen Wissenschaftsgeschichte, II, 616-621).

28. Kitâb fî ḥalli şükûki Kitâbi Öḳlîdis fi'l-uṣûl ve şerḥi maʿânîh. Fuat Sezgin ve Matthias Schramm tarafından tıpkıbasımı yapılan eseri (Frankfurt 1985) Halîl Çâvîş kısmen neşretmiştir (Naẓariyyetü'l-mütevâziyât fi'l-hendeseti'l-İslâmiyye, Tunus 1988, s. 121-133). 29. Maḳāle li'l-Ḥasan b. el-Ḥüseyin b. el-Heys̱em fî temâmi Kitâbi'l-Maḫrûṭât. Nazım Terzioğlu tarafından tıpkıbasımı yapılmış (Das achte Buch zu den "Conica" des

Apollonios von Perge, Rekonstruiert von Ibn al-Haysam, İstanbul 1974) ve J. P. Hogendijk tarafından İngilizce tercümesiyle birlikte yayımlanmıştır (Ibn al-Haytham's Completion of the Conics, New York 1985). 30. Maḳāle ʿan s̱emerâti'l-ḥikme. Eseri Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde (Kahire 1991) ve Ammâr Tâlibî (MMLADm., LXXIII/2 [1998], s. 261-310) neşretmiştir (İbnü'lHeysem'in eserleri hakkında daha geniş bilgi için bk. Sezgin, V, 358-374; VI, 251-261; DSB, VI, 204-208).

BİBLİYOGRAFYA

Sâid el-Endelüsî, Ṭabaḳātü'l-ümem, s. 150; İbnü'l-Kıftî, İḫbârü'l-ʿulemâʾ (Lippert), s. 165-168; Ali b. Zeyd el-Beyhakī, Târîḫu ḥükemâʾi'l-İslâm (nşr. Memdûh Hasan Muhammed), Kahire 1417/1996, s. 98-100; İbn Ebû Usaybia, ʿUyûnü'l-enbâʾ, s. 550-560; Max von Krause, Stambuler Handschriften Islamischer Mathematiker, Eingegangen 1935; Brockelmann, GAL, I, 617-619; Suppl., I, 851-854; S. Inayetullah, Hasan Ibn al-Haytham: a Muslim Scientist of 4th Centuri A. H., Lahore 1950; Sarton, Introduction, I, 721-723; M. Schramm, Ibn al-Haythams Weg zur Physik, Wiesbaden 1963; a.mlf., "Ibn al-Haytham's Stellung in der Geschichte der Wissenschaften", Fikrun wa Fen, VI, Bonn 1965, s. 2-22; Sezgin, GAS, V, 358-374; VI, 251-261; VII, 288; Ibn al-Haitham: Proceedings of the Celebrations of 1000th Anniversary (ed. Hakim Mohammed Said), Karachi 1970; Eilhard Wiedemann, Aufsätze zur arabischen wissenschaftsgeschichte, Hildesheim 1970, I-II; a.mlf., Gesammelte Schriften zur arabisch-islamischen wissenschaftsgeschichte (ed. Dorothea Girke - Dieter Bischoff), Frankfurt 1984, I-III; B. H. Sude, Ibn al-Haytham's Commentary on the Premisses of Euclid's Elements, Books (doktora tezi, 1974), Princeton University, I-VI; A. I. Sabra, "Ibn al-Haytham and the Visual-Ray Hypothesis", Ismāʾilī Contributions to Islamic Culture (ed. S. H. Nasr), Tahran 1977, s. 187-205; a.mlf., The Optics of Ibn al-Haytham, London 1989; a.mlf., Optics, Astronomy and Logic: Studies in Arabic Science and Philosophy, Hampshire 1994; a.mlf., "One Ibn al-Haytham or Two? An Exercise in Reading the Biobibliographical Sources", Zeitschrift für Geschichte der arabisch-islamischen Wissenschaften, XII,

Frankfurt 1998, s. 1-50; a.mlf., “Ibn al-Haytham”, DSB, VI, 189-210; Anton Heinen, “Ibn al-Haitam’s Autobiographie in einer Handschrift aus dem Jahr 556 H./ 1161 A. D.”, Die islamische welt zwischen Mittelalter und Neuzeit. Festschrift für Hans Robert Roemer zum 65. Geburtstag (hrsg. von U. Haarman - P. Bachmann), Beirut-Wiesbaden 1979, s. 254-277; a.mlf., “al-Bīrūnī and Ibn-al-Haitham: A Comparative Study of Scientific Method”, Studies in History of Medicine, I/4, New Delhi 1977, s. 285-297; Beşşâr M. Saîd Kāsım - Ali Yûsuf Ferah, el-Ḥasen b. el-Heys̱em ve es̱erühû ʿale’l-mesîreti’l-ʿilmiyyeti’l-ḥadîs̱e, Zerkā 1405/1985; Hamîd Mûrânî, Târîḫu’l-ʿulûm ʿinde’l-ʿArab, Beyrut 1989, s. 177-193; Muhammad Saud, The Scientific Method of Ibn al-Haytham, Islamabad 1990; U. Rebstock, Rechnen im islamischen Orient, Darmstadt 1992, s. 66-67, 178-182, 199-202; R. Rashed, Optique et mathématiques: Recherches sur l’histoire de la pensée scientifique en Arabe, Hampshire 1992; a.mlf., Géométrie et dioptrique au Xe siècle: Ibn Sahl, al-Qūhī et Ibn al-Haytham, Paris 1993; a.mlf., Les mathématiques infinitésimales du IXe au XIe siècle: Ibn al-Haytham, London 1993, II; a.mlf., “Ibn al-Haytham (Alhazen)”, Encyclopedia of the History of Science, Technology, and Medicine in Non-Western Cultures, Dordrecht 1997, s. 405-408; İzmirli İsmail Hakkı, “İbn Yûnus ve İbnü’lHeysem”, DİFM, I/4 (1926), s. 45-73; Hamit Dilgan, “Hassan Ben Haithem et les manuscrits existants dans les bibliothèques d’Istanbul”, Bulletin of the Technical University of Istanbul, VIII, İstanbul 1955, s. 36-41; David C. Lindberg, “Alhazen’s Theory of Vision and Its Reception in the West”, ISIS, LVIII (1968), s. 321-341; Günay Tümer, “İbn-i Heysem’in Şimdiye Kadar Ele Geçmemiş Bir Eseri”, AÜ İlâhiyat Fakültesi İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi, IV, Ankara 1980, s. 219-223; Bruce Eastwood, “Alhazen, Leonardo, and Late-Medieval Speculation on the Inversion of Images in the Eye”, Annals of Science, sy. 43, Oxford 1986, s. 413-446; Hüseyin Gazi Topdemir, “İbnü’lHeysem’in Optik Araştırmaları”, Bilim Felsefe Tarih, I, İstanbul 1991, s. 174-194; a.mlf., “İbnü’lHeysem’in Optik Araştırmaları”, Bilim ve Felsefe Metinleri, I/1, Ankara 1992, s. 67-84; a.mlf., “İbn el-Heysem’in Işık Üzerine Adlı Çalışması”, TTK Belleten, LXI/230 (1997), s. 43-65; Gérard Simon, “L’optique d’Ibn al-Haytham et la tradition ptoléméenne”, Arabic Sciences and Philosophy, II, Cambridge 1992, s. 203-235; Aydın Sayılı, “A Possible Influence in the Field of Physiological Optics of Ibn Sīnā on Ibn al-Haytham”, TTK Belleten, XLVII/187 (1983), s. 665-675; H. Suter,

“İbnülheysem”, İA, V/2, s. 859-861; J. Vernet, “Ibn al-Haytham”, EI^{2} (İng.), III, 788-789.

Hüseyin Gazi Topdemir

İBNÜ'l-HÜMÂM

(ابن الهمام)

Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî (ö. 861/1457)

Hanefî fakihi, usul ve kelâm âlimi.

790'da (1388) İskenderiye'de dünyaya geldi. Bu tarih 788 (1386) ve 789 olarak da zikredilmektedir. Dedesinin dedesi Hümâmeddin'e nisbetle İbnü'l-Hümâm lakabı ile meşhur olmuştur. Dedesi Abdülhamid ve büyük dedesi Mesud aslen Sivaslı olup burada kadılık yapmışlardır. Babası, muhtemelen yaşadığı dönemde Anadolu'nun içine düştüğü kargaşa ortamından kurtulmak amacıyla Memlükler'in idaresi altındaki Mısır'a gitmiş ve İskenderiye'de Hanefî kadılığı görevinde bulunmuştur. İlk derslerini babasından alan İbnü'l-Hümâm, on yaşında iken babasının ölümü üzerine anneannesinin gözetiminde yetişti. Onunla birlikte Kahire'ye giderek Şehâbeddin el-Heysemî'nin yanında Kur'ân-ı Kerîm'i ezberledi, İbnü'z-Zerâtîtî ve Zeynüddin Abdurrahman et-Tefehnî'den kıraat dersleri aldı. Bir ara İskenderiye'ye dönerek burada öğrenimine devam etti, ardından tekrar gittiği Kahire'de uzun süre kaldı. Cemâleddin Yûsuf b. Muhammed el-Humeydî, İbnü'l-Mecdî, Muhammed b. Ahmed el-Bisâtî, Bedreddin Mahmûd b. Muhammed el-Aksarâyî, Bedreddin el-Aynî, Ebû Zür'a İbnü'l-Irâkī, İbn Hacer el-Askalânî, Kāriülhidâye, Ebü'l-Velîd İbnü'ş-Şıhne, Muhammed b. Ebû Bekir İbn Cemâa ve Kemâleddin eş-Şümünnî gibi çeşitli mezheplere mensup âlimlerden Arap dili ve edebiyatı, mantık, kelâm, tefsir, hadis, fıkıh ve fıkıh usulü dersleri aldı. Kendisinden çok faydalandığı hocası Abdurrahman et-Tefehnî ile birlikte Kudüs'e, fıkıh usulü okuduğu Ebü'l-Velîd İbnü'ş-Şıhne ile birlikte 814 (1411) yılında Halep'e giderek bir süre bu şehirlerde tahsilini sürdürdükten sonra tekrar Kahire'ye döndü.

Öğrencilik yıllarında çeşitli sıkıntılar ve müzmin hastalıklarla mücadele eden İbnü'l-Hümâm tahsilini tamamladıktan sonra ilim ve öğretimle meşgul

oldu. 829 (1425-26) yılında el-Melikü'l-Eşref Barsbay'ın kurduğu Eşrefiyye Medresesi'ne müderris tayin edildi ve 18 Şâban 833'te (12 Mayıs 1430) kendi isteğiyle ayrılıncaya kadar bu görevde kaldı. 847'de (1443) getirildiği Şeyhûniyye Hankahı'nın şeyhliğinden de 858'de (1454) kendi isteğiyle ayrıldı. Bu arada Mansûriyye ve Kubbetü Sâlih medreselerinde hocalık yaptı. 824 (1421), 854 (1450) ve 858-860 (1454-1456) yıllarında yaptığı hac ziyaretleri sırasında Mekke ve Medine'de çeşitli âlimlerle ilmî müzakerede bulundu. İbnü'l-Hümâm'ın yetiştirdiği öğrenciler arasında Sehâvî, Takıyyüddin eş-Şümünnî, İbn Kutluboğa, İbn Emîru Hâc, İbnü'l-Gars, Kemâleddin İbn Ebû Şerîf, İbnü'l-Kerekî ve Necmeddin İbn Kādî Aclûn gibi âlimler yer almaktadır. İbnü'l-Hümâm 7 Ramazan 861 (29 Temmuz 1457) tarihinde Kahire'de vefat etti ve İbn Atâullah el-İskenderî'nin Karâfe'deki türbesine

defnedildi. Sehâvî, hocası hakkında el-İhtimâm bi-tercemeti'l-Kemâl b. el-Hümâm adıyla bir eser yazmışsa da (eẕ-Ẕeyl ʿalâ Refʿi'l-iṣr, neşredenin girişi, s. 22; Îżâḥu'l-meknûn, I, 151) bunun günümüze ulaşıp ulaşmadığı bilinmemektedir.

İbnü'l-Hümâm fıkıh ve fıkıh usulü yanında kelâm, mantık, Arap dili ve edebiyatı, tefsir, hadis sahalarında yetkin bir âlimdir. Yaptığı tartışmalarda ve yazdığı eserlerde konuları ortaya koyuşu, görüşleri ve delilleri değerlendirip tartışarak bir sonuca ulaşmadaki kabiliyeti sağlam bir mantık, cedel ve felsefe eğitimi aldığını göstermektedir. Bizzat kendisinin, "Makūlâtta hiç kimseyi taklit etmem" sözü de (Süyûtî, Buġyetü'l-vuʿât, I, 167) aklî ilimlerdeki yetişkinliğini ifade etmektedir. Sarf, nahiv, bedî', beyân, meânî gibi alanlarda müstakil eser vermemiş olsa bile kelâm, fıkıh ve fıkıh usulüne dair eserlerinde dil ve edebiyata olan vukufunu görmek mümkündür. Yahyâ b. Attâr, İbnü'l-Hümâm'ın örnek gösterildiği yönlerden birinin de fesahati olduğunu söylemiştir (Sehâvî, eḍ-Ḍavʾü'l-lâmiʿ, VIII, 129). Arapça yanında Farsça ve Türkçe de bilen İbnü'l-Hümâm şiir yazmış olmakla beraber müstakil bir divanı bulunmayıp şiirlerinden bazı parçalar tabakat kitaplarında yer almaktadır (Aydın, s. 74-78).

Kaynaklarda İbnü'l-Hümâm'ın güzel sesiyle mûsiki icra ettiğine dair verilen bilgiler onun sanatkâr bir kişiliğe sahip olduğunu göstermektedir. İbrâhim b. Ömer el-Edkâvî ve Muhammed b. Muhammed el-Havâfî'ye

intisap ederek kendilerinden tasavvuf terbiyesi almış, İbnü'l-Arabî'nin Fuṣûṣü'l-ḥikem'ini okutan Nasrullah b. Abdurrahman el-Ensârî ile sohbetlerde bulunmuştur. Tasavvufa olan alâkası sebebiyle seçkin sûfîlere verilen "şeyhü'ş-şüyûh" ve "şeyhü'l-ârifîn" unvanlarıyla anılmış ve Şeyhûniyye Hankahı'nın şeyhliğine tayin edilmiştir. İbnü'l-Hümâm, bir ara tasavvufî hayata ilgisini arttırarak uzlete çekilmişse de çevresindeki kimseler onu halkın içine dönmenin gerekliliği konusunda uyarmışlardır.

İbnü'l-Hümâm, tefsir ve hadis alanında da yetkin bir âlim sayılmakla birlikte eser verdiği ve uzmanlaştığı ilim dalları fıkıh, fıkıh usulü ve kelâmdır. Bedreddin Mahmûd el-Aksarâyî'den tefsir dersleri alan İbnü'l-Hümâm'ın Fetḥu'l-ḳadîr'deki ahkâm âyetleriyle ilgili yorum ve değerlendirmeleri onun bu daldaki kabiliyetini ortaya koymaktadır. Bu eserinde Taberî, Kādî Beyzâvî ve Zemahşerî gibi müfessirlerden nakillerde bulunmakla beraber daha çok kendi ilmî dirâyetiyle âyetleri yorumlamıştır. Yine Fetḥu'l-ḳadîr ile et-Taḥrîr'de yer yer hadis ve usulüne dair bilgiler vermesi ve hadisleri sened ve metin yönünden tenkide tâbi tutmasından bu alanda da mütehassıs olduğu anlaşılmaktadır. et-Taḥrîr'in şârihlerinden İbn Emîru Hâc, İbnü'l-Hümâm'ı "hâfız" olarak nitelemiş (et-Taḳrîr ve't-taḥbîr, II, 240, 272), Leknevî de onun iyi bir hadis âlimi ve hâfız olduğunu söylemiş (el-Fevâʾidü'l-behiyye, s. 180), Zâhid Kevserî, kendisini Hanefî mezhebinin büyük hâfız ve muhaddislerinden saymıştır (Fıḳhu ehli'l-ʿIrâḳ, s. 73). Sehâvî'nin, İbnü'l-Hümâm'ın büyük âlimlerden biri olmakla beraber hadis konusunda fazla bilgisinin bulunmadığını söylemesi (eḍ-Ḍavʾü'l-lâmiʿ, VIII, 131), başka bir yerde işaret ettiği gibi fazla hadis rivayet etmediği (a.g.e., VIII, 129) ve mesaisini büyük ölçüde bu alana hassetmediği anlamındadır. Onun hadis kaynaklarına vukufu, deliller karşısındaki tenkitçi ve tarafsız tutumu, senedi zayıf bir hadisin metninin sahih olabileceği prensibini benimsemesi, Kur'an-Sünnet bütünlüğüne dikkat etmesi ve buna aykırı düşen hadislerdeki çelişkileri gidermeye yönelik bazı esaslar belirlemeye çalışması, hadis ilmine yaptığı katkıları, bu daldaki ihtisas ve ehliyetini ortaya koymaktadır (Kırbaşoğlu, s. 32).

İbnü'l-Hümâm'ın el-Müsâyere adlı eseri onun kelâm ilmindeki vukufunu göstermekte olup üzerinde yapılan şerh, hâşiye ve atıflarla Mâtürîdiyye kelâmının önemli bir kaynağı haline gelmiştir. Müellif bu eserinde genellikle bağlı bulunduğu ekolün görüşlerini zikredip savunmuşsa da

haberî sıfatların yorumunda Selefî düşünceye yaklaşmış, tekvin sıfatının izahında ise Mâtürîdiyye ile Eşʿariyye telakkisinin sonuç itibariyle birbirine yakın olduğunu söylemiştir.

el-Hidâye'nin önemli şerhlerinden biri olan Fetḥu'l-ḳadîr ve et-Taḥrîr adlı eserlerinde takip ettiği metot, kullandığı bol malzeme ve yaptığı tartışma ve tahliller yanında mezhep taassubuna düşmeden kendi görüş ve tercihini belirtmiş olması İbnü'l-Hümâm'ın fıkıh alanında otorite olduğunu kanıtlamaktadır. Gerek kullandığı deliller gerekse vardığı sonuçlar genel olarak değerlendirildiğinde onun ehl-i re'y ile ehl-i eser arasında orta bir yol tuttuğu söylenebilir. Öte yandan ilme ve ilim adamlarına karşı beslediği saygı ve hoşgörüden dolayı başkalarıyla tartışmalara girmeyen İbnü'l-Hümâm, o sırada Mısır ve Şam bölgesinde görüşleri ve mücadelesi tartışılmaya devam eden Takıyyüddin İbn Teymiyye'ye karşı cephe almamış, hatta ona olan saygı ve hayranlığını dile getirmiştir (Sehâvî, eḍ-Ḍavʾü'l-lâmiʿ, VIII, 131).

Talebesi Sehâvî tarafından ilmî üstünlükleri anlatılırken verilen örneklerden ve kullanılan ifadelerden İbnü'l-Hümâm'ın tercih ehli bir fakih olduğu anlaşılmaktadır. et-Taḥrîr'e Teysîrü't-Taḥrîr adıyla bir şerh yazan Emîr Pâdişah, İbnü'l-Hümâm'ı "şeyh, allâme, zamanının müctehidi, asrının muhakkiki, şeyhülislâm, müftilenâm ve kutbü'l-ârifîn" olarak anarken Hanefî fakihlerinden İbn Gānim el-Makdisî, Leknevî ve İbn Âbidîn onun müctehid olduğunu söylemişlerdir (el-Fevâʾidü'l-behiyye, s. 180; Mecmûʿatü resâʾil, I, 32; Reddü'l-muḥtâr, III, 173, 621, 688). Son dönem hukukçularından Seyyid Bey de İbnü'l-Hümâm'ı Hanefî mezhebinin son müctehidlerinden biri saymıştır (Usûl-i Fıkıh, s. 58; ictihadlarına dair bazı örnekler için bk. Aydın, s. 112-119).

Eserleri. 1. Fetḥu'l-ḳadîr li'l-ʿâcizi'l-faḳīr. Burhâneddin el-Mergīnânî'nin el-Hidâye adlı eserinin şerhidir. İbnü'l-Hümâm'ın, hocası Kāriülhidâye'den on dokuz yıl boyunca el-Hidâye okuduktan sonra'da 829 (1426) telifine başladığı, ancak vefatıyla eksik kalan bu eserini, "Kitâbü'l-Vekâle"den itibaren Kadızâde Ahmed Şemseddin (ö. 988/1580) Netâʾicü'l-efkâr fî keşfi'r-rumûz ve'l-esrâr adıyla tamamlamıştır. el-Hidâye'nin en önemli şerhlerinden biri olan ve özellikle hadislerin değerlendirilmesiyle dikkat çeken eserde (bk. el-HİDÂYE) İbnü'l-Hümâm mezhepler arası ihtilâflı

konuları geniş bir şekilde tartışmış ve sadece Hanefî mezhebi içindeki farklı ictihadlarda değil diğer mezheplere ait görüşler arasında da tercihlerde bulunmuştur. Çeşitli baskıları gerçekleştirilen Fetḥu'l-ḳadîr'in (I-IV, Leknev 1292, Kadızâde'nin tekmilesiyle birlikte; I-VIII, Bulak 1315-1318; I-VIII, Kahire 1356, Kadızâde'nin tekmilesi, Bâbertî'nin el-Hidâye şerhi ve Sâdî Çelebî'nin buna hâşiyesiyle birlikte; I-IX, Kahire 1306, 1319, anılan eserler ve Kurlânî'nin el-Hidâye şerhiyle birlikte; I-X, Kahire 1970, Kadızâde, Bâbertî ve Sâdî Çelebi'nin eserleriyle birlikte) konu indeksi de yapılmıştır (Fihrisü Fetḥi'l-ḳadîr şerḥi'l-Hidâye, Küveyt 1407/1986). Kâtib Çelebi, Ali el-Kārî'nin Fetḥu'l-ḳadîr'e bir hâşiye yazdığını, İbrâhim el-Halebî'nin de eseri bir cilt halinde ihtisar ettiğini söyler (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 2034). 2. et-Taḥrîr fî ʿilmi'l-uṣûl. Fukaha ve mütekellimîn

metotları birleştirilmek suretiyle kaleme alınan fıkıh usulüne dair muhtasar bir eser olup üzerine İbn Emîru Hâc ve Emîr Pâdişah tarafından birer şerh yazılmış, Zeynüddin İbn Nüceym de kitabı Lübbü'l-uṣûl adıyla ihtisar etmiştir (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 780, Damad İbrâhim Paşa, nr. 429; TSMK, Emanet Hazinesi, nr. 714). İbn Emîru Hâcc'ın şerhi et-Taḳrîr ve't-taḥbîr (I-III, Bulak 1316; Beyrut 1403/1983), Emîr Pâdişah'ın şerhi ise Teysîrü't-Taḥrîr (I-IV, Kahire 1350-1351/1931-1932) adını taşır. İbn Emîru Hâcc'ın eseri fıkıh usulü, kelâm ve mantıkla ilgili konularda temayüz ederken Emîr Pâdişah şerhinde daha çok İbn Emîru Hâc'dan faydalanmış, özellikle metinleri sarf ve nahiv açısından açıklamaya çalışmıştır. et-Taḥrîr birçok defa basılmıştır (Kahire 1351/1932; I-III, Bulak 1316-1318, İbn Emîru Hâcc'ın et-Taḳrîr'i ve İsnevî'nin Nihâyetü's-sûl'ü ile birlikte; Beyrut 1403/1983, Bulak baskısından ofset; I-IV, Kahire 1350-1351/1931-1932, Emîr Pâdişah'ın Teysîrü't-Taḥrîr'iyle birlikte). 3. el-Müsâyere* fi'l-ʿaḳāʾidi'l-münciye fi'l-âḫire. Mukaddimesinde anlatıldığına göre, Gazzâlî'ye ait er-Risâletü'l-ḳudsiyye'nin özetlenmesi amacıyla yazılmaya başlanan eser yapılan açıklamaların ilâvesiyle müstakil bir kitap halini almış, bununla birlikte bölüm başlıkları er-Risâletü'l-ḳudsiyye ile paralel yürüdüğünden el-Müsâyere diye adlandırılmıştır. Klasik kelâm kitaplarının IX. (XV.) yüzyıla ait önemli bir örneğini teşkil eden eser üzerine, müellifin Tavżîḥu'l-Müsâyere (İÜ Ktp., AY, nr. 406) ve talebesi Kemâleddin İbn Ebû Şerîf'in el-Müsâmere'siyle diğer bazı şerh ve hâşiyeler kaleme alınmıştır. Eserin çeşitli baskıları yapılmıştır (Bulak 1317, Kemâleddin İbn Ebû Şerîf'in el-Müsâmere'si ve İbn Kutluboğa'nın hâşiyesiyle birlikte; İstanbul

1400/1979; Delhi 1904, el-Müsâmere ile birlikte). 4. Zâdü'l-faḳīr (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 276/4, vr. 39-60, Şehid Ali Paşa, nr. 2750/2, vr. 14-28; Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 2124, vr. 25-34; Beyazıt Devlet Ktp., Bayezid, nr. 8042; Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, nr. 5174). Namazla ilgili muhtasar bir eser olup Muhammed b. Abdullah et-Timurtâşî (İʿânetü'l-ḥaḳīr li-Zâdi'l-faḳīr, Beyazıt Devlet Ktp., Bayezid, nr. 1992; Berlin Staatsbibliothek, nr. 4609), Ahmed b. İbrâhim et-Tûnisî (İsʿâfü'l-mevla'l-ḳadîr şerḥu Zâdi'l-faḳīr, Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, nr. 4047) ve diğer bazı âlimler tarafından şerhedilmiştir (Keşfü'ẓ-ẓunun, II, 946; Brockelmann, GAL, II, 99; Suppl., II, 92). 5. İʿrâbü ḳavlihî ṣallallāhü ʿaleyhi ve sellem: "Kelimetân ḫafîfetân ʿale'l-lisân" (nşr. Kahtân Abdurrahman ed-Dûrî, Bağdad 1980). Hz. Peygamber'in, "Sübḥânallāh ve biḥamdihî sübḥânallāhi'l-ʿaẓîm" hadisinin (Buhârî, "Tevḥîd", 58; Müslim, "Ẕikir", 10) anlamı ve gramer bakımından açıklanmasına dair bir risâledir. 6. et-Terġīb fî'l-kesb. Çalışma ve kazanç yolları hakkında bir risâle olup özellikle yeme, giyme, yedirme ve konuşmayla ilgili hükümleri ihtiva etmektedir (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 929/6, vr. 150-157). 7. Fevâtiḥu'l-efkâr fî şerḥi Lemaʿâti'l-envâr. Müellifin, hocası Muhammed b. Ebû Bekir İbn Cemâa'nın anatomiye dair eserine yazdığı şerh olup (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 409; II, 1292) bir nüshası Berlin'de Staatsbibliothek'te bulunmaktadır (Brockelmann, GAL, II, 99; Suppl., II, 112; Ahlwardt, V, 510). 8. Esʾile ve ecvibe (Çorum İskilip İlçe Halk Ktp., nr. 1178). 9. Fetâvâ İbn Hümâm (Çorum İskilip İlçe Halk Ktp., nr. 1289). 10. İḳtidâʾü'l-Ḥanefiyye bi'ş-Şâfiʿiyye (Brockelmann, GAL Suppl., II, 92). 11. ʿAḳīde (Pertsch, II, 10). 12. Fihristü Fetâvâ Ḳāriʾilhidâye (Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 1141, vr. 112a-149a). İbnü'l-Hümâm'ın ayrıca, Muzafferüddin İbnü's-Sââtî'ye ait el-Bedîʿ adlı fıkıh usulü kitabına Şerḥu Bedîʿi'n-niẓâm (Îżâḥu'l-Bedîʿ) adıyla bir şerh yazdığı belirtilmektedir (İbn Emîru Hâc, et-Taḳrîr ve't-taḥbîr, I, 5, 34; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 236).

Cemâleddin el-Kāsımî, el-Ecvibetü'l-merḍıyye ʿammâ evredehû Kemâlüddîn b. el-Hümâm ʿale'l-müstedillîn bi-s̱übûti's - sünneti'l - maġribi'l - ḳabliyye adıyla bir kitap kaleme almış (Dımaşk 1326), son dönemlerde de İbnü'l-Hümâm'la ilgili olarak bazı çalışmalar yapılmıştır: Ali Bakkal, Fethu'l-Kadîr Şerhu'l-Hidâye Adlı Eserin Konularına Göre İndeksi (lisans tezi, 1979, Erzurum İslâmî İlimler Fakültesi); Emrullah Fatiş, İbnü'l-Hümâm'ın el-Müsâyere Adlı Eserinde Bi'setü'l-Enbiyâ ve

Sem‘iyyât Bahislerinin Gazzâlî ile Mukayesesi (yüksek lisans tezi, 1992, EÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü); Halil Taşpınar, Kemâleddin İbn Hümam’a Göre Allah Teâlâ’nın Sıfatları ve Gazzâlî’nin Bu Husustaki Görüşleri ile Karşılaştırılması (yüksek lisans tezi, 1992, EÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü); Hakkı Aydın, Sivaslı İbn-i Hümâm ve Tahrîr’i (Sivas 1993); Mustafa Yalçınkaya, İbn Hümâm’ın Müsâyere Adlı Eserindeki İman ve İslâm ile İlgili Konuların İmam Gazzâlî ile Karşılaştırılması (yüksek lisans tezi, 1993, EÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü); Kâmil Güneş, İbnü’l-Hümâm’ın Kader Anlayışı (yüksek lisans tezi, 1993, SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü); Kemâleddin İbn-i Hümâm’ın Hayatı,

Eserleri ve İlmî Kişiliği (haz. Mustafa Aymak - Halil İbrahim Karademir, Sivas 1993 [sempozyum tebliğleri]); Ahmet Akgüç, Kemâleddin İbn Hümam’a Göre Allah Teâlâ’nın Fiilleri ve Gazzâlî’nin Bu Husustaki Görüşleriyle Karşılaştırılması (yüksek lisans tezi, 1994, EÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü); Niyazi Kahveci, İbnü’l-Hümâm ve İbn Âbidîn’e Göre İslâm Hukukunda Siyasal Suç (Ankara 1996). İbnü’l-Hümâm’a dair özellikle son yıllarda Türkiye’de çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Bu çerçevede 3 Haziran 1990 tarihinde Sivas’ta Kemâleddin İbnü’l-Hümâm Vakfı kurulmuş ve bu vakıf tarafından ilmî toplantılar düzenlenmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, “Tevḥîd”, 58; Müslim, “Ẕikir”, 10; Tirmizî, “Daʿavât”, 59; İbn Mâce, “Edeb”, 56; İbnü’l-Hümâm, el-Müsâyere, İstanbul 1400/1979, s. 32-35, 176; İbn Hacer, İnbâʾü’l-ġumr, VIII, 203; İbn Tağrîberdî, ed-Delîlü’ş-Şâfî (nşr. Fehîm M. Şeltût), Mekke 1403/1983, II, 650; İbn Emîru Hâc, et-Taḳrîr ve’t-taḥbîr, Bulak 1316, I, 5, 34; II, 240, 272; Necmeddin İbn Fehd, Muʿcemü’ş-şüyûḫ (nşr. Muhammed ez-Zâhî), Riyad 1402/1982, s. 240-241; Sehâvî, eḍ-Ḍavʾü’l-lâmiʿ, VIII, 127-132; a.mlf., eẕ-Ẕeyl ʿalâ Refʿi’l-iṣr (nşr. Cûde Hilâl - Muhammed Mahmûd Subh), Kahire 1966, s. 16, 68, 124, 128, 131, 141, 142, 310, 410, 443, 447, 451, 452, 455, 460; ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 22; Süyûtî, Buġyetü’l-vuʿât, I, 166-169; a.mlf., Ḥüsnü’l-muḥâḍara, I, 474; Taşköprizâde, Miftâḥu’s-saʿâde, II, 270-272;

Emîr Pâdişah, Teysîrü't-Taḥrîr, Kahire 1350/1932, I, 3; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 236, 358, 409, 882; II, 1292, 1666-1667, 2034; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, VII, 298-299; Şevkânî, el-Bedrü'ṭ-ṭâliʿ, II, 201-202; İbn Âbidîn, Mecmûʿatü'r-resâʾil, I, 32; a.mlf., Reddü'l-muḥtâr (Kahire), III, 173, 621, 688; Leknevî, el-Fevâʾidü'l-behiyye, s. 180-181; Pertsch, Gotha, II, 10; Ahlwardt, Verzeichnis, IV, 145; V, 510; Seyyid Bey, Usûl-i Fıkıh, Medhal, İstanbul 1333, s. 58-59; Brockelmann, GAL, II, 99; Suppl., II, 91-92, 112; Îżâḥu'l-meknûn, I, 151; Muhammed Zâhid Kevserî, Fıḳhu ehli'l-ʿIrâḳ ve ḥadîs̱ühüm (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1390/1970, s. 73; M. Mutîʻ el-Hâfız, Fihrisü maḫṭûṭâti Dâri'l-kütübi'ẓ-Ẓâhiriyye: el-Fıḳhü'l-Ḥanefî, Dımaşk 1400/1980, I, 52, 405; D. Gimaret, Théories de l'acte humain en théologie musulmane, Paris 1980, s. 224-231; Bilmen, Kamus2, I, 405; Ramazan Şeşen v.dğr., Fihrisü maḫṭûṭâti Köprülü, İstanbul 1406/1986, II, 394; Ahmet Özel, Hanefi Fıkıh Âlimleri, Ankara 1990, s. 96-97; Hakkı Aydın, Sivaslı İbn-i Hümâm ve Tahrîri, Sivas 1993; Mehmet Hayri Kırbaşoğlu, "Kemâleddin İbn'i Hümâm'ın Hadisçiliği", Kemâleddin İbn-i Hümâm'ın Hayatı, Eserleri ve İlmî Kişiliği (haz. Mustafa Aymak - Halil İbrahim Karademir), Sivas 1993, s. 25-32; Sabri Hizmetli, "Kemâleddin İbn Hümâm es-Sivâsî'nin Kitâbü'l-Müsâyere'si ve İslâm Düşünce Tarihindeki Yeri", Diyanet İlmî Dergi, XXIX, Ankara 1993, s. 47-55; Muhammed Hâdî Müezzin-i Câmî, "İbn Hümâm", DMBİ, IV, 120-121.

Ferhat Koca

İBNÜ'l-IRÂKĪ

(ابن العراقي)

Ebû Zür'a Veliyyüddîn Ahmed b. Abdirrahîm b. el-Hüseyn el-Kürdî el-Mihrânî (ö. 826/1423)

Hadis hâfızı ve fakih.

3 Zilhicce 762'de (4 Ekim 1361) Kahire'de doğdu. Babası Zeynüddin el-Irâkī devrinin tanınmış bir hadis âlimiydi. Annesi Ümmü Ahmed Âişe el-Alâî de hadisle ilgilenen bir hanım olup 765'te (1364) tahsil için Dımaşk'a giden eşine refakat etmiş ve oradaki muhaddislerden faydalanmıştı. İbnü'l-Irâkī, önce babasından daha sonra Ebü'l-Harem Muhammed b. Muhammed el-Kalânisî, İzzeddin İbn Cemâa ve İbn Nübâte el-Mısrî gibi âlimlerden ders aldı. Babası onu üç yaşında iken Dımaşk'a götürdü ve Ebü'l-Mehâsin el-Hüseynî, İbn Râfi' ve Sittülarab gibi muhaddislerin derslerinde bulunmasını, oradan da Kudüs'e giderek Dımaşk'ın ileri gelen âlimlerinden icâzet almasını sağladı. İbnü'l-Irâkī Kahire'ye dönünce Kur'ân-ı Kerîm'i ve çeşitli ilimlere dair metinleri ezberlemeye başladı. İbn Abdülber es-Sübkî, Nâsırüddin Muhammed b. Ali el-Harâvî, Cüveyriye bint Ahmed el-Hekkâriyye ve Cemâleddin Abdullah b. Ali el-Bâcî gibi âlimlerden faydalandı. 768'de (1367) babasıyla birlikte Mekke ve Medine'ye gitti. Medine'de Bedreddin İbn Ferhûn'dan, Mekke'de Bahâeddin İbn Akīl, Ümmü'l-Hasan Fâtıma bint Ahmed el-Harâzî, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Ahmed en-Nümeyrî gibi muhaddislerden hadis dinledi. 780'den (1378) sonra, eniştesi ve hocası olan Nûreddin el-Heysemî ile ikinci defa Dımaşk'a giderek muhtelif âlimlerden istifade etti. Başta hadis, fıkıh ve usûl-i fıkıh olmak üzere çeşitli ilimlerde kendini yetiştiren İbnü'l-Irâkī'nin tanınmış hocaları arasında İsnevî, İbnü'l-Mülakkın ve Ömer b. Raslân el-Bulkīnî de yer alır. 822'de (1419) hac maksadıyla Hicaz'a gitti, orada birçok kişiye hadis imlâ etti. Takıyyüddin el-Fâsî, İbnü'l-Hümâm, Sâlih b. Ömer el-Bulkīnî, Yahyâ b. Muhammed el-Münâvî, Şümünnî ve Kadı Ebü'l-Berekât İzzeddin Ahmed b. İbrâhim el-Askalânî ondan faydalanmış pek çok talebeden bazılarıdır.

İbnü'l-Irâkī Kahire'deki Baybarsiyye, Karasunguriyye, Cemâliyye en-Nâsıriyye, Fâzıliyye medreseleriyle Kâmiliyye Dârülhadisi ve İbn Tolun Camii'nde ders verdi. Babasının uzun bir aradan sonra yeniden canlandırdığı imlâ meclislerini onun vefatının ardından Şevval 810'dan (Mart 1408) itibaren devam ettirerek 600'den fazla mecliste hadis imlâ etti (Süyûtî, Ṭabaḳātü'l-ḥuffâẓ, s. 548). 790'lı (1388) yılların başından itibaren yirmi yıllık bir dönem içinde Ahmed b. Îsâ el-Kerekî'nin yerine çeşitli tarihlerde kadı nâibliği yaptı, Menûf kadılığında bulundu. Bu arada Cemâliyye en-Nâsıriyye Medresesi'nde meşîhatü't-tasavvuf (şeyhüşşüyûh) görevini de üstlendi. Celâleddin el-Bulkīnî'nin vefatı üzerine 15 Şevval 824'te (13 Ekim 1421) Sultan el-Melikü'z-Zâhir Çakmak tarafından Mısır kādılkudâtlığına tayin edildi. Kendisine zaman zaman talebesi İbn Hacer el-Askalânî'nin vekâlet ettiği bu görevini on üç ay yirmi bir gün sürdürdü. Aralarında öğrencilerinin de bulunduğu bazı kimseler tarafından Mısır Memlük Sultanı el-Melikü'l-Eşref Seyfeddin Barsbay'a şikâyet edilmesi ve bu sebeple görevinden alınması onu çok üzdü. 27 Şâban 826'da (5 Ağustos 1423) Kahire'de vefat etti ve babasının Kahire dışında sahradaki kabrinin yanına defnedildi.

İbnü'l-Irâkī'nin talebesi Takıyyüddin el-Fâsî hocasının fıkıh konularını, fıkıh usulünü, tefsir ve Arap dilini iyi bilen, isabetli fetvalar veren bir âlim olduğunu söyler. İbn Hacer, İbn Tağrîberdî ve Dâvûdî gibi âlimler onun aynı zamanda kuvvetli hâfızası ve üstün zekâsıyla öne çıktığını, devrinin en güçlü hadis hâfızlarından biri kabul edildiğini belirtmişlerdir. Vefatından önce Zeynüddin el-Irâkī'ye geride hangi hadis hâfızlarını bıraktığı sorulduğunda sırasıyla İbn Hacer'in, İbnü'l-Irâkī'nin ve Nûreddin el-Heysemî'nin adını vermesi (İnbâʾü'l-ġumr, V, 172), onun hadis alanındaki yetişkinliğinin bir göstergesi olarak değerlendirilmelidir. İbn Hacer el-Askalânî, İbnü'l-Irâkī'nin hakkı savunma hususundaki tâvizsiz tutumuyla tanındığına ve herkesle iyi geçinen tabiatıyla temayüz ettiğine, İbn Tağrîberdî mütevazi ve hoşsohbet kişiliğine, Sehâvî de aile fertleri çok, maddî imkânları az bir âlim olduğuna işaret etmiştir.

Eserleri. A) Hadis. 1. el-Müstefâd min mübhemâti'l-metn ve'l-isnâd. Senedinde veya metninde "recül, ibnü fülân, bintü fülân" gibi müphem şahısların geçtiği hadisleri derleyerek bu kişilerin kim olduğunu göstermeyi

amaçlayan İbnü'l-Irâkī, Hatîb el-Bağdâdî'nin el-Esmâʾü'l-mübheme, Nevevî'nin el-İşârât, İbn Beşküvâl'in Ġavâmiżü'l-esmâʾi'l-mübheme ve İbnü'lKayserânî'nin Îżâḥu'l-işkâl adlı eserlerinden faydalanmış, bu eserleri yer

yer ilâve ettiği bilgilerle yeni bir düzene koymuştur. Benzer eserlerde müphem şahıslar veya sahâbî adlarının esas alınmasına karşılık fıkıh bablarına göre düzenlenen eserde genellikle önce sözü edilen dört kitapta, ardından onların üçünde, daha sonra ikisinde ve sadece birinde yer alan müphem rivayetler kaydedilmiş, ayrıca müellifin tesbit ettiği müphem rivayetler de sıralanmıştır. Konusunun en muhtevalı çalışması olan eseri Abdurrahman Abdülhamîd el-Ber üç cilt halinde yayımlamıştır (Mansûre-Cidde 1414/1994). 2. Ṭarḥu't-tes̱rîb fî şerḥi't-Taḳrîb. İbnü'l-Irâkī henüz on iki-on üç yaşlarında iken babası, onun ahkâma dair sahih hadisleri senedleriyle ezberlemesi için Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'i ile İmam Mâlik'in el-Muvaṭṭaʾından seçerek hazırladığı kitabına Taḳrîbü'l-esânîd ve tertîbü'l-mesânîd adını vermiş, İbnü'l-Irâkī de bu eseri babasına dokuz mecliste okumuştu. Zeynüddin el-Irâkī'nin ancak bir kısmını şerhedebildiği bu çalışmayı İbnü'l-Irâkī onun vefatından sonra 818 (1415) yılında tamamlamıştır (I-VIII, Kahire 1353; Beyrut, ts.). Baba ve oğulun bu eserleri üzerine Fehd b. Sa'd el-Cühenî, el-Ârâʾü'l-uṣûliyye fi'l-emr ve'n-nehy ve'l-ʿâm ve'l-ḫâṣ li'l-ḥâfıẓ el-ʿIrâḳī ve'bnihî fî kitâbihimâ Ṭarḥi't-tes̱rîb fî şerḥi't-Taḳrîb adıyla bir yüksek lisans tezi hazırlamıştır (1416/1995, Câmiatü Ümmi'l-kurâ külliyyetü'ş-şerîa ve'd-dirâsâti'l-İslâmiyye fer'u'l-fıkh ve'l-usûl). İbnü'l-Irâkī'nin Taḳrîbü'l-esânîd'in hadisleri üzerine yaptığı Taḫrîcü Taḳrîbi'l-esânîd adlı çalışmasının II. cildi Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye'de bulunmaktadır (Hadis, nr. 725). 3. el-Eṭrâf (el-İṭrâf) bi-evhâmi'l-Eṭrâf. Yûsuf b. Abdurrahman el-Mizzî'nin Tuḥfetü'l-eşrâf bi-maʿrifeti'l-eṭrâf'ında görülen bazı hataları düzeltmek amacıyla kaleme alınmış olup Kemâl Yûsuf el-Hût tarafından yayımlanmıştır (Beyrut 1406/1986). 4. el-Beyân ve't-tavżîḥ li-men uḫrice lehû fi'ṣ-Ṣaḥîḥ ve müsse bi-ḍarbin mine't-tecrîḥ. Buhârî ile Müslim'in eserlerine rivayetlerini almalarına rağmen bazı âlimlerce tenkit edilen râviler hakkında bir çalışma olup müellif önce bu râvileri tenkit edenlerin, ardından savunanların görüşlerini zikretmiştir (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût, Beyrut 1410/1990). 5. ez̠-Z̠eyl ʿale'l-ʿİber fî ḫaberi men ġaber. Zehebî'nin el-ʿİber'i ile onun üzerine yine müellifinin yazdığı zeyil için Zeynüddin el-Irâkī 741-763 (1340-1362)

yıllarını içine alan bir zeyil kaleme almış, İbnü'l-Irâkī de bu çalışmaları, kendi doğum yılı olan 762'den (1361) başlayarak 786'ya (1384) kadar olan dönemi kapsayan bir eserle devam ettirmiştir (nşr. Sâlih Mehdî Abbas, I-III, Beyrut 1409/1989). 6. Ẕeylü'l-Kâşif. Eserde, Mizzî'nin Tehẕîbü'l-Kemâl'i ile İbn Hacer el-Askalânî'nin Tehẕîbü't-Tehẕîb'inde olduğu halde Zehebî'nin sadece Kütüb-i Sitte râvilerini bir araya getirdiği el-Kâşif'e almadığı şahıslar derlenmiş, ayrıca Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'inde yer almasına rağmen adı geçen kitaplarda bulunmayan râvilere de yer verilmiştir. 2198 şahsı ihtiva eden eseri Bûrân ed-Dannâvî yayımlamıştır (Beyrut 1406/1986). İbn Hacer el-Askalânî, Ẕeylü'l-Kâşif'te gördüğü tashihe muhtaç hususlara Taʿcîlü'l-menfaʿa bi-zevâʾidi ricâli'l-eʾimmeti'l-erbaʿa'da işaret etmiş, ayrıca el-Evhâm elletî vaḳaʿat li'l-Ḥüseynî ve Ebî Zürʿa (el-Cevâbü'l-celîli'l-vaḳʿa fîmâ yüraddü ʿale'l-Ḥüseynî ve Ebî Zürʿa) adlı eserinde bu tashihlerini sürdürmüştür. 7. Şerḥu Süneni Ebî Dâvûd. Müellifin ilk çalışmalarından olan yedi cilt hacmindeki bu eser, Sünenü Ebî Dâvûd'un "Sücûdü's-sehv" bahsine kadar gelen kısmının şerhidir. Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunan başı ve sonu eksik iki nüsha (Cârullah Efendi, nr. 316, 131 varak; nr. 318, 79 varak) muhtemelen bu tamamlanamamış çalışmadır. 8. Emâlî fi'l-ḥadîs̱ (Cüzʾ). Kettânî'nin 600 meclis kadar olduğunu söylediği (er-Risâletü'l-müstetrafe, s. 342) eserin bir nüshası Köprülü Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (nr. 251/2; diğer nüshaları için bk. Brockelmann, GAL Suppl., II, 71). 9. el-Eḥâdîs̱ü'l-ʿuşâriyyât. İbnü'l-Irâkī tarafından imlâ edilmiş kırk hadisi ihtiva eden eserin bir nüshası Köprülü Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (nr. 371). 10. Tuḥfetü't-taḥṣîl fî ẕikri ruvâti'l-merâsîl (Köprülü Ktp., nr. 386/2). 11. Kitâbü (Aḫbârü)'l-müdellisîn. Eserde, Alâî'nin Câmiʿu't-taḥṣîl fî aḥkâmi'l-merâsîl'de tesbit ettiği müdellislere on üç kişi daha eklenmiş, İbn Hacer el-Askalânî, Ṭabaḳātü'l-müdellisîn diye de bilinen Taʿrîfü ehli (üli)'t-taḳdîs bi-merâtibi'l-mevṣûfîne bi't-tedlîs'inde bunu ve aynı konudaki diğer eserleri tamamlamıştır. Kitabın bir nüshası Köprülü Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (Mecmua, nr. 386/5; diğer nüshaları için bk. a.g.e., a.y.).

B) Fıkıh. 1. Muḳaddime bi'l-hüḳm bi'l-mûcib ve'l-ḥükm bi'ṣ-ṣıḥḥa (el-Ḥükm bi'ṣ-sıḥḥa ve'l-ḥükm bi'l-mûcib, el-Farḳ beyne'l-ḥükm bi'ṣ-ṣıḥḥa ve'l-mûcib). Fetva usulüne dair olan eserin bazı nüshaları Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Ayasofya, nr. 1025, vr. 5a-13a, Damad İbrâhim Paşa, nr. 680, vr. 370a-374a; diğer nüshaları için bk. Brockelmann,

GAL, II, 79; Suppl., II, 71). 2. Taḥrîrü’l-fetâvî ʿale’t-Tenbîh ve’l-Minhâc ve’l-Ḥâvî (en-Nüket ʿale’l-muḫtaṣarâti’s̱-s̱elâs̱e). Şâfiî fıkhının üç önemli kitabı üzerine çeşitli âlimler tarafından yazılan eserlerin bir araya getirilip değerlendirildiği çalışmadır (Brockelmann, GAL, II, 79; Suppl., II, 71). 3. el-Ecvibetü’l-merḍıyye ʿani’l-esʾileti’l-Mekkiyye. Takıyyüddin İbn Fehd el-Mekkî’nin yönelttiği otuz soruya İbnü’l-Irâkī’nin 809’da (1406) verdiği cevaplardan ibaret olan eseri Muhammed Tâmir yayımlamıştır (Kahire 1411/1991). 4. Tenḳīḥu’l-Lübâb. İbnü’l-Mehâmilî’nin el-Lübâb fi’l-fıḳh adlı eserinin muhtasarıdır (Brockelmann, GAL, I, 192; Suppl., II, 71). 5. Muḫtaṣarü’l-Mühimmât (Mühimmâtü’l-Mühimmât). İsnevî’nin el-Mühimmât ʿale’r-Ravża’sının muhtasarı olan eserin bir nüshası Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye’de kayıtlıdır (Brockelmann, GAL Suppl., II, 71). 6. Şerḥu Manẓûme fi’l-vuḍûʾi’l-müsteḥab. Kırk yerde abdest almanın müstehap olduğuna dair Zeynüddin el-Irâkī’nin yazdığı manzumenin şerhidir (Keşfü’ẓ-ẓunûn,

II, 1867). 7. en-Nehce(el-Behce)tü’l-merḍıyye şerḥu’l-Behceti’l-verdiyye. Abdülgaffâr b. Abdülkerîm el-Kazvînî’nin el-Ḥâvi’ṣ-ṣaġīr’inin manzum hale getirilmiş şeklidir (Sehâvî, I, 343; Brockelmann, GAL, I, 495; II, 79; Suppl., I, 679). 8. el-Ġays̱ü’l-hâmiʿ şerḥu Şerḥi Cemʿi’l-cevâmiʿ. Tâceddin es-Sübkî’nin Cemʿu’l-cevâmiʿine Bedreddin ez-Zerkeşî’nin yazdığı şerhin muhtasarıdır (Süleymaniye Ktp., Hekimoğlu Ali Paşa, nr. 305). Eseri Mahmûd Ferec Süleyman’ın neşrettiği belirtilmektedir (el-Müstefâd, neşredenin girişi, I, 56). 9. Şerḥu’n-Necmi’l-vehhâc fî naẓmi’l-Minhâc. Zeynüddin el-Irâkī, Beyzâvî’nin Minhâcü’l-vüṣûl ilâ ʿilmi’l-uṣûl adlı eserindeki hadisleri Taḫrîcü eḥâdîs̱i Muḫtaṣari’l-Minhâc (Taḫrîcü eḥâdîs̱i’l-Minhâc li’l-Beyżâvî) adıyla tahrîc etmiş, ayrıca en-Necmü’l-vehhâc fî naẓmi’l-Minhâc (Naẓmü Minhâci’l-vüṣûl ilâ ʿilmi’l-uṣûl) adıyla 1367 beyitte manzum hâle getirmişti. İbnü’l-Irâkī ise 788’de (1386) kaleme aldığı bu eserinde babasının manzum kitabını şerhetmiş olup kitabın bir nüshası İran’da Kütüphâne-i Meclisi Şûrâ-yı Millî’de (Şûrâ, nr. 9/70) bulunmaktadır (DMBİ, IV, 220).

C) Diğer Eserleri. 1. Elfiyye fî tefsîri ġarîbi elfâẓi’l-Ḳurʾân. Alfabetik olarak düzenlenen eser Tefsîrü’l-Ḳurʾâni’l-ʿaẓîm’in (Cava 1355, II, 205-274) ve Dîrînî’nin et-Teysîr fî ʿilmi’t-tefsîr’i (Kahire 1310/1893, s. 2-139) kenarında basılmıştır. 2. Şerḥu’ṣ-ṣadr bi-ẕikri leyleti’l-ḳadr. Mecmûʿatü’r-

resâʾili'l-münîriyye içinde (Riyad, ts., I, 266-279), ayrıca Leyletü'l-ḳadr adıyla müstakil olarak (Kahire, ts.) neşredilmiştir. 3. Ünsü'l-vâḥid. Arap edebiyatıyla ilgili olan eserin eksik bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Ayasofya, nr. 3786, 126 varak). 4. Şerḥu'l-urcûzeti'l-Yâsemîniyye (el-Muʿîn ʿalâ fehmi urcûzeti İbni'l-Yâsemîn). İbnü'l-Yâsemîn diye anılan Ebû Muhammed Abdullah b. Haccâc'ın "el-cebr ve'l-mukābele" konusundaki urcûzesinin şerhidir (Brockelmann, GAL, II, 79). 5. el-İnṣâf (Brockelmann, GAL Suppl., I, 509; II, 71).

İbnü'l-Irâkī'nin kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: Cemʿu ḥavâşi'l-Bulḳînî ʿale'r-Ravża, Cemʿu ṭuruḳi ḥadîs̱i'l-Mehdî, el-Cevâhirü'l-behiyye şerḥu'l-Erbaʿîni'n-Neveviyye, el-Erbaʿûn fi'l-cihâd bi-dûni'l-isnâd, ed-Delîlü'l-ḳavîm ʿalâ ṣıḥḥati cemʿi't-taḳdîm, Fażlü'l-ḫayl ve mâ fîhâ mine'l-ḫayr ve'n-neyl, Fihristü merviyyât, Ḥallü'r-rumûz ve keşfü'l-künûz, Ḥâşiye ʿale'l-Keşşâf, Muḫtaṣarü'l-Keşşâf (bu çalışmada el-Keşşâf'ın hadisleri tahrîc edildiği gibi bazı eksiklikleri de tamamlanmıştır), İkmâlü Şerḥi'l-aḥkâm (müellifin babasının eseri üzerine yaptığı bir çalışmadır), el-İstifâde bi'l-vâḥid min iḳāmeti cumʿateyn fî mekân vâḥid, Kitâb fi'l-aḥkâm, Kitâb mâ ḍuʿʿife min eḥâdîs̱i'ṣ-Ṣaḥîḥayn, Muḫtaṣarü'l-Menseki'l-kebîr li-ʿİzzeddîn b. Cemâʿa, Muḫtaṣarü'l-Mühimmât fi'l-fıḳh, el-Müselsel bi'l-evveliyye, en-Nüket ʿale'l-Îżâḥ fi'l-menâsik li'n-Nevevî, Şerḥu ebyât min Elfiyeti vâlidihî fi'l-ḥadîs̱, Şerḥu ḳıṭʿa min Kitâbi'd-Deḳāʾiḳ fi'r-reḳāʾiḳ, Şerḥu metni Minhâci'l-uṣûl, Terâcimü ricâli Minhâci'l-uṣûl, et-Taḥrîr limâ fi'l-Minhâci'l-uṣûl mine'l-maʿḳūl ve'l-menḳūl, Şerḥu Naẓmi'l-İḳtirâḥ fi'l-ıṣṭılâḥ (müellifin babasına ait eserinin şerhidir), Şerḥu Nüketi Ebî İsḥâḳ eş-Şîrâzî fî ʿilmi'l-cedel, et-Taʿḳībât ʿale'r-Râfiʿî (İbnü'l-Irâkī'nin yazdığı kısımların altı cilt kadar olduğu belirtilmektedir), et-Tez̠kiretü'l-müfîde (birkaç ciltten meydana geldiği söylenmektedir), Tuḥfetü'l-vârid bi-tercemeti'l-vâlid, ez̠-Z̠eyl ʿalâ z̠eyli vâlidihî ʿale'l-Vefeyât (Zeynüddin el-Irâkī'nin Z̠eylü'z̠-Z̠eyl li-Vefeyâti'l-aʿyân'ı üzerine yapılan bu çalışma 806 [1403-1404] yılından başlamaktadır).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Irâkī, ez̠-Z̠eyl ʿale'l-ʿİber (nşr. Sâlih Mehdî Abbas), Beyrut 1409/1989, neşredenin girişi, I, 7-34; a.mlf., el-Müstefâd min mübhemâti'l-metn ve'l-isnâd (nşr. Abdurrahman Abdülhamîd el-Ber), Cidde 1414/1994, neşredenin girişi, I, 47-69; a.mlf., Z̠eylü'l-Kâşif (nşr. Bûrân ed-Dannâvî), Beyrut 1406/1986, neşredenin girişi, s. 5-14; Fâsî, Z̠eylü't-Taḳyîd fî ruvâti's-sünen ve'l-mesânîd (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût), Beyrut 1410/1990, I, 332-336; Makrîzî, Dürerü'l-ʿuḳūdi'l-ferîde fî terâcimi'l-aʿyâni'l-müfîde (nşr. M. Kemâleddin İzzeddin Ali), Beyrut 1412/1992, II, 356-357; İbn Hacer, İnbâʾü'l-ġumr, V, 172; VIII, 21-22; Takıyyüddin İbn Fehd, Laḥẓü'l-elḥâẓ (Z̠eylü Tez̠kireti'l-ḥuffâẓ li'z̠-Z̠ehebî içinde, nşr. M. Zâhid el-Kevserî), Dımaşk 1347, s. 284-291; İbn Tağrîberdî, el-Menhelü'ṣ-ṣâfî, I, 332-335; Sehâvî, eḍ-Ḍavʾü'l-lâmiʿ, I, 336-344; Süyûtî, Ḥüsnü'l-muḥâḍara, I, 363; a.mlf., Ṭabaḳātü'l-ḥuffâẓ (Lecne), s. 548; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 12, 63, 117, 166, 364, 376, 464, 595, 627, 761; II, 1005, 1042, 1124, 1279, 1368, 1480, 1511, 1541, 1583, 1867, 1880, 1915, 1977; Şevkânî, el-Bedrü'ṭ-ṭâliʿ, I, 72-74; Brockelmann, GAL, I, 192, 495; II, 79; Suppl., I, 509, 679; II, 71; Îżâḥu'l-meknûn, I, 46, 54, 72; II, 83; Abdülhay el-Kettânî, Fihrisü'l-fehâris, II, 1118-1119; Kettânî, er-Risâletü'l-müstetrafe (Özbek), s. 122, 130, 170, 342, 371, 394, 423, 427, 443; Claude Gilliot, "Textes arabes anciens édités en Égypte au cours des années 1992 à 1994", MIDEO, XXII, Louvain 1994, s. 349; Muhsin Âbidî, "İbn ʿIrâḳī", DMBİ, IV, 219-220.

M. Yaşar Kandemir

İBNÜ’l-İBRÎ

(ابن العبري)

Ebü’l-Ferec Cemâlüddîn Yuhannâ Mâr Grigorius b. Tâciddîn Ehrûn (Hârûn-Aaron) el-Malatî (ö. 685/1286)

Süryânî tarihçisi, filozof, ilâhiyatçı, edip ve tabip.

622’de (1225) Malatya’da doğdu. Babası Malatya yakınlarındaki İbrâ köyündendir. Bu sebeple veya aslen yahudi olmasından dolayı İbnü’l-İbrî (İbrâlı’nın oğlu-İbrânî’nin oğlu) lakabıyla tanınır. Süryânîler kendisine Bar İbrâyâ, Batılılar ise Barhebraeus derler. Kaynaklarda Ebü’l-Ferec künyesini ve Cemâleddin lakabını niçin aldığına dair bilgi bulunmamaktadır. Yuhannâ adını ise vaftiz sırasında almıştır. Babası Ehrûn din değiştirip hıristiyan olmuş itibarlı bir hekimdi. Ehrûn oğlunun öğrenimiyle yakından ilgilendi. İbrânîce, Süryânîce, Grekçe ve Arapça öğrenmesini sağladı. İbnü’l-İbrî daha sonra felsefe ve ilâhiyat okudu. Babasından ve devrin diğer tabiplerinden tıp öğrenimi gördü. Babası, Moğol istilâsı sırasında Moğol kumandanlarından birinin doktoru olarak görevlendirildi (1243). Malatya’nın düşmesinden kısa bir müddet sonra ailesiyle birlikte Haçlı hâkimiyetinin hâlâ devam ettiği Antakya’ya giden İbnü’l-İbrî burada bir süre münzevi bir hayat yaşadı. Ardından Trablusşam’a geçerek Ya‘kūb adındaki Nestûrî bir âlimden ilâhiyat ve tıp tahsil etti. 1246’da Ya‘kūbî patriği II. Ignatius tarafından Malatya civarındaki Cûbâs (Gabos) Ya‘kūbî piskoposluğuna tayin edildi ve Grigorius (Grègorg-Grigori) adını aldı. Ertesi yıl Cûbâs yakınlarındaki Lâkabbîn (Lakabhin, Lacabane) piskoposluğuna getirildi. 1252’de Patrik Ignatius’un ölümü üzerine patrik olması için John Bar Madani’ye (Yuhannâ İbnü’l-Ma‘denî) karşı Diyonisius’u destekledi. Diyonisius patrik olunca kendisi de 1253’te Halep metropolitliğine getirildi. Ancak muhaliflerinin daha önce davranıp Halep hâkimi el-Melikü’n-Nâsır Selâhaddin Yûsuf’un desteğini sağlamaları üzerine Halep’te tutunamadı ve tekrar Malatya’ya döndü. Bir iki yıl Barsûmâ Manastırı’nda Patrik Diyonisius’un yanında kaldıktan sonra Dımaşk’a gitti ve el-Melikü’n-Nâsır’dan Diyonisius’un patrikliğinin

tasdikini talep etti. Anadolu Selçuklu Sultanı II. İzzeddin Keykâvus tarafından Batı Ya'kūbîleri'ne patrikliği onaylanan Diyonisius'un Doğu Ya'kūbîleri patrikliğine tayini hakkında da berat aldı. Moğollar Ocak 1260'ta Halep'e

girdiğinde orada bulunan İbnü'l-İbrî, Hülâgû'dan Ya'kūbî cemaatine dokunulmamasını rica etti. Rabban İşo (Yeşu), III. Ignatius adıyla patrik olunca İbnü'l-İbrî'yi "Tikrît ve şark mefriyânı" unvanıyla Irak, İran, Azerbaycan gibi eski Sâsânî topraklarında yaşayan Ya'kūbî hıristiyanlarının Antakya patriğinden sonra en yüksek rütbeli din adamı tayin etti (663/1265). Hülâgû ile görüşerek kendisi ve patrik III. Ignatius için berat aldı. Ardından Musul ve Bağdat başta olmak üzere bazı yerleri gezen İbnü'l-İbrî birçok kilisenin inşaat işlerini kontrol etti. 1282'de İlhanlı Hükümdarı Abaka'nın tahta çıkışını tebrik etmek üzere Tebriz'e hareket etti, ancak onun ölümü üzerine yerine geçen Ahmed Teküder ile görüştü ve cülûs merasiminde hazır bulundu. "Emînü'l-ketebeti'l-Yeâkıbe" diye anılan İbnü'l-İbrî 30 Temmuz 1286'da Meraga'da öldü. Cenazesi Musul'a getirilerek Mâr Mettey Manastırı'n-da toprağa verildi. Ölüm döşeğinde iken İslâmiyet'i kabul ettiği rivayet edilmektedir (Târîhu muhtasari'd-düvel, tercüme edenin önsözü, s. 2-3).

Eserleri. 1. Makhtebhanūth zabhne (Kronografya, Târîẖu'z-zamân). Süryânîce umumi bir tarih olup yaratılıştan 1286 yılına kadar gelen olayları ihtiva eder. Eser başlıca iki bölümden oluşmaktadır. "Chronicon Syriacum" adıyla anılan birinci bölüm Süryânîce, Arapça, Farsça ve diğer bazı kaynaklardan istifade edilerek kaleme alınmış bir dünya tarihidir. Kaynakları arasında Süryânî Keşiş Mihailin Vekāyi'namesi, Meliknâme ve Alâeddin Atâ Melik Cüveynî'nin Târîẖ-i Cihângüşâ adlı eseri önemli yer tutar. Bu bölümde Hz. Âdem'den Yeşû'a kadarki atalar, Benî İsrâil hâkimleri, İbrânîler, Keldânîler, Medler, Persler, Romalılar, Yunanlılar, Bizanslılar, Hz. Peygamber'den Abbâsî halifeliğinin yıkılışına kadar İslâm tarihi, Selçuklular, İsmâilîler, Haçlılar, Hârizmşahlar ve Moğollar hakkında bilgi nakledilmektedir. Müellifin VII. (XIII.) yüzyılda cereyan eden hadiselere dair verdiği bilgiler olayların birçoğuna şahit olması sebebiyle önemlidir. Adı bilinmeyen bir müellif eserin ilk bölümüne 696 (1297) yılına kadar gelen bir zeyil yazmıştır. "Chronicon Syriacum", Paul Jacob Bruns ve G. Kirsch tarafından Latince çevirisiyle birlikte iki cilt halinde yayımlanmış

(Leipzig 1789), Süryânîce metnini daha sonra Paul Bedjan neşretmiştir (Gregory Barhebraei Chronicon Syriacum, Paris 1890). Eser, bu neşir esas alınarak Ernest A. Wallis Budge tarafından The Chronography of Gregory Abü'l-Faraj... Barhebraeus, Being the First Part of, his Political History of the World adıyla İngilizce'ye çevrilmiş (I-II, London 1932), Ömer Rıza Doğrul, İngilizce çevirisinden Abu'l-Farac Tarihi ismiyle Türkçe'ye tercüme etmiştir (I-II, Ankara 1945-1950 → 1987). İshak Ermele, kitabın on ve on birinci alt bölümlerini Târîḫu'd-devleti's-Süryânî adıyla Arapça'ya çevirerek el-Meşrıḳ'ta yayımlamış (1949-1950), bu çeviri, İbnü'l-İbrî'nin ölümünün 700. yılı münasebetiyle Târîḫu'z-zamân adıyla tekrar neşredilmiştir (Beyrut 1986). Eserin "Chronicon ecclesiasticum" adlı ikinci bölümü kilise tarihine ayrılmıştır. Burada Hz. Hârûn'dan itibaren havâriler sonrasına kadar olan dönem kısaca anlatıldıktan sonra Severus'a kadarki Antakya kilisesi patrikleri zikredilmiş, bu kilisenin monofizit kolunun tarihi 1285'e kadar getirilmiştir. Ardından Süryânî kilisesinin doğu kısmı ele alınmıştır. Marutha'dan sonra Tikrît'in monofizit mefriyânları anlatılmış, bu arada Nestûrîler'in patriklerine dair bilgi verilmiştir. Bu kısım müellifin ölümüne kadar devam eder. Aynı bölüme müellifin kardeşi Bar Sauma es-Sâfî tarafından Barhebraeus'un hayatı eklenmiş ve 1288 yılına kadar gelen bir zeyil yazılmıştır. Daha sonra yapılan zeyillerle kitap 1495-1496 yılına kadar getirilmiştir. "Chronicon ecclesiasticum", J. B. Abbeloos ve Th. J. Lamy tarafından Süryânîce metin ve Latince çevirisiyle birlikte üç cilt halinde yayımlanmış (Gregory Barhebraei Chronicon Ecclesiasticum, Louvain 1872-1877), İshak Ermele eseri özet olarak Arapça'ya çevirmiştir (el-Meşrıḳ, XXI [1923], s. 494-507, 589-599, 660-671; XXII [1924], 182-192, 272-281, 364-372, 417-427, 519-527, 604-614). İbnü'l-İbrî, eserin bu bölümünü yazarken Süryânî Mîkâil'in vekāyi'nâmesini esas almış, bazı tashihler yapmış ve ilâvelerde bulunmuştur. 2. Târîḫu muḫtaṣari'd-düvel (Muḫtaṣaru târîḫi'd-düvel). Müellifin Süryânîce umumi tarihinin bizzat kendisi tarafından yapılan Arapça muhtasarıdır. İbnü'l-İbrî bu eseri, hayatının son yıllarında Merâgalı âlim ve Arap asilzadelerinin ricası üzerine kaleme almıştır. Başlıca on devletin tarihinin (Hz. Âdem'den Hz. Mûsâ'ya kadar atalar [patriyark] devleti, İsrâiloğulları'nın hâkimler devleti, İsrâiloğulları'nın hükümdarlar devleti, Keldânîler, İran hükümdarları, Yunanlılar, Romalılar, Bizanslılar, müslüman Arap hükümdarları, Moğol hükümdarları) ele alındığı bu kitaba Süryânîce umumi tarihte bulunmayan bazı bilgiler ilâve edilmiştir. Eser, çeşitli âlim ve tabiplerin biyografilerini

de ihtiva etmektedir. İbnü'l-İbrî bu bilgileri İbn Cülcûl el-Endelüsî, İbnü'l-Kıftî ve Saîd b. Ahmed el-Endelüsî gibi müslüman müelliflerin kitaplarından almış, bu arada esere kısa bir İncil tarihi de eklemiştir. Târîẖu muẖtaṣari'd-düvel, daha çok İbnü'l-Kıftî'den nakledilen İskenderiye Kütüphanesi'nin Hz. Ömer devrinde yakıldığına dair mâlumat sebebiyle dikkatleri üzerine çekmiştir. Eser ilk defa Edward Pococke tarafından Latince tercümesiyle birlikte yayımlanmış (Historia Compendiosa Dynastiarum, Oxford 1663), daha sonra Antuvan Sâlihânî el-Yesûî Arapça metnini neşretmiştir (Beyrut 1308/1890, 1377/1958, 1983). G. L. Bourer, eseri Des Grigorius Abulfaradsch Kurze Geschichte der Dynastien adıyla Almanca'ya (I-II, Leipzig 1783-1785) ve Herman G. B. Teule The Ethicon of Barhebraeus ismiyle İngilizce'ye (Louvain 1993) tercüme etmiştir. Kitabın Moğollar'a dair bölümünü M. Şerefettin Yaltkaya Türkçe'ye çevirmiştir (İstanbul 1941). 3. KŸthābhā DhŸ Sullākā haunānāyā (Aklın yükselmesi kitabı). Astronomi ve kozmografya ile ilgili eserin bir bölümünü Richard James Horatio Gottheil neşretmiş (Berlin 1890), daha sonra eser Süryânîce metin ve Fransızca çevirisiyle

birlikte François Nau tarafından yayımlanmıştır (Livre de l'ascension de l'ésprit, Paris 1899-1900). 4. KŸthābhā dhŸ-şem-he (Işıklar kitabı). Zemahşerî'nin Arapça grameri örnek alınarak yazılmış Süryânîce gramer kitabıdır (Paulin Martin, Oeuvres grammaticales d'Abou'l-Faradj, dit Bar hebreus, Paris 1872). 5. KŸthābhā dhŸ bhābbāthā (Göz bebekleri kitabı). Mantık ve diyalektikle ilgilidir (Leipzig 1908). 6. HŸwatth hekhmŸthā (Hikmetin özü). Aristo felsefesine dair bir ansiklopedi olup büyük kısmı Gazzâlî'nin İḥyâʾü ʿulûmi'd-dîn adlı eserinden iktibas edilmiştir. Başlıca dört bölümden (mantık, fizik, metafizik, ahlâk-ekonomi-siyaset) oluşur (Ebü'l-Ferec, Târih, Budge'ın önsözü, I, 30; Sarton, II/2, s. 977). 7. Muẖtaṣar fî ʿilmi'n-nefsi'l-insânî (nşr. Paul Sbath, Kahire 1928). 8. Ausar razê (Kenzü'l-esrâr / Tefsîrü'l-Kitâbi'l-Muḳaddes / Horreum Mysterioum). Ahd-i Atîk ve Ahd-i Cedîd'in İbrânîce, Yunanca ve diğer dillerdeki metinler dikkate alınarak yapılmış tenkitli tefsirinden ibaret olup I. cildi yayımlanmıştır (Ebü'l-Ferec, Târih, Budge'ın önsözü, I, 33). Müellif Süryânîce yazdığı bu kitabın bir kısmını Arapça'ya çevirmiş ve çevirisine Kenzü'l-esrâr adını vermiştir. 9. KŸthābhā dhŸ zalge (Kitâbü'l-Eşrâ). İlâhiyat hakkında olan eser Arapça'ya çevrilmiştir (Sarton, II/2, s. 978). 10. KŸthābhā dh'ithiqon (Kitâbü'l-Aẖlâḳ). Bu eser de Arapça'ya tercüme

edilmiştir (Sarton, II/2, s. 978). 11. KŸthābhā dhŸyaunā (Kitâbü'l-Ḥamâme). Beden ve ruh terbiyesinden, kâmil insanların duyduğu mânevî huzurdan, kendisinin ruhanî tecrübelerinden, itikadî ve amelî yönden karşılaştığı güçlüklerden bahseden eserin büyük bölümü İḥyâʾü ʿulûmi'd-dîn'den iktibas edilmiştir (nşr. Paul Bedjan, Le livre de la colombe, Paris 1898). Arent Jean Wensinck eseri Book of the Dove adıyla İngilizce'ye çevirmiştir (Leiden 1919). Kitabın bir kısmı Yûsuf Habîka tarafından Kitâbü'l-Ḥamâme adıyla (el-Meşrıḳ, L/1 [Beyrut 1956], s. 21-66), daha sonra tamamı yine aynı adla Zekkâ İvâs tarafından (Bağdat 1974) Arapça'ya tercüme edilmiştir. 12. KŸthābhā dhŸ Thunnāye Meghahhekhāne. Mizahî hikâyeleri ihtiva eden eser, Kitâbü Defʿi'l-hem adıyla Arapça'ya çevrilmişse de günümüze intikal etmemiştir (İA, V/2, s. 802). 13. Kethabha Dhe-Menarath Kudhshe (Mâbedin çırağı). Eserde kilisenin temelini oluşturan on iki esas açıklanmaktadır. 14. Kethabha Dhe-Huddeye (Kitâbü'l-İşârât). Kilise hukukuyla ilgilidir.

İbnü'l-İbrî ayrıca İbn Sînâ'nın ʿUyûnü'l-ḥikme ile Kitâbü'l-İşârât ve't-tenbîhât'ını, Esîrüddin el-Ebherî'nin Zübdetü'l-esrâr ile Tenzîlü'l-efkâr li-taʿdîli'l-esrâr'ını, Ahmed b. Muhammed el-Gāfikī'nin el-Edviyetü'l-müfrede'sini Süryânîce'ye çevirmiş, son kitabı Münteḫabü Kitâbi Câmiʿi'l-müfredât li-Aḥmed b. Muḥammed el-Ġāfiḳī adıyla ihtisar etmiştir. İbn Sînâ'nın el-Ḳānûn fi'ṭ-ṭıbb'ını da Süryânîce'ye çevirmeye başlamış, ancak tamamlayamamıştır (diğer eserleri için bk. Ebü'l-Ferec, Târih, Budge'ın önsözü, I, 29-34; Sarton, II/2, s. 975-979).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-İbrî, Târîḫu'z-zamân (trc. İshak Ermele), Beyrut 1986, Jean-Maurice Fiey'in girişi, s. 1-11; a.mlf. [Ebü'l-Ferec], Târih, E. A. Wallis Budge'ın önsözü, I, 1-66; a.mlf., Târîhu muhtasari'd-düvel (trc. Şerefeddin Yaltkaya), İstanbul 1941, tercüme edenin önsözü, s. 1-4; Suter, Die Mathematiker, s. 154; Browne, LHP, II, 469; M. Şemseddin [Günaltay], İslâm'da Târih ve Müverrihler, İstanbul 1339-42, s. 194-199; Brockelmann, GAL, I, 349; Suppl., I, 591; a.mlf., "İbnü'l-İbrî", İA, V/2, s. 861-862; Kehhâle,

Muʿcemü'l-müʾellifîn, VIII, 39; Sarton, Introduction, II/2, s. 975-979; Aziz Suryal Atiya, A History of Eastern Christianity, London 1968, s. 204-208; Reşîd Yûsuf Atâullah, Târîḫu'l-âdâbi'l-ʿArabiyye (nşr. Ali Necîb Atvî), Beyrut 1985, s. 44-45; S. H. Griffith, "Disputes With Muslims in Syriac Christian Texts: From Patriarch John (d. 648) to Bar Hebraeus (d. 1286)", Religionsgespräche in Mittelalter, Wiesbaden 1992, s. 269-273; Şâkir Mustafa, et-Târîḫu'l-ʿArabî ve'l-müʾerriḫûn, Beyrut 1993, IV, 32-34; Ramazan Şeşen, Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı, İstanbul 1998, s. 153-154; L. Şeyho, "Grigoryus Ebü'l-Ferec el-maʿrûf bi'bni'l-ʿİbrî", el-Meşrıḳ, VII, Beyrut 1898, s. 289-295, 365-370, 413-418, 449-453, 505-510, 555-561; 605-612; J. B. Segal, "Ibn al-ʿIbrī", EI² (İng.), III, 804-805; Eliyahu Ashtor, "Bar Hebraeus", EJd., IV, 222; Yûsuf Rahimlû, "İbn ʿİbrî", DMBİ, IV, 207-210; Herman G. B. Teule, "Ebn al-ʿEbrī", EIr., VIII, 13-15.

Abdülkerim Özaydın

İBNÜ'l-İFLÎLÎ

(bk. İFLÎLÎ).

İBNÜ’l-İHŞÎD

(ابن الإخشيد)

Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Ma‘cûr (Bağcûr) (ö. 326/938)

Mu‘tezile âlimi.

270 (883) yılında doğdu. Soğd veya Fergana bölgesinde idarecilik yaparak daha sonra Bağdat’a yerleşen Türk asıllı bir aileye mensuptur. Bazı kaynaklarda İbnü’l-Ahşâd, İbnü’l-Ahşâz ve İbnü’l-İhşîz şeklinde de geçen künyesini dedelerine verilen unvandan almıştır. Babası, Abbâsî halifelerinden el-Mu‘tazıd-Billâh ve Müktefî-Billâh dönemlerinde sınır bölgelerinde valilik görevinde bulunmuştur. Bağdat’ın ilim çevresinde yetişen İbnü’l-İhşîd, Abbâsî Veziri Ebü’l-Feth İbnü’l-Furât’ın huzurunda Ebû Saîd es-Sîrâfî ile Ebû Bişr Mettâ b. Yûnus arasında cereyan eden münazaralara şahit oldu. Bir süre Mısır’da ve hac amacıyla Mekke’de bulundu. İbnü’l-İhşîd’in kelâm dersleri aldığı en önemli hocası, önceleri Bağdat Mu‘tezilesi’ne bağlı iken daha sonra dönemin Basra ekolü reisi Ebû Ali el-Cübbâî’ye intisap eden ve vefatından sonra onun yerine geçen (İbnü’n-Nedîm, s. 219; Kādî Abdülcebbâr, Fażlü’l-iʿtizâl, s. 308-309) Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer es-Saymerî’dir. Ayrıca Ebü’l-Hasan el-Kerhî’nin meclisinde bulundu. Saymerî gibi İbnü’l-İhşîd de Cübbâî’nin oğlu Ebû Hâşim’e sert bir şekilde muhalefet etti. Ebû İmrân Mûsâ b. Rebâh es-Sayrafî, Ebü’l-Hasan el-Ensârî ve Ebü’l-Hasan Ali b. Îsâ er-Rummânî

gibi kelâm ve dil âlimlerine hocalık yaptı. Fıkıhta Şâfiî mezhebinden olduğu naklediliyorsa da (İbn Hacer, I, 231), Sübkî tarafından Ṭabaḳātü’ş-Şâfiʿiyye’de zikredilmemesi şüphe uyandırmaktadır. 21 Şâban 326’da (23 Haziran 938) Bağdat’ta vefat etti. Tabakat kitapları İbnü’l-İhşîd’in Arap dili ve edebiyatına derin vukufunu, ayrıca zühd ve ilim ehli oluşunu öne çıkarırlar. Kendisine ait bir çiftliğin gelirini ilim hizmetine tahsis etmesi onun ilme verdiği değeri gösterir.

Mu‘tezile’nin dokuz ve onuncu tabakaları içinde sayılan (İbnü’l-Murtazâ, s.

100, 108), Ebû Hâşim el-Cübbâî ve Kâ‘bî ile birlikte döneminin üç büyük Mu‘tezile imamından biri kabul edilen (İbn Hazm, V, 70-71) İbnü’l-İhşîd’in kendi eserleri kaybolduğundan onun kelâmî düşüncesi hakkında yalnızca nakil yoluyla bazı bilgilere ulaşılabilmektedir. Meselâ İbnü’l-İhşîd, arazların değişken olması sebebiyle süreklilik arzetmemesine karşılık cevherlerin tek tip olmadığı ve bir kısmının süreklilik gösterirken diğerlerinin varlıklarını sürdürebileceği kanaatini taşıyordu (Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî, s. 87-88). Büyük günah konusundaki yaklaşımına göre günahı işlemenin hemen ardından pişmanlık duyanlar tövbe etmiş ve günahtan kurtulmuş sayılır. Günahın tekrar işlenmesi durumunda da pişmanlık halinde tövbe geçerli kabul edilir (İbn Hazm, V, 71). İbnü’l-İhşîd’in, Mu‘tezile âlimlerinin mezhep içinde müstakil düşünme geleneğine uygun olarak bazan Bağdat ekolünün görüşlerini tercih ettiği ve farklı fikirler arasında sentez yaptığı anlaşılmaktadır. Onun bu fikirleri ve Ebû Hâşim’in görüşlerine yönelik itirazları Basra ekolü içinde Behşemiyye’ye rakip olarak İhşîdiyye kolunun ortaya çıkmasına yol açmıştır (Fahreddin er-Râzî, s. 46).

Eserleri. İbnü’l-İhşîd’e nisbet edilen eserler şunlardır: 1. Kitâbü’l-Maʿûne fi’l-uṣûl. En önemli eseri olup hıristiyanlara reddiyelerinin yer aldığı bir bölümü de ihtiva eder (Kādî Abdülcebbâr, Tes̱bîtü delâʾili’n-nübüvve, I, 148, 198). Büyük ölçüde Ebû Ali el-Cübbâî’nin görüşlerine yer verilen esere talebesi Rummânî bir şerh yazmıştır (Sezgin, VIII, 113). 2. Ṭabaḳātü’l-Muʿtezile. İbnü’n-Nedîm’in, Mu‘tezile mezhebinin kuruluşu ve âlimleri hakkında verdiği bilgileri yer yer İbnü’l-İhşîd’in bir eserine dayandırması (meselâ bk. el-Fihrist, s. 113, 201, 214) onun böyle bir kitap kaleme aldığını gösterir. Bu esere sonraki tabakat kitaplarında isim zikredilmeden referanslar yapılmaktadır (İbnü’l-Murtazâ, s. 70). 3. Kitâbü Naẓmi (Naḳli)’l-Ḳurʾân. İbnü’n-Nedîm’in müellife nisbet ettiği bu eser (el-Fihrist, s. 41, 221) onun, Ebû Ca‘fer Muhammed et-Tûsî’nin Tibyân’ında çokça zikredilen tefsiri olmalıdır. İbnü’l-İhşîd’e kaynaklarda ayrıca Kitâbü’l-Mübtedî, Kitâbü’l-İcmâʿ, en-Naḳżʿale’l-H̱âlidî fi’l-ircâʾ, İh̲tiṣâru Kitâbi Ebîʿ Alî fi’n-nefy ve’l-is̱bât ve İh̲tiṣâru Tefsîri’ṭ-Ṭaberî gibi diğer bazı eserler de nisbet edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 41, 113, 201, 214, 219-221; Ebû Reşîd en-Nîsâbûrî, el-Mesâʾil fi’l-ḫilâf beyne’l-Baṣriyyîn ve’l-Baġdâdiyyîn (nşr. Maʻn Ziyâde - Rıdvân es-Seyyid), Beyrut 1979, s. 87-88, 215; Ebû Hayyân et-Tevhîdî, el-İmtâʿ ve’l-muʾânese, Beyrut 1373/1953, I, 107-108; III, 196; Kādî Abdülcebbâr, Fażlü’l-iʿtizâl ve Ṭabaḳātü’l-Muʿtezile (nşr. Fuâd Seyyid), Tunus 1393/1974, s. 308-309, 329-333; a.mlf., Teṡbîtü delâʾili’n-nübüvve, Beyrut, ts. (Dârü’l-Arabiyye), I, 148, 198; Bağdâdî, el-Farḳ (Abdülhamîd), s. 193; İbn Hazm, el-Faṣl (Umeyre), V, 70-71; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, IV, 309; Tabersî, Mecmaʿu’l-beyân fî tefsîri’l-Ḳurʾân (nşr. Hâşim Mahallâtî - Fazlullah et-Tabâtabâî), Beyrut 1406/1986, I, 669; Fahreddin er-Râzî, İʿtiḳādât (nşr. Muhammed el-Muʻtasım-Billâh el-Bağdâdî), Beyrut 1407/1986, s. 46; Yâkūt, Muʿcemü’l-üdebâʾ (nşr. D. S. Margoliouth), London 1911-13, V, 281; VI, 73; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XV, 217-218; İbnü’l-Murtazâ, Ṭabaḳātü’l-Muʿtezile, s. 70, 100, 108; İbn Hacer, Lisânü’l-Mîzân, I, 231; Sezgin, GAS, VIII, 113; Albert N. Nader, Le système philosophique des Muʻtazila, Beyrouth 1984, s. 45, 307, 406; Josef van Ess, Theologie und Geselschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra, Berlin 1992, II, 37, 337; J.-C. Vadet, “Ibn al-Ik͟hs͟hīd”, EI² (İng.), III, 807; Ali Ekber Ziyâî, “İbn İḫşîd”, DMBİ, II, 713-714; Daniel Gimaret, “Ebn al-Elšīd”, EIr., VIII, 15-16.

Mustafa Öz

İBNÜ'l-İHVE

(bk. İBNÜ'l-UHUVVE).

İBNÜ’l-İMÂD

(ابن العماد)

Ebü’l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed es-Sâlihî el-Hanbelî (ö. 1089/1679)

Şeẕerâtü’ẕ-ẕeheb adlı eseriyle meşhur olan tarihçi, fakih ve edip.

8 Receb 1032’de (8 Mayıs 1623), Dımaşk’ın Sâlihiye semtinde oturan Hanbelî mezhebine mensup bir ailenin çocuğu olarak dünyaya geldi. Eyyûb b. Ahmed el-Halvetî, Abdülbâkī b. Abdülbâkī el-Hanbelî ve Muhammed b. Bedreddin el-Balabânî gibi hocalardan dinî ilimler okudu. Daha sonra Kahire’ye gitti ve uzun süre burada kalıp Şehâbeddin Ahmed b. Ahmed el-Kalyûbî, Şemseddin Muhammed b. Alâeddin el-Bâbilî, Sultân b. Ahmed el-Mezzâhî ve Nûreddin Ali Şebrâmellisî’nin derslerine katıldı. Dımaşk’a dönünce müderris olarak görevlendirildi. 16 Zilhicce 1089’da (29 Ocak 1679) Mekke’de vefat etti ve Cennetü’l-muallâ’da toprağa verildi. Yetiştirdiği öğrenciler arasında Ḫulâṣatü’l-eẕer müellifi Muhibbî de bulunmaktadır. Tarih, edebiyat, fıkıh ve nahiv alanlarında ilim sahibi ve aynı zamanda iyi bir hattat olan İbnü’l-İmâd’ın şiir yazdığı da bilinmekte ve kaynaklarda bunlardan bazı örneklere rastlanmaktadır.

Eserleri. 1. Şeẕerâtü’ẕ-ẕeheb fî aḫbâri men ẕeheb. Hicretin ilk yılından başlayarak 1000 (1592) yılına kadar meydana gelen olayları, özellikle de ulemâ ve devlet adamlarının biyografilerini içeren bir vefeyât kitabıdır. 19 Ramazan 1080’de (10 Şubat 1670) tamamlanan eser, her yılın olaylarını özetle anlattıktan sonra o yıl vefat eden muhaddis, fakih, edip, âlim ve devlet adamlarının kısa hayat hikâyelerini verir; halife ve sultanlara ise daha geniş yer ayrılmıştır. Bu açıdan Memlükler döneminde yaygınlaşan “el-havâdis ve’l-vefeyât” türü kitapların özelliklerini yansıtmaktadır. 10.000 civarında biyografi içeren kitap bir zümreye, zamana ve mekâna hasredilmemiş olduğundan genel biyografik eserler sınıfına girer. Verdiği biyografilerin bir kısmında orijinal bilgiler bulunmakla birlikte bazı tezatlar da mevcuttur. Müellifin eserinde daha önceki kaynaklardan büyük miktarda

alıntılar yaptığı görülür. Bunlar arasında Ebü’l-Ferec el-İsfahânî’nin el-Eġānî, Hatîb el-Bağdâdî’nin Târîḫu Baġdâd, İbn Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ’nın Ṭabaḳātü’l-Ḥanâbile, Sülemî’nin Ṭabaḳātü’ṣ-ṣûfiyye, İbn Hallikân’ın Vefeyâtü’l-aʿyân, İbn Hacer el-Askalânî’nin İnbâʾü’l-ġumr, Sehâvî’nin Ṭabaḳātü’l-evliyâʾ, İbnü’d-Deyba‘ın Buġyetü’l-müstefîd’i ile Takıyyüddin İbn Kādî Şühbe ve Zehebî’nin eserleri sayılabilir. Kitapta Selâhaddîn-i Eyyûbî’nin kardeşleri Tâcülmülk Mecdüddin Böri ile el-Melikü’l-Muazzam Tûranşah, Ba‘lebek hâkimi İzzeddin Ferruhşah, Abbâsî Halifesi Müstazhir-Billâh ve Selçuklu Veziri Nizâmülmülk gibi hükümdar, vezir ve ümerânın şiirlerine de yer verilmesi Arap edebiyatı tarihi açısından önemlidir. Eserde kadın âlimlere de yer verilmiştir. Şeẕerâtü’ẕ-ẕeheb, İbnü’l-İmâd’ın öğrencisi Abdürrahîm b. Mustafa ed-Dımaşkī es-Sâlihî

tarafından ihtisar edilmiş (Dublin Chester Beatty Library, nr. 3706), Ekrem Hasan el-Ulebî de esere XI. (XVII.) yüzyılda yaşayan kişilerin biyografilerini içeren Tekmiletü Şeẕerâti’ẕ-ẕeheb adıyla bir zeyil yazmıştır (Dımaşk 1412/1991). Kitap Kahire’de iki defa yayımlanmış (1332, 1350-1351) bunlardan Hüsâmeddin el-Kudsî tarafından gerçekleştirilen ikinci neşir Beyrut’ta ofset olarak birçok defa tekrarlanmıştır; tahkikli neşrini ise son cildi fihrist olmak üzere on bir cilt halinde Abdülkādir el-Arnaût ve Mahmûd el-Arnaût yapmıştır (Beyrut 1406-1416/1986-1995). 2. Şerḥu Bedîʿiyyeti’bni Ḥicce el-Ḥamevî (Dârü’l-kütübi’z-Zâhiriyye, nr. 8772). 3. Şerḥ ʿalâmetni’l-Müntehâ. Takıyyüddin İbnü’n-Neccâr el-Fütûhî’nin Hanbelî fıkhına dair eserinin şerhidir (Ömer Ferruh, II, 730). 4. Muʿṭıyyetü’l-emân minḥins̱i’l-eymân (Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye, 295 numaralı mecmua içinde). 5. Şerḥu manẓûmeti edebi’l-ekl (Lâmiyyetü’l-edeb; bk. Îsâ İskender Ma‘lûf, V [1925], s. 133). 6. Esbâbü’l-ḫalâṣ bi-sûreti’l-İḫlâṣ (Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye, nr. 19952). 7. Nüzhetü ẕâti’l-ʿimâd ʿalâ tefsîri’l-ʿallâmeti’l-Beyżâvî li-sûreti Yâsîn (Dârü’l-kütübi’z-Zâhiriyye, nr. 5542). 8. Manẓûme fi’n-necâsât (Ömer Ferruh, II, 730).

BİBLİYOGRAFYA

Muhibbî, Ḫulâṣatü’l-es̱er, II, 240-241; Murâdî, Silkü’d-dürer, III, 143; Kemâleddin el-Gazzî, en-Naʿtü’l-ekmel (nşr. Muhammed Mutîʿ el-Hâfız - Nizâr Abâza), Dımaşk 1402/1982, s. 240-249; Fihristü’l-kütübi’l-ʿArabiyyeti’l-maḥfûẓa bi’l-Kütübḫâneti’l-Ḫidîviyye, Kahire 1308, VII/1, s. 332; Brockelmann, GAL Suppl., II, 403; A. J. Arberry, The Chester Beatty Library, A Handlist of the Arabic Manuscripts, Dublin 1958, III, 90; Selâhaddin el-Müneccid, Muʿcemü’l-müʾerriḫîne’d-Dımaşḳıyyîn, Beyrut 1398/1978, s. 325-326; Riyâd Abdülhamîd Murâd - Yâsîn M. es-Sevvâs, Fihristü maḫṭûṭâti Dâri’l-kütübi’ẓ-Ẓâhiriyye: el-Edeb, Dımaşk 1402/1982, I, 333-334; C. Zeydân, Âdâb, III, 325; Salâh Muhammed el-Haymî, Fihristü maḫṭûṭâti Dâri’l-kütübi’ẓ-Ẓâhiriyye: ʿUlûmü’l-Ḳurʾân, Dımaşk 1405/1984, III, 450-451; Ömer Ferruh, Meʿâlimü’l-edebi’l-ʿArabî fî ʿaṣri’l-ḥadîs̱, Beyrut 1406/1986, II, 730-733; Ramazan Şeşen, Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı, İstanbul 1998, s. 353; Îsâ İskender Maʻlûf, “Ḫazâʾinü’l-kütübi’l-ʿArabiyye”, MMİADm., V (1925), s. 133; Saîd el-Kermî, “Şez̠erâtü’z̠-z̠eheb fî aḫbâri men z̠eheb”, MMLADm., I (1969), s. 65-75; Teysîr Halîl ez-Zevâhire, “Ebü’l-Fetḥ ʿAbdülḥay b. el-ʿİmâd el-Ḥanbelî 1032/1623-1089/1679: Ḥayâtühû ve menhecühû fî kitâbihî Şez̠erâti’z̠-z̠eheb fî aḫbâri men z̠eheb”, Muʾte li’l-buḥûs̱ ve’d-dirâsât, XI/2, Mu’te (Ürdün) 1416/1996, s. 13-51; Franz Rosenthal, “Ibn al-ʿImād”, EI² (İng.), III, 807; Necîb Mâyil-i Herevî, “İbn ʿİmâd”, DMBİ, IV, 330-331.

Cengiz Tomar

İBNÜ'l-İMÂDİYYE

(bk. MANSÛR b. SELÎM).

İBNÜ'l-İMÂM

(ابن الإمام)

Ebü'l-Feth Takıyyüddîn Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Hümâm el-Mısrî (ö. 745/1344)

Kıraat ve hadis âlimi.

682'de (1283) Kahire'de dünyaya geldi (İbnü'l-Cezerî, II, 245). Bazı kaynaklarda doğum yılı 677 (1278) ve 688 (1289) olarak verilmekteyse de onunla ilgili bilgileri oğlu Muhibbüddin İbrâhim'den alan İbnü'l-Cezerî'nin kaydettiği tarih doğru olmalıdır. Aslen Askalanlı olup çok sayıda âlim yetiştiren bir aileye mensuptur. Büyük dedesi Hümâm muhaddis ve fakihti. Dedesi Nûreddin Ali ve babası Tâceddin Muhammed'in, Fâtımîler'in veziri el-Melikü's-Sâlih tarafından Kahire'de yaptırılan Sâlih Camii'nin imam ve hatibi olmaları sebebiyle İbnü'l-İmâm diye tanındı. İlk bilgileri aile içinde aldı. Babasının görevli olduğu Sâlih Camii'nin âdeta âlimlerin ziyaretgâhı olması onun yetişmesinde önemli rol oynadı. Bu âlimlerden birçok hadis kitabını ve Ahmed b. İshak el-Eberkūhî'den Sîretü İbn Hişâm'ı okudu. Ezher müderrisi ve kıraat âlimi Ali b. Yûsuf eş-Şattanûfî'den kıraat okudu. Hadis âlimi Abdülmü'min b. Halef ed-Dimyâtî'den hadis dinledi ve icâzet aldı. Ali İbnü's-Savvâf'tan da hadis dinlemiş olan İbnü'l-İmâm, Şihâb el-Muhsinî'den fıkıh öğrendi.

Şâfiî fakihi, kıraat ve hadis âlimi olarak Kahire'nin önde gelen şahsiyetleri arasında yer alan İbnü'l-İmâm babasının vefatından (713/1313) sonra Sâlih Camii'nde imamlık yapmaya başladı ve hayatının sonuna kadar bu görevde kaldı. Zehebî, İbnü'l-İmâm'ın sika ve müttaki bir âlim olduğunu söylerken (Muḫtaṣaru Silâḥi'l-müʾmin, vr. 3a) İbnü'l-Cezerî onun kıraat okuttuğuna dair bilgisi olmadığını belirtmektedir. İbnü'l-İmâm 15 Rebîülevvel 745'te (27 Temmuz 1344) Kahire'de vefat etti ve Karâfe Mezarlığı'nda toprağa verildi.

Eserleri. 1. Silâḥu'l-müʾmin. Müellif bu eserini Kütüb-i Sitte ile İmam

Mâlik’in el-Muvaṭṭâʾ, Hâkim’in el-Müstedrek ʿale’ṣ-Ṣaḥîḥayn, Ebû Avâne’nin el-Müsnedü’l-müstaḫrec ʿalâ Ṣaḥîḥi Müslim, İbn Hibbân’ın Ṣaḥîḥ, İbn Ebû Şeybe’nin el-Muṣannef ve Beyhakī’nin es-Sünenü’l-kübrâ adlı eserlerinden dua

ve zikir konusunda seçtiği hadisleri yirmi bir bab üzere düzenleyerek meydana getirmiştir. Eser, Muhyiddin Dîb Mestû tarafından tahkik edilerek Silâḥu’l-müʾmin fi’d-duʿâʾ ve’ẕ-ẕikr adıyla yayımlanmıştır (Dımaşk 1414/1993). Silâḥu’l-müʾmin üzerinde müellifin çağdaşı olan âlimler ihtisar çalışmaları yapmış, İbn Hacer, eserin Zehebî tarafından 730’lu (1330) yıllarda yazılmış muhtasarını gördüğünü bildirmiştir. Ancak Zehebî’nin, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi’nde (III. Ahmed, nr. 572) Muḫtaṣaru Silâḥi’l-müʾmin adıyla kayıtlı bulunan eserinin dîbâcesinde müellif hakkında kullandığı ifadeden kitabı onun vefatından sonra özetlediği anlaşılmaktadır. Eserin ilk dokuz babını ve İbnü’l-İmâm’ın hadisler üzerindeki sözlerini terkederek yalnız Hz. Peygamber’in zikir ve dualarını seçen Zehebî, asıl eserin onuncu babından sonrasını on iki bab halinde özetlemiştir. Eserin ayrıca Kemâleddin Ahmed b. Ömer en-Neşâî (ö. 757/1356) ve Şehâbeddin Ahmed b. Ali el-Uryânî (ö. 778/1376) tarafından yapılan muhtasarlarından söz edilmiştir (Sübkî, IX, 19; İbn Hacer, I, 219-220, 224-225; IV, 203). İbn Hilâl el-Makdisî de Nevevî’nin el-Eẕkâr’ı ile Silâḥu’l-müʾmin’den yaptığı seçmeleri el-Miṣbâḥ fi’l-cemʿ beyne’l-Eẕkâr ve’s-Silâḥ adıyla bir araya getirmiştir (Brockelmann, GAL, II, 162). 2. ʿAlemü’l-ihtidâ fi’l-vaḳf ve’l-ibtidâʾ. Kur’an’daki durma ve başlama yerlerini konu alan bir eserdir. Devrin sultanı el-Melikü’n-Nâsır Muhammed b. Kalavun tarafından Ebû Hayyân el-Endelüsî’ye incelettirilerek sahasında yapılmış en güzel çalışma olduğu tesbit edilen eserin bir nüshası Kütahya’da Tavşanlı Zeytinoğlu İlçe Halk Kütüphanesi’nde bulunmaktadır (nr. 22, vr. 10a-20a). Müellifin ayrıca Müteşâbihü’l-Ḳurʾân adlı bir eseri kaynaklarda zikredilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’l-İmâm, Silâḥu’l-müʾmin (nşr. Muhyiddin Dîb Mestû), Beyrut 1414/1993, neşredenin girişi, s. 5-13; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XXII, 361-362; a.mlf., Muḫtaṣaru Silâḥi’l-müʾmin, TSMK, III. Ahmed, nr. 572, vr. 3a; Sübkî, Ṭabaḳāt (Tanâhî), IX, 19; İsnevî, Ṭabaḳātü’ş-Şâfiʿiyye, II, 146; İbn Râfiʿ, el-Vefeyât (nşr. Sâlih Mehdî Abbas - Beşşâr Avvâd Maʿrûf), Beyrut 1402/1982, I, 486-487; İbnü’l-Cezerî, Ġāyetü’n-Nihâye, II, 245; İbn Hacer, ed-Dürerü’l-kâmine, I, 219-220, 224-225; IV, 203, 323-324; İbn Kādî Şühbe, Târîḫ (nşr. Adnân Dervîş), Dımaşk 1977, II, 438; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü’z-zâhire, X, 146; Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 994; İbnü’l-İmâd, Şeẕerât, VI, 144; Brockelmann, GAL, II, 105, 162; Suppl., II, 102; Beşşâr Avvâd Maʿrûf, eẕ-Ẕehebî ve menhecühû fî kitâbeti Târîḫi’l-İslâm, Kahire 1976, s. 243.

Mehmet Ali Sarı

İBNÜ'l-KABÂKIBÎ

(ابن القباقبي)

Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Halîl b. Ebî Bekr el-Halebî (ö. 849/1445)

Kıraat âlimi.

777 (1375) veya 778 yılında Halep'te doğdu. Muhtemelen nalıncılık yapan bir aileden geldiği için İbnü'l-Kabâkıbî veya Kabâkıbî diye meşhur oldu. Halep'te Kur'an'ı ve bazı kitapları ezberleyerek başladığı tahsilini ilerletmek için 803'te (1401) Kahire'ye gitti ve Ebû Amr Osman b. Abdurrahman ed-Darîr el-Bilbîsî'den Ebû Amr ed-Dânî'nin et-Teysîr'i, İbn Sivâr el-Bağdâdî'nin el-Müstenîr'i, Sıbtu'l-Hayyât'ın el-Mübhic'i ve Şâtıbî'nin Ḥırzü'l-emânî'si gibi eserleri okudu. Zeynüddin el-Irâkī ve Sıbt İbnü'l-Acemî'den hadis, diğer bazı âlimlerden çeşitli ilim dallarında dersler alarak kendini yetiştirdi. Çalışmalarında hadis, Şâfiî fıkhı ve özellikle kıraat ilmine ağırlık verdi. Gazze'de bir süre ikamet ettikten sonra ziyaret için gittiği Kudüs'e yerleşti ve hayatının sonuna kadar burada yaşadı. Çevresinde kıraat ilminde otorite kabul edilen İbnü'l-Kabâkıbî, Kudüs'teki Cevheriyye Medresesi'nde kıraat dersleri verdi. 848 (1444) yılında gözlerini kaybetti ve 20 Receb 849'da (22 Ekim 1445) vefat etti. Ölümünden sonra onun çalışmalarını oğlu Ebü'l-Meâlî İbrâhim devam ettirdi.

Eserleri. 1. Mecmaʿu's-sürûr ve maṭlaʿu'ş-şümûs ve'l-büdûr. On dört kıraate dair Gazze'de yazılmış manzum bir eser olup Süleymaniye (Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 31) ve Köprülü (Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 27) kütüphanelerinde nüshaları bulunmaktadır (diğer nüshaları için bk. el-Fihrisü'ş-şâmil: ʿUlûmü'l-Ḳurʾân, I, 424-425). 2. Îżâḥu'r-rumûz ve miftâḥu'l-künûz. Müellifin Mecmaʿu's-sürûr adlı eserine yazdığı bu şerhin Süleymaniye (Kılıç Ali Paşa, nr. 23) ve Köprülü (Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 19) kütüphanelerinde nüshaları mevcuttur (diğer nüshaları için bk. Brockelmann, GAL, II, 137-138; Suppl., II, 139; el-Fihrisü'ş-şâmil:

ʿUlûmü'l-Ḳurʾân, I, 422-423). 3. Teysîru mâ fi'l-Muṣṭalaḥ. İbnü'l-Kāsıh'ın Ebû Ca'fer el-Kārî, Ya'kūb el-Hadramî, Halef b. Hişâm, İbn Muhaysın, A'meş ve Hasan-ı Basrî kıraatlerini ele aldığı el-Muṣṭalaḥ'ının manzum hale getirildiği eserin Süleymaniye (Esad Efendi, nr. 29) ve Râgıb Paşa (nr. 6, vr. 12-108) kütüphanelerinde yazma nüshaları vardır. 4. Urcûzetü't-tecvîd. İbn Fityân İbrâhim el-Hanefî, İbnü'l-Kabâkıbî'nin bu eserini Fetḥu'l-mecîd li-Urcûzeti't-tecvîd adıyla şerhetmiş olup bu şerhe ait bir nüsha İskenderiye Kütüphanesi'nde (nr. 3319) kayıtlıdır (el-Fihrisü'ş-şâmil: el-Ḳurʾân ve ʿulûmühû, I, 187, 260).

5. Zübdetü'l-Muḳtefâ fî taḥrîri elfâẓı'ş-Şifâʾ. Kādî İyâz'ın eş-Şifâʾına Sıbt İbnü'l-Acemî tarafından yazılan el-Muḳtefâ fî elfâẓı ḥalli'ş-Şifâʾ adlı eserin şerhi olan ve yazımı 815 (1412) yılında tamamlanan eserin Süleymaniye Kütüphanesi'nde nüshaları mevcuttur (Ayasofya, nr. 586; Yazma Bağışlar, nr. 4333). 6. Taḫmîsü'l-Bürde. Muhammed b. Saîd el-Bûsîrî'nin Ḳaṣîdetü'l-Bürde'sinin tahmîsidir. Kaynaklarda İbnü'l-Kabâkıbî'nin çalışmaları arasında Safiyyüddin el-Hillî'ye nazîre olarak kaleme aldığı bir Bedîʿiyye'sinin de (bk. BEDÎİYYÂT) bulunduğu belirtilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Sehâvî, eḍ-Ḍavʾü'l-lâmiʿ, XI, 266; Süyûtî, Naẓmü'l-ʿiḳyân (nşr. Philip K. Hitti), Beyrut, ts. (el-Mektebetü'l-ilmiyye), s. 148; a.mlf., et-Tibrü'l-mesbûk fî ẕeyli's-Sülûk, Kahire, ts. (Mektebetü'l-külliyyeti'l-Ezheriyye), s. 135-136; Ebü'l-Yümn el-Uleymî, el-Ünsü'l-celîl bi-târîḫi'l-Ḳuds ve'l-Ḫalîl, Amman 1973, II, 179; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 209; II, 1054, 1333; Râgıb et-Tabbâh, İʿlâmü'n-nübelâʾ bi-târîḫi Ḥalebe'ş-şehbâʾ, Halep 1344/1925, V, 242-243; Brockelmann, GAL, II, 137-138; Suppl., II, 139; Ziriklî, el-Aʿlâm, VI, 352; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 196; Îżâḥu'l-meknûn, II, 434; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, IX, 288; Fehmi Edhem Karatay, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi Arapça Yazmalar Kataloğu, İstanbul 1951, I, 122-123; el-Fihrisü'ş-şâmil: el-Ḳurʾân ve ʿulûmühû, et-tecvîd (nşr. el-Mecmau'l-melekî), Amman 1405/1985, I, 187, 260; el-Fihrisü'ş-şâmil:

ʿUlûmü’l-Ḳurʾân, maḫṭûṭâtü’l-ḳırâʾât (nşr. el-Mecmau’l-melekî), Amman 1987, I, 422-423, 424-425.

Muhammed Eroğlu

İBNÜ'l-KĀBİSÎ

(bk. KĀBİSÎ).

İBNÜ'l-KADDÂH

(bk. ABDULLAH b. MEYMÛN el-KADDÂH).

İBNÜ'l-KĀDÎ

(ابن القاضي)

Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed el-Miknâsî ez-Zenâtî (ö. 1025/1616)

Mâlikî fakihi, edip ve tarihçi.

960'ta (1553) Fas'ta doğdu. Berberî asıllı Zenâte kabilesinin Miknâse koluna mensuptur. Ailesi, büyük dedelerinden Ebü'l-Âfiye'ye nisbetle Benî Ebü'l-Âfiye diye anılır. İbnü'l-Kādî, ilk öğrenimine ferâiz ilminde meşhur bir âlim olan babasının yanında başladı. Daha sonra Merakeş'e ve Mağrib'in diğer şehirlerine giderek çeşitli âlimlerin derslerine devam etti. Ebû Râşid Ya'kūb b. Yahyâ'dan hesap, ferâiz ve aruz dersleri aldı. Dinî ve aklî ilimlerde şöhret sahibi Ebü'l-Abbas Ahmed b. Ali el-Mencûr el-Fâsî'nin öğrencisi oldu. Ayrıca Abdülvâhid b. Ahmed es-Sicilmâsî, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Muhammed, Muhammed b. Kāsım el-Kassâr, Ebü'l-Mehâsin el-Fâsî, Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî gibi âlimlerden fıkıh, hadis, tarih ve edebiyat okudu (hocaları için ayrıca bk. el-Münteḳa'l-maḳṣûr, neşredenin girişi, I, 58-78; Dürretü'l-ḥicâl, neşredenin girişi, I, 14-18).

İbnü'l-Kādî 986'da (1578) Fas, Cezayir, Libya ve Mısır'a ilmî seyahatlerde bulundu. Ertesi yıl hac görevini yerine getirdi. 988'de (1580) Osmanlı topraklarına geçti. Bu yıllarda bazı Türk şehirlerini ziyaret ettiğini söyleyen İbnü'l-Kādî (el-Münteḳa'l-maḳṣûr, I, 749), memleketine döndüğünde Sa'dî Sultanı Ahmed el-Mansûr'un himayesine mazhar oldu. Sultan onu elçi ve dâî olarak görevlendirdi. Sa'dîler'in propagandasını yapmak üzere çıktığı yolculuk sırasında Cezayir'in kuzeybatısında Henîn yakınlarında İspanyollar tarafından esir alınarak Malta adasına götürüldü (994/1586). Burada çeşitli işkencelere mâruz kalan İbnü'l-Kādî, Sultan Ahmed el-Mansûr'un fidye ödemesi üzerine bir yıl sonra serbest bırakıldı. Bu olayın ardından Sa'dî sarayındaki kütüphaneye kapanarak eser yazmaya başladı; tarih ve biyografi alanındaki kitaplarını tamamladı. Bazı eserlerini Ahmed el-Mansûr'a ithaf etti.

Daha sonra Fas’ın kuzeyindeki el-Kasr, Selâ ve Miknâs’a kadı ve hatip tayin edilen İbnü’l-Kādî, Sultan Ahmed el-Mansûr’un 1603’te ölümü üzerine devlet hizmetinden ayrılıp Atlas dağlarında Sûs’ta bulunan Delâiyye Zâviyesi’ne yerleşti. Bu zâviyede sekiz yıl ders verdikten sonra Fas’a dönerek Karaviyyîn Camii’nde Ṣaḥîḥ-i Buḫârî okutmaya başladı. 6 Şâban 1025’te (19 Ağustos 1616) vefat etti; cenaze namazını öğrencisi Nefḥu’ṭ-ṭîb müellifi Makkarî kıldırdı. İbnü’l-Kādî’yi çağdaşlarından ayıran en önemli özellik onun aklî ilimlere duyduğu alâkadır. İbnü’l-Kādî’nin erken yaşlardan itibaren başta matematik ve mantık olmak üzere aklî ilimlere özel bir ilgi gösterdiği bilinmektedir. Eserlerine serpiştirdiği şiir ve kasideler onun edebî zevkini ve bilgisini ortaya koymaktadır.

Eserleri. 1. el-Münteḳa’l-maḳṣûr ʿalâ meḥâsini (meʾâs̱iri)’l-Ḫalîfe Ebi’l-ʿAbbâs el-Manṣûr. Ahmed el-Mansûr’a ithaf edilen eser sultanın dönemini (1578-1603) siyasî, edebî ve tarihî açıdan ele almaktadır. Birçok müellifin kaynak olarak kullandığı kitabı Muhammed Razûk el-Münteḳa’l-maḳṣûr ʿalâ meʾâs̱iri’l-ḫalîfeti’l-Manṣûr adıyla neşretmiştir (I-II, Rabat 1986). 2. Dürretü’l-ḥicâl fî (ġurreti) esmâʾi’r-ricâl (Ẕeylü Vefeyâti’l-aʿyân). İbn Hallikân’ın eserinin zeyli olan kitabı ilk defa S. Allûş (Ichoua Sylvain Allouche) Dürretü’l-ḥicâl (Répertoire biographique d’Ahmad Ibn al-Qadı) adıyla yayımlamış (I-II, Rabat 1934-1936), daha sonra Muhammed el-Ahmedî Ebü’n-Nûr tarafından tekrar neşredilmiştir (I-III, Tunus-Kahire 1390-1394/1970-1974). 3. Ceẕvetü’l-iḳtibâs fî ẕikri men ḥalle mine’l-aʿlâm medînete Fâs. Ahmed el-Mansûr’a ithaf edilmiş olup Fas şehrinin tarihiyle coğrafya ve topografyasından, burada yaşayan meşhur simaların, edip ve âlimlerin hayatından bahseden önemli bir kaynaktır. Müellif, eserinin özellikle İdrîsîler’e ve Karaviyyîn Camii’ne geniş yer ayırdığı giriş kısmında Ali el-Ceznâî ve İbn Ebû Zer‘den faydalanmıştır. Alfabetik olarak düzenlenen biyografi bölümünde emîr, sultan, fakih gibi meşhur kişilerden bahsedildikten sonra Fas’a dışarıdan gelenlerin hal tercümelerine yer verilmiştir. Muhammed el-Fâtımî tarafından yayımlanan eserin (taş baskısı, Fas 1309) yeni bir baskısı da yapılmıştır (Rabat 1393). 4. Laḳṭü’l-ferâʾid min lüfâẓati ḥuḳaḳi’l-fevâʾid (Laḳṭatü’l-ferâʾid fî taḥḳîḳi’l-fevâʾid). İbn Kunfüz’ün Şerefü’ṭ-ṭâlib fî es-ne’l-meṭâlib adlı eserinin vefeyât kısmına zeyil olarak yazılmış olup Muhammed Haccî tarafından Elf sene mine’l-vefeyât fî s̱elâs̱e kütüb içerisinde yayımlanmıştır (Rabat 1396/1976). 5.

Dürretü’s-sülûk fî men ḥave’l-mülke mine’l-mülûk (ed-Dürrü’l-ḥalûkü’l-müşrıḳ bi’d-dürreti’s-sülûk fî men ḥave’l-mülke mine’l-mülûk). Bu manzum eseri bizzat müellif şerhetmiştir (Brockelmann, II, 679). 6. Râʾidü’l-felâḥ bi-ʿavâli’l-esânîdi’ṣ-ṣıḥâḥ. İbnü’l-Kādî’nin hocaları hakkında olan eserin edisyon kritiği Mustafa el-Bûinânî tarafından yapılmışsa da henüz yayımlanmamıştır. 7. Fi’r-rivâye. Kıraat hakkındadır (a.g.e., a.y.). 8. el-Fetḥu’n-nebîl limâ teżammenehû min esmâʾi ʿadedi’t-tenzîl (Merakeş, el-Hizânetü’l-âmme, nr. 472). 9. er-Râʾid li-ṭâlibi fehmi’n-nâhiż bi-aʿbâʾi ʿilmi’l-ferâʾiż (Rabat, el-Hizânetü’l-Haseniyye, nr. 8840). 10. Neylü’l-emel fîmâ bihî beyne’l-Mâlikiyye cera’l-ʿamel (el-İksîr fî ṣınâʿati’t-tekṣ̱îr) (el-Hizânetü’l-Haseniyye, nr. 5455).

İbnü’l-Kādî’nin kaynaklarda adı geçen diğer bazı eserleri de şunlardır: Tefayîd ʿalâ cedâvili’l-Ḫavfî, Naẓmü Telḫîṣi İbni’l-Bennâ, Naẓmü manṭıḳı’s-Saʿd, Ġunyetü’r-râʾid fî ṭabaḳāti ehli’l-ḥisâb ve’l-ferâʾiż, Muḫtaṣarü’l-Miʿyâr.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’l-Kādî, el-Münteḳa’l-maḳṣûr (nşr. Muhammed Razûk), Rabat 1986 neşredenin girişi, I, 17-129; a.mlf., Dürretü’l-ḥicâl (nşr. Muhammed el-Ahmedî Ebü’n-Nûr), Kahire 1390/1970, neşredenin girişi, I, 3-28; Makkarî, Ravżatü’l-âs (nşr. Abdülvehhâb b. Mansûr), Rabat 1403/1983, s. 239-300; Kādirî, Neşrü’l-meṣ̱ânî, I, 213-216; Muhammed b. Ca‘fer el-Kettânî, Selvetü’l-enfâs, Fas 1318, I, 133-135; İbn Zeydân, Târîḫu Miknâs, Rabat 1929-33, I, 326-328; Brockelmann, GAL Suppl., II, 679; Ziriklî, el-Aʿlâm, I, 225; Abdüsselâm b. Abdülkādir İbn Sûde, Delîlü müʾerriḫi’l-Maġribi’l-aḳṣâ, Dârülbeyzâ 1960-65, I, 44, 162, 259, 268, 278; II, 298, 385; Abdullah Kennûn, en-Nübûġu’l-Maġribî fi’l-edebi’l-ʿArabî, Beyrut 1961, s. 253-254; Abdülhay el-Kettânî, Fihrisü’l-fehâris, I, 177; Abdülhâdî et-Tâzî, Câmiʿu’l-Ḳaraviyyîn, Beyrut 1972, II, 517; Abbas b. İbrâhim, el-İʿlâm, II, 295-299; Muhammed Haccî, el-Ḥareketü’l-fikriyye bi’l-Maġrib, Rabat 1398/1978, II, 368, 448; Muhammed el-Efrânî, Ṣafvetü men inteşere min aḫbâri ṣuleḥâʾi’l-ḳarni’l-ḥâdî ʿaşer, Fas, ts., s. 77; Ömer Ferruh, Meʿâlimü’l-edebi’l-ʿArabî

fi'l-ʿaṣri'l-ḥadîs̱, Beyrut 1985, II, 325-328; Ali Lağzeyevî, Edebü's-siyâse ve'l-ḥarb fi'l-Endelüs, Rabat 1987, s. 231-234; Abdülkādir Zimâme, "Ebü'l-ʿAbbâs b. Ḳāḍî müʾerriḫu Fâs", el-Baḥs̱ü'l-ʿilmî, sy. 14-15, Rabat 1969, s. 201-213; a.mlf., "Ebü'l-ʿAbbâs b. Ḳāḍî müʾerriḫu devleti'l-Manṣûr ez-Zehebî", Mecelletü Külliyyeti'l-âdâb, sy. 2-3, Dârülbeyzâ 1979-80, s. 7-22; a.mlf., "Ebü'l-ʿAbbâs b. Ḳāḍî el-müʾerriḫ", Âfâḳu's̱-s̱eḳāfe ve't-türâs̱, XI, Dübey 1416, s. 101-107; G. Deverdun, "Ibn al-Ḳāḍī", EI² (Fr.), III, 837-838; Mv.M, II, 86-87; Yûsuf Rahîmlû, "İbn Ḳāḍî", DMBİ, IV, 437-440.

Muhammed Razûk

İBNÜ’l-KALÂNİSÎ

(ابن القلانسي)

Ebû Ya‘lâ er-Reîsülecel Mecdürrüesâ el-Amîd Hamza b. Esed b. Alî b. Muhammed ed-Dımaşkī et-Temîmî (ö. 555/1160)

Târîḫu Dımaşḳ adlı eseriyle meşhur olan tarihçi, edip, şair ve devlet adamı.

Dımaşk’ta dünyaya geldi. Vefatında sekseni aşkın olduğu dikkate alınarak 465-475 (1073-1082) yılları arasında doğduğu söylenebilir. Soyu Temîm’e kadar ulaşan büyük bir aileye mensuptur. Ailesi kalansüve (külâh) imalâtıyla meşgul olduğu için İbnü’l-Kalânisî lakabıyla tanındı. İbnü’l-Kalânisî Dımaşk’ta tarih, ilâhiyat, edebiyat ve fıkıh tahsili yaptıktan sonra Dîvânü’r-resâil ve’l-inşâ’da kâtip olarak göreve başladı; ardından bu divanın reisliğine yükseldi. Bir süre Dîvânü’r-resâil ve’l-inşâ ile birlikte Dîvânü’l-harâc’ı da yönetti. İki defa Dımaşk şehrinin reisliğine tayin edildi ve uzun yıllar bu görevde kaldı. Hadisle ilgilenen İbnül-Kalânisî, es-Sâhibü’l-amîd Ebû Ya‘lâ Sehl b. Bişr el-İsferâyînî ve Ebû Ahmed Hâmid b. Yûsuf et-Tiflisî’den rivayette bulunmuş; Ebü’l-Kāsım Sasrâ, Ebü’l-Mevâhib Sasrâ, Mükrem b. Ebü’s-Sakr, Ebü’l-Kāsım İbn Asâkir ve oğlu Kāsım b. Asâkir, Ömer b. Ali el-Kureşî ve kardeşi Abdülvehhâb, Kadı Abdurrahman b. Sultân ve İshak b. Tarhân eş-Şâgūnî de ondan hadis rivayet etmişlerdir. İbnü’l-Kalânisî 17 Rebîülevvel 555’te (27 Mart 1160) Dımaşk’ta vefat etti ve Kāsiyûn Mezarlığı’nda ağabeyi Muhammed’in kabrinin yanına defnedildi. 5 veya 7 Rebîülevvel’de (15 veya 17 Mart) öldüğü de rivayet edilir.

Nazımda, nesirde ve inşâ kâtipliğinde haklı bir şöhrete kavuşan İbnü’l-Kalânisî aynı zamanda şair ve iyi bir hattattı (İbn Asâkir, XV, 191). Kendi eserinde (Târîḫu Dımaşḳ [nşr. Süheyl Zekkâr], s. 447, 528, 532-533), İbn Asâkir’in Târîḫu Dımaşḳ’ında (XV, 191-192) ve Yâkūt el-Hamevî’nin Muʿcemü’l-üdebâʾsında (X, 279-280) bazı şiirleri yer almaktadır.

Dımaşk ve Mısır’daki idarî görevlerini nesiller boyu sürdüren Kalânisî

ailesi halk tarafından seviliyordu. 548'de (1153-54) Dımaşk'ta karışıklıkların çıkması üzerine şehrin reisliğine getirilen İbnü'l-Kalânisî'nin yeğeni Ebû Gālib Radıyyüddin Abdülmün'im, akrabalarını yanına alarak şehri dolaşıp halkı ve askerleri yatıştırmış, şehirde huzur ve sükûnu sağlamıştır (Târîḫu Dımaşḳ [nşr. Süheyl Zekkâr], s. 501). Ailenin VIII. (XIV.) yüzyılda bile Dımaşk'ın idaresinde söz sahibi olduğu bilinmektedir. Dımaşk'ta Sâlihiyye'deki Kalânisiyye Dârülhadisi bu aileye mensup olan Ebû Ya'lâ Hamza b. Müeyyedüddin Ebü'l-Meâlî Es'ad tarafından yaptırılmıştır (Nuaymî, I, 96-97, 307-311).

İbnü'l-Kalânisî, el-Emîrü'l-müeyyed Uddetü'l-imâm Haydere b. Hüseyin b. Müflih'in 1 Receb 441'de (29 Kasım 1049) Dımaşk valiliği görevine başladığını ve bu görevini 448 (1056) yılına kadar sürdürdüğünü belirttikten sonra Târîḫu Dımaşḳ (Ẕeylü Târîḫi Dımaşḳ) adlı eserini bu yıl üzerine kurduğunu söyler (Târîḫu Dımaşḳ [nşr. Süheyl Zekkâr], s. 140). Kitabından iki yerde (s. 474, 531) sadece Târîḫ adıyla bahseder. İbn Asâkir (XV, 191), Yâkūt el-Hamevî (X, 278), İbnü'l-Esîr (X, 560) ve Zehebî de (XX, 388-389) onun eserine Târîḫ ismini vermişlerdir. İbn Hallikân (VII, 144) kitabın adını Ẕeylü Kitâbi Târîḫi Hilâl eṣ-Ṣâbî, Ebû Şâme (I, 28) Müẕeyyelü't-Târîḫi'd-Dımaşḳī, İbnü'l-Adîm (III, 1154, 1162) eẕ-Ẕeyl fî Târîḫi Dımaşḳ ve el-Müẕeyyel bihî 'alâ Târîḫi Dımaşḳ, Kâtib Çelebi ise (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 294) Ẕeylü Târîḫi Medineti Dımaşḳ şeklinde kaydetmiştir. İbn Hallikân'ın ifadesinden kaynaklanan yaygın kanaate göre İbnü'l-Kalânisî eserini, Hilâl b. Muhassin es-Sâbî'nin (ö. 448/1056) 360-448 (970-1056) yıllarına ait olayları ihtiva eden Târîḫu Hilâl b. Muḥassin eṣ-Ṣâbî adlı kitabına zeyil olarak kaleme almıştır. Henry Frederick Amedroz da kitabı Ẕeylü Târîḫi Dımaşḳ ismiyle yayımlamıştır (Beyrut 1908). Ancak Claude Cahen, bu konuya dair yazdığı bir makalede meselenin İbn Hallikân'ın ifadesine dayanan Amedroz'un kısa açıklamasıyla vuzuha kavuşamayacak kadar karışık olduğunu, İbnü'l-Kalânisî'nin çağdaşı Azîmî'nin eserin ismindeki "müzeyyel" kelimesini "zeyl" ile değiştirerek kitabın adını Ẕeylü't-Târîḫi'd-Dımaşḳī olarak kaydettiğini ve bunu "Dımaşk Tarihi'nin zeyli" değil "Tarih'in Dımaşk'a dair kısmının zeyli" olarak anlamanın daha doğru olacağını ileri sürmüştür (Arabic and Islamic, s. 156-167).

Müellif Târîḫu Dımaşḳ'a, muhtemelen Hilâl b. Muhassin es-Sâbî'nin eserinde Dımaşk tarihiyle ilgili olarak verdiği bilgileri tamamlamak

amacıyla 360 (971) yılı olaylarını anlatarak (Karmatîler'in zilkade ayında [Ağustos-Eylül 971] Dımaşk'ı işgal etmesiyle) başlamıştır. Eser, 1 Safer 555'te (11 Şubat 1160) Dımaşk Kadısı Zekiyyüddin Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed'in kadılık görevinden istifası ve yerine Kadı Kemâleddin eş-Şehrezûrî'nin tayin edildiğini belirten mâlumatla sona erer. Kitabın Oxford Bodleian Library'de bulunan (nr. Hunt. 125) nüshasının başından on dört varak eksiktir. Bundan da eserin daha erken bir tarihte cereyan etmiş olaylarla başladığı anlaşılmaktadır. Kitabın iki bölümden oluştuğu söylenebilir. Müellif, 441 (1049) yılına kadar gelen birinci bölümü (asl) yazarken Sâbit b. Sinân ve Hilâl b. Muhassin es-Sâbî'nin tarihlerinden istifade etmiştir. Ancak onun bu kaynakları kullanırken onları iktibas ederek mi, ilâve, tashih, tâdil ve ihtisar ederek mi, yoksa diğer bazı kaynaklarla birlikte bunlardan da faydalanmak suretiyle mi eserini kaleme aldığı konusu henüz aydınlatılamamıştır. İbnü'l-Kalânisî, ilk bölümde daha çok valileri esas alarak

Dımaşk tarihi hakkında bilgi vermiştir. İkinci bölüm ise (müzeyyel) 458 (1066) yılından başlar ve 555 (1160) yılına kadar gelen bir umumi tarih niteliği taşır. Burada Irak, İran, Mısır ve Kuzey Afrika'da cereyan eden olaylara, özellikle İbn Tûmert'in ortaya çıkışı ve Muvahhidler'in kuruluşuna yer verilmekte, bu arada vefat eden meşhur şahıslar da zikredilmektedir. Müellifin başlangıçta olayları günlük olarak kaydettiği, ancak eserini yazarken özetleme yoluna gittiği anlaşılmaktadır.

Târîḫu Dımaşḳ, Fâtımîler ve Karmatîler'in Suriye ve Dımaşk'a hâkim olmak amacıyla verdikleri mücadeleler, Fâtımîler'in Suriye hâkimiyeti, Suriye halkının onlarla mücadelesi, Dımaşk'taki kabileler, sosyal hayat, halkın kurduğu teşkilâtlar, imar faaliyetleri, Dımaşk'ın topografyası ve imar planı, Abbâsîler, Büveyhîler, Selçuklular, Böriler, Zengîler, İsmâilîler ve müellifin bizzat şahit olduğu I ve II. Haçlı seferleri hakkında en önemli kaynaktır. İbnü'l-Kalânisî, Atabeg Tuğtegin'in Dımaşk'a hâkim olmasından (497/1104) sonraki olayları daha ayrıntılı biçimde anlatmıştır. Müellifin asıl ilgisi Dımaşk şehrine yönelmiş olmakla beraber çeşitli vesilelerle Bağdat ve Mısır'a atıfta bulunmuş, az da olsa Halep, Musul ve Kudüs hakkında da bilgi vermiştir. İbnü'l-Kalânisî'nin Kudüs'ün Franklar tarafından işgalinden ve Dımaşk'a komşu bölgelerde Haçlı devletlerinin kurulmasından sonra Haçlılar'a ilgi duymaya başladığı anlaşılmaktadır. 1104 yılından sonra

Haçlılar'a dair verdiği bilgiler yerli ve yabancı kaynakları tamamlayıp düzeltir mahiyettedir (Demirkent, I, s. XXXVIII).

Eserini biri 535 (1140-41) (Târîḫu Dımaşḳ [nşr. Süheyl Zekkâr], s. 441), diğeri 555 (1160) yılından önce olmak üzere iki redaksiyonda titiz bir inceleme ve araştırmadan sonra tamamlayan İbnü'l-Kalânisî kitabını yazarken arşiv belgelerine de başvurmuş, bunlardan bir kısmına eserinde yer vermiştir. Belgelerin en önemlisi, Büyük Selçuklu Sultanı Muhammed Tapar'ın Atabeg Tuğtegin'e Suriye valiliğini tevcih etmesiyle ilgili, Tuğrâî Ebû İsmâil Hüseyin b. Ali el-İsfahânî tarafından yazılan menşurdur (a.g.e., s. 308-310). Müellif, başta babası olmak üzere bazı kişilerin şifahî rivayetlerine; Dımaşk olayları, şehrin erzak ve silâh ihtiyacının karşılanması gibi konularda ise kendi bilgisine dayanmıştır. Zaman zaman secili ifadelere yer vermiş olsa da eserin üslûbu genelde sadedir. Azîmî, İbn Asâkir, İbnü'l-Esîr, Sıbt İbnü'l-Cevzî, İbnü'l-Adîm, Ebû Şâme, Zehebî, İzzeddin İbn Şeddâd, Safedî gibi tarihçiler Târîḫu Dımaşḳ'ı kaynak olarak kullanmışlardır.

Târîḫu Dımaşḳ ilk defa, Henry F. Amedroz tarafından İbnü'l-Ezrak el-Fârikī'nin Târîḫu Meyyâfâriḳīn ve Âmid (Târîḫu'l-Fâriḳī), Sıbt İbnü'l-Cevzî'nin Mirʾâtü'z-zamân ve Zehebî'nin Târîḫ'inden alıntılar yapılarak ve notlar ilâve edilerek Ẕeylü Târîḫi Dımaşḳ adıyla yayımlanmıştır (Beyrut 1908, 1962). Süheyl Zekkâr da kitabı Târîḫu Dımaşḳ ismiyle neşretmiştir (Dımaşk 1403/1983). Hamilton A. R. Gibb, eserin Haçlı seferleriyle ilgili 490-555 (1097-1160) yılları olaylarını içeren kısmını The Damascus Chronicle of the Crusades adıyla İngilizce'ye (London 1932), Roger le Tourneau 1075-1154 yıları arasındaki olaylarla ilgili bölümünü Damas de 1075 à 1154 adıyla Fransızca'ya (Damascus 1952) çevirmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Kalânisî, Târîḫu Dımaşḳ (nşr. H. F. Amedroz), Beyrut 1908, neşredenin girişi, s. 3-9; a.e. (nşr. Süheyl Zekkâr), Dımaşk 1403/1983, neşredenin girişi, s. h-ş; a.mlf., The Damascus Chronicle of the Crusades

(trc. H. A. R. Gibb), London 1932, tercüme edenin önsözü, s. 7-40; İbn Asâkir, Târîḫu Dımaşḳ, XV, 191-192; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, X, 560; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, X, 278-279; İbnü'l-Adîm, Buġyetü'ṭ-ṭaleb (Zekkâr), III, 1154, 1162; Ebû Şâme, Kitâbü'r-Ravżateyn (nşr. İbrâhim ez-Zeybek), Beyrut 1418/1997, I, 28, 119, 164, 167, 174; ayrıca bk. İndeks; İbn Hallikân, Vefeyât, VII, 144; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XX, 388-389; Safedî, el-Vâfî, IX, 39; Nuaymî, ed-Dâris fî târîḫi'l-medâris (nşr. Ca'fer el-Hasenî), Kahire1988, I, 96-97, 307-311; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 294; Cl. Cahen, La Syrie du nord à l'époque des croisades et la principauté Franque d'Antioche, Paris 1940, s. 38-40; a.mlf., "Note d'historiographie syrienne, la première partie de l'histoire d'Ibn al-Qalanisi", Arabic and Islamic Studies in Honor of Hamilton A. R. Gibb, Leiden 1965, s. 156-167; a.mlf., "Ibn al-Ḳalānisī", EI² (İng.), III, 815; M. E. Bertsch, Counter-Crusade: A Study of Twelfth Century Jihād in Syria and Palestine, Michigan 1950, s. 82-94; N. Elisséeff, Nūr ad-Dīn, Damas 1967, I, 9-11; Selâhaddin el-Müneccid, Muʿcemü'l - müʾerriḫîne'd - Dımaşḳıyyîn, Beyrut 1398/1978, s. 34-35; Coşkun Alptekin, The Reign of Zangi, Erzurum 1978, s. 1-2; a.mlf., Dımaşk Atabegliği (Togteginliler), İstanbul 1985, s. XVI-XVII; Şâkir Mustafa, et-Târîḫu'l-ʿArabî ve'l-müʾerriḫûn, Beyrut 1980, II, 236-239; Muhammed Kürd Ali, Künûzü'l-ecdâd, Dımaşk 1404/1984, s. 282-286; Işın Demirkent, Urfa Haçlı Kontluğu Tarihi (1098-1118), Ankara 1990, I, s. XXXVII-XXXIX; Ramazan Şeşen, Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı, İstanbul 1998, s. 113; Annick Regourd, "Astres et astrologie chez Ibn al-Qalanisī", BEO, XLIV (1993), s. 69-77; "İbnülkalânisî", İA, V/2, s. 868-863; Ali Behrâmiyân, "İbn Ḳalânisî", DMBİ, IV, 486-488.

Abdülkerim Özaydın

İBNÜ’l-KĀS

(ابن القاس)

Ebü’l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ahmed et-Taberî el-Bağdâdî (ö. 335/946)

Şâfiî âlimi.

Taberistanlı olup Zehebî’nin kaydettiği Bağdâdî nisbesinden bir süre Bağdat’ta da kaldığı anlaşılmaktadır. İbnü’l-Kās lakabını, anlattığı kıssalar ve yaptığı vaazlarla insanları cihada teşvik ettiği için Kās lakabıyla anılan babasına nisbetle almıştır. Sem‘ânî’nin bu işi bizzat onun yaptığını ve Kās lakabıyla anıldığını söylemesi (el-Ensâb, X, 24) diğer kaynaklarda verilen bilgilerle çelişmektedir. Ancak kendisinin de bu hususta babasının yolundan gitmesi muhtemel olup cihad amacıyla sonraları serhad şehri Tarsus’a yerleşmesi de bunu teyit etmektedir. Biyografisi hakkında en geniş mâlumatı veren İbnü’l-Adîm babasının adını Muhammed, dedesinin adını da Ya‘kūb olarak kaydeder (Buġyetü’ṭ-ṭaleb, I, 439; III, 1059). İbnü’l-Kās, Ebü’l-Abbas İbn Süreyc el-Bağdâdî’den fıkıh öğrendi. Ebû Halîfe Fazl b. Hubâb el-Cumahî, Mutayyen el-Hadramî, İbnü’l-Bâgandî, Ebü’l-Kāsım el-Begavî, Ca‘fer b. Muhammed el-Firyâbî, Ebû Ca‘fer İbn Ebû Şeybe ve Abdullah b. Nâciye’den hadis rivayet etti. Talebeleri arasında, başta Kadı Ebû Ali Hasan b. Muhammed ez-Zücâcî olmak üzere Osman b. Abdullah et-Tarsûsî, Muhammed b. Ahmed el-Atîkī, Mûsâ b. İbrâhim el-Verrâk, Ebû Zer Hıdr b. Ahmed et-Taberî gibi şahsiyetler vardır. Döneminde Şâfiî mezhebinin önde gelen temsilcilerinden biri sayılan İbnü’l-Kās kadılık yaptığı Tarsus’ta 335’te (946) vefat etti; bir rivayete göre ise 336 yılında yıl ölmüştür (İbnü’l-Adîm, III, 1062; İbn Hallikân, I, 68).

Kaynaklarda “büyük imam, asrının imamı” gibi ifadelerle anılan İbnü’l-Kās’ı Nevevî, mezhep imamının usul ve kaidelerine bağlı olarak ictihad yapan “ashâbü’l-vücûh”tan saymıştır (Tehẕîb, I/2, s. 253). Nitekim kendisi de eserlerinde mezhep imamı ve talebelerinden yaptığı nakillerden ayrı olarak ulaştığı birçok fıkhî hükmün ictihada dayandığını belirtmektedir (meselâ bk. Edebü’l-ḳāḍî, I, 83, 105, 131, 180, 184, 189, 190, 201, 243,

246, 251-253, 256, 262, 264, 267, 286, 317, 319; et-Telḫîṣ, s. 88, 91, 97, 106, 111, 112, 123, 158, 169, 186, 206, 244, 245, 252, 276, 293, 311, 341, 373, 598). et-Telḫîṣ adlı eserinin başında

taklid, istihsan ve mürsel hadislerin delil olarak kullanılmasıyla ilgili bir bab açarak Şâfiî'nin, Hz. Osman ve Zeyd b. Sâbit'in görüşünü benimsediği iki mesele dışında taklide başvurduğuna dair bilgi bulunmadığını ve taklidin, haberlerin kabulü ile -ki bunlar ancak tasdik ve taklidle alınır- hâkimin kıyâfe* ilmini bilmemesi halinde bu ilmi bilen birine uyması durumu dışında câiz olmadığını belirtmesi de bu tavrını ortaya koymaktadır. İbnü'l-Kās, yalnız kendi mezhebinde değil bazan Ebû Hanîfe'nin usulü çerçevesinde onun mezhebinde yaptığı ictihadları da kaydeder (Edebü'l-ḳāḍî, I, 104, 106, 114-115, 140, 195, 201, 266, 273-274). İbnü'l-Kās'ın rivayet ve görüşleri, kendi eserleri yanında Beyhakī'nin es-Sünenü'l-kübrâ'sı ile İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin Nihâyetü'l-maṭlab, Ebû İshak eş-Şîrâzî'nin el-Mühez̠z̠eb, Gazzâlî'nin el-Vasîṭ, Nevevî'nin Ravżatü'ṭ-ṭâlibîn gibi Şâfiî mezhebinin temel metinlerini oluşturan eserlerinde de sıkça geçmektedir.

Eserleri. 1. et-Telḫîṣ. Şâfiî fıkhına dair muhtasar bir eser olup İmam Şâfiî'nin talebeleri Müzenî ve Büveytî'nin el-Muḫtaṣar'larından sonra mezhep fıkhının derlendiği ilk temel metinlerden biri olması bakımından önem taşımaktadır. Delillere yer verilmeyen eserde, Şâfiî'den nakledilen rivayetlerin eski veya yeni (kadîm-cedîd) görüşleri olduğunu da belirterek kaydettikten sonra müellif zaman zaman Müzenî, Büveytî, hocası İbn Süreyc ve diğer bazı âlimlerin görüşleriyle kendi ictihadlarını zikretmekte, her bölümün sonunda Ebû Hanîfe ve talebelerinin görüşlerini de özet olarak vermektedir. Nevevî, et-Telḫîṣ'ten ne önce ne de sonra bu üslûpta bir eserin kaleme alındığını söyler (Tehẕîb, I/2, s. 253). Ebû Bekir Muhammed b. Ali el-Kaffâl eş-Şâşî, Ebû Ali Hüseyin b. Şuayb es-Sincî el-Mervezî ve Ebû Abdullah Muhammed b. Hasan el-Haten tarafından şerhedilen kitabın (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 479) bilinen tek nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlı olup (Ayasofya, nr. 1074) bu nüsha esas alınarak eser Âdil Ahmed Abdülmevcûd ve Ali Muhammed Muavvaz tarafından neşredilmiştir (Mekke-Riyad 1416/1995). 2. Edebü'l-ḳāḍî. Muhakeme hukuku alanında Şâfiî mezhebinde yazılan ilk eserlerden biridir. Şâfiî ve Hanefî mezheplerinin görüşlerini mukayeseli olarak inceleyen müellif, önce iki

mezhep imamının ittifak ettiği görüşleri verdikten sonra ihtilâflı meseleleri kaydetmekte ve delillerini tartışmaktadır. İmam Şâfiî ve Ebû Hanîfe yanında bunların talebeleri ile İmam Mâlik, Ahmed b. Hanbel, Süfyân es-Sevrî, Şa‘bî, Ebû Sevr, Evzâî, Leys b. Sa‘d ve Ebü’l-Abbas İbn Süreyc gibi âlimlerin de görüşlerine yer verilen eserde Hanefî mezhebi konusunda genellikle Hassâf’ın Edebü’l-ḳāḍî adlı eseri kaynak olarak kullanılmıştır. Edebü’l-ḳāḍî’yi Hüseyin Halef el-Cebûrî yayımlamıştır (I-II, Tâif 1409/1989). 3. Cüzʾ fîhi fevâʾidü ḥadîs̱i Ebî ʿUmeyr. Enes b. Mâlik’in üvey kardeşi Ebû Umeyr’e dair bir hadisin (Buhârî, “Edeb”, 81; Müslim, “Âdâb”, 30) açıklanması ve bundan çıkarılan hükümlerle ilgili küçük bir risâle olup (Abdülhay el-Kettânî, II, 367-368) Sâbir Ahmed el-Betâvî tarafından neşredilmiştir (Kahire 1413/1992). 4. Delâʾilü’l-ḳıble (Maʿrifetü’l-ḳıble, el-Ḳıble). Risâlede, Hz. Peygamber ve ashaptan nakledilen rivayetler yanında o günkü coğrafî mâlumattan da faydalanılarak kıble yönünün Kâbe’ye çevrilmesi, kutup ve yıldızlar, ülkelerin Kâbe’ye göre yönleri, enlem-boylam, denizler, nehirler, dağlar, yeryüzünün çeşitli bölgelere ayrılması, Mekke, Medine ve Kudüs başta olmak üzere belli başlı şehirler ve kıble istikametleri hakkında bilgi verilmiştir. Fuat Sezgin’in “kıble coğrafyası” denebilecek konusuyla Arapça coğrafya literatürü içinde türünün tek kitabı olduğunu belirttiği eser, Ezrakī’nin Aḫbâru Mekke’sinde Kâbe’nin İslâm öncesi altı sütununun konumunu gösteren basit çizim bir tarafa bırakılırsa, İslâmî dönemde günümüze ulaşan en eski Kâbe ve

Mescidi Harâm krokisiyle (Zeitschrift, s. 40) Roma’ya dair en eski Arap krokisini (a.e., s. 52) ihtiva etmesi bakımından da önem taşır (a.e., s. 7-8). Yâkūt el-Hamevî Muʿcemü’l-büldân’da Kâbe maddesinde, İbnü’l-Adîm Buġyetü’ṭ-ṭaleb’de çeşitli yerlerde (I, 360, 373, 395, 439) bu eserden alıntılar yapmıştır. Delâʾilü’l-ḳıble’nin Beyrut’ta Circîs Efendi’nin özel kütüphanesinde mevcut nüshası kendisi tarafından tanıtılarak bazı parçaları neşredilmiştir (el-Meşrıḳ, XVI [1913], s. 439-442). Ayrıca Ignaty Y. Krachkovsky’nin 1914 yılında yazdığı bir makalede incelediği bu nüsha (ayrıca bk. Târîḫu’l-edebi’l-coġrâfiyyi’l-ʿArabî, I, 230-232) daha sonra Kahire’de el-Hizânetü’t-Teymûriyye’ye (nr. 103) intikal etmiştir. Fuat Sezgin, Beyazıt Devlet Kütüphanesi’ndeki diğer nüshanın (Veliyyüddin Efendi, nr. 2453, vr. 147a-169a) kısa bir tanıtma ve değerlendirme yazısı ile birlikte tıpkıbasımını yapmıştır (bk. bibl.). Kaynaklarda İbnü’l-Kās’ın ayrıca fıkha dair el-Miftâḥ ve el-Mevâḳīt ile Edebü’l-cedel adlı kitapları

olduğu, fıkıh usulü, ferâiz ve kadınların ihram giymesi konusunda da birer eser yazdığı kaydedilir. Bunlardan el-Miftâḥ bazı âlimler tarafından şerhedilmiştir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1769).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Kās, Edebü'l-ḳāḍî (nşr. Hüseyin Halef el-Cebûrî), Tâif 1409/1989, tür.yer., ayrıca bk. neşredenin girişi, I, 15-43; a.mlf., et-Telḫîṣ (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvaz), Mekke-Riyad 1416/1995, neşredenlerin girişi, s. 61-69; Ebû Âsım el-Abbâdî, Ṭabaḳātü'l-fuḳahâʾi'ş-Şâfiʿiyye (nşr. G. Vitestam), Leiden 1964, s. 73-74; Şîrâzî, Ṭabaḳātü'l-fuḳahâʾ (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1401/1981, s. 111; Sem'ânî, el-Ensâb, X, 20, 24; İbnü's-Salâh, Ṭabaḳātü'l-fuḳahâʾi'ş-Şâfiʿiyye (nşr. Muhyiddin Ali Necîb), Beyrut 1413/1992, I, 339; İbnü'l-Adîm, Buġyetü'ṭ-ṭaleb (Zekkâr), I, 360, 373, 395, 439; III, 1059-1062; Nevevî, Tehẕîb, I/2, s. 252-253; İbn Hallikân, Vefeyât, I, 68; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XV, 371-372; Safedî, el-Vâfî, VI, 227; İbn Kādî Şühbe, Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyye, I, 106-107; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 47, 479; II, 1219, 1769; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, II, 339; Brockelmann, GAL, I, 191; Suppl., I, 306-307; Sezgin, GAS, I, 496-497; a.mlf., "Kitâbü Delâʾili'l-ḳıble li'bni'l-Ḳās", Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften, IV, Frankfurt 1987-88, s. 7-93; I. Krachkovsky, Târîḫu'l-edebi'l-coġrâfiyyi'l-ʿArabî (trc. Selâhaddin Osman Hâşim), Kahire 1963, I, 230-232; Muhammed Hasan Heyto, el-İctihâd ve ṭabaḳātü müctehidi'ş-Şâfiʿiyye, Beyrut 1409/1989, s. 142-143; Abdülhay el-Kettânî, et-Terâtîbü'l-idâriyye (Özel), II, 367-368; Hüseyin Halef el-Cebûrî, "İbnü'l-Ḳâs ve kitâbühû Edebü'l-ḳāḍî", Mecelletü Külliyyeti'ş-şerîʿa ve'd-dirâsâti'l-İslâmiyye, VI/6, Mekke 1402-1403, s. 9-23; Muhammed Cevâd Sârevî, "İbn Ḳās", DMBİ, IV, 436.

Ahmet Özel

İBNÜ’l-KĀSIH

(ابن القاصح)

Ebü’l-Bekā Nûrüddîn Alî b. Osmân b. Muhammed el-Uzrî (ö. 801/1399)

Kıraat âlimi.

3 Receb 716’da (21 Eylül 1316) Bağdat’ta doğdu. İbn Hacer isim zincirini Ali b. Muhammed b. Kāsıh olarak zikretmişse de Sehâvî’ye göre bu doğru değildir. İlk öğrenimini tamamladıktan sonra Mısır’a giden İbnü’l-Kāsıh, burada kıraat âlimi İsmâil b. Yûsuf el-Küftî’den arz yoluyla Şâtıbî’nin Ḥırzü’l-emânî adlı eserini okudu. Ayrıca İbnü’l-Cündî, Meydûmî, İbn Ebü’l-Havâfir gibi âlimlerin kıraat derslerine devam ederek aşere*yi tahsil etti ve icâzet aldı (Sehâvî, V, 260; İbnü’l-Cezerî, I, 555). Kıraat ilminde derinleştikten sonra bu konuda eserler telif ederek zamanın önde gelen âlimleri arasında yer aldı. Merdânî Camii’nde kıraat dersleri verdiği belirtilen İbnü’l-Kāsıh’tan İbnü’z-Zerâtîtî, Sehâvî’nin hocalarından Zeynüddin Rıdvân b. Muhammed el-Akabî ve Burhân es-Sâlihî gibi şahsiyetler istifade etti. Şâfiî mezhebine mensup olan İbnü’l-Kāsıh Zilhicce 801’de (Ağustos 1399) vefat etti.

Eserleri. 1. Sirâcü’l-ḳāriʾi’l-mübtedî ve teẕkârü’l-muḳriʾi’l-müntehî. Şâtıbî’nin Ḥırzü’l-emânî adlı kasîde-i lâmiyyesinin şerhidir (Bulak 1293; Kahire 1304, 1401/1981). 2. Telḫîṣü’l-fevâʾid ve taḳrîbü’l-mütebâʿid. Yine Şâtıbî’nin ʿAḳīletü etrâbi’l-ḳaṣâʾid adlı kasîde-i râiyyesinin şerhi olup Abdülfettâh el-Kādî’nin tahkikiyle neşredilmiştir (Kahire 1368/1949). 3. Ḳurretü’l-ʿayn fi’l-fetḥ ve’l-imâle ve beyne’l-lafẓayn (İstanbul 1285/1868). Çeşitli kütüphanelerde yazma nüshaları bulunan eserde konular yedi kıraatle sınırlı olarak sûrelerin tertibine göre ele alınmıştır. 4. Muṣṭalaḥu’l-işârât fi’l-ḳırâʾâti’s-s̱elâs̱ete ʿaşere’l-merviyyeti ʿani’s̱-s̱iḳāt. Ebû Ca‘fer el-Kārî, İbn Muhaysın, Hasan-ı Basrî, Ya‘kūb el-Hadramî, A‘meş ve Halef b. Hişâm’ın kıraatlerinin ele alındığı eserin Süleymaniye (Reşid Efendi, nr. 26/1; Fâtih, nr. 57/2, vr. 12b-91a) ve Hacı Selim Ağa (nr. 30) kütüphanelerinde nüshaları vardır (ayrıca bk. Brockelmann, GAL Suppl., II,

212). 5. Tuḥfetü'l-enâm fi'l-vaḳfi ʿale'l-hemze li-Ḥamza ve Hişâm (Süleymaniye Ktp., Dârülmesnevî, nr. 7, Beşir Ağa, nr. 1, Hacı Mahmud Efendi, nr. 350/4, vr. 107b-137a, Erzincan, nr. 153, vr. 98-124, Fâtih, nr. 59/2,

vr. 45b-93b, nr. 67/1, vr. 1b-20b, Çelebi Abdullah Efendi, nr. 13, vr. 25-101, Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 41, 52 varak; Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 8, 52 varak; ayrıca bk. a.g.e., a.y.). 6. el-Ḳaṣîdetü'l-ʿaleviyye fi'l-ḳırâʾâti's-sebʿ. Müellif hattıyla 801'de (1399) yazılmış bir nüshası Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Kütüphanesi'ndedir (Haraççıoğlu, nr. 743). 7. el-Emâlî şerḥu'l-Ḳaṣîdeti'l-ʿaleviyye fi'l-ḳırâʾâti's-sebʿ. Müellif bu eserinden bir sonraki muhtasarının mukaddimesinde söz etmiştir. 8. Muḫtaṣarü'l-Emâlî fî şerḥi'l-Ḳaṣîdeti'l-ʿaleviyye fi'l-ḳırâʾâti's-sebʿ. 796 (1394) tarihli müellif hattı nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (Erzincan, nr. 4). 9. Tuḥfetü'ṭ-ṭullâb fi'l-ʿameli bi-rubʿi'l-usṭurlâb. Doksan bab olarak düzenlendiği belirtilmektedir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 369; Brockelmann, GAL, II, 214; Suppl., II, 212). 10. Hidâyetü'l-mübtedî fî maʿrifeti'l-evḳāti bi-rubʿi'd-dâʾire ellez̠î ʿaleyhi'l-muḳanṭarât. Bir önceki eserin muhtasarıdır (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 2041). 11. Dürretü'l-efkâr fî maʿrifeti evḳāti'l-leyli ve'n-nehâr. 12. el-Menhelü'l-ʿaz̠b. 13. İttifâḳu'l-ḳurrâʾ (son üç eserin yazma nüshaları bk. Brockelmann, GAL Suppl., II, 212). 14. Tez̠kiretü'l-aṣḥâb fî taḳdîri'l-iʿrâb.

BİBLİYOGRAFYA

Sehâvî, eḍ-Ḍavʾü'l-lâmiʿ, V, 260; İbnü'l-Cezerî, Ġāyetü'n-Nihâye, I, 555; İbn Hacer, İnbâʾü'l-ġumr, IV, 71-72; Süyûtî, Ḥüsnü'l-muḥâḍara, I, 510; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 369, 647, 738; II, 1159, 1163, 1325, 1341, 1711, 2041; Îżâḥu'l-meknûn, I, 243, 272; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 727; Serkîs, Muʿcem, I, 209; Brockelmann, GAL, II, 214; Suppl., II, 212; Ziriklî, el-Aʿlâm, V, 127; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, VII, 148.

Mehmet Ali Sarı

İBNÜ'l-KĀSIM

(ابن القاسم)

Ebû Abdillâh Abdurrahmân b. Kāsım b. Hâlid el-Utakî el-Mısrî (ö. 191/806)

İmam Mâlik'in önde gelen talebelerinden.

128 (746) yılında Filistin'in Remle şehrinde dünyaya geldi. 131 (749), 132 ve 133'te doğduğuna dair rivayetler de vardır. Mekke'nin fethedildiği gün Tâif'te esir alınarak Hz. Peygamber'in yanına getirilip onun tarafından âzat edildikleri için Utakiyyîn ve Utakâ diye anılan topluluktan Hacrü Himyer kabilesine mensup Zübeyd b. Hâris el-Utakî'nin mevlâsıdır. Ailesi Remle'den göç ederek Kahire'ye yerleşmiş olup babası divanda görevliydi. İbnü'l-Kāsım, Kahire'de Ebû Yahyâ Abdürrahim b. Hâlid el-Cumahî, Ebû Hâlid Tuleyb b. Kâmil el-Lahmî ve Ebû Amr Sa'd b. Abdullah el-Meâfirî'den ders aldı. İmam Mâlik'in görüşlerini bu hocaları aracılığıyla öğrendikten sonra Medine'ye giderek Mâlik'e öğrencilik yaptı ve onun vefatına kadar çeşitli aralıklarla yirmi yıl derslerine devam etti. Ayrıca Leys b. Sa'd, İbnü'l-Mâcişûn, Müslim b. Hâlid ez-Zencî, Süfyân b. Uyeyne, İbn Ebû Hâzim, Nâfi' b. Abdurrahman gibi âlimlerden de öğrenim gördü. Yahyâ b. Maîn, Nesâî ve Ebû Zür'a onun sika olduğunu söylemişler, Buhârî el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'inde bir rivayetine, Ebû Dâvûd el-Merâsîl'de ve Nesâî es-Sünen'inde çeşitli rivayetlerine yer vermişlerdir. Kendisinden oğlu Mûsâ, Asbağ b. Ferec, Hâris b. Miskîn, Sahnûn, Îsâ b. Dînâr ve kardeşi Abdurrahman b. Dînâr el-Kurtubî, Ebû Muhammed İbn Abdülhakem, Ebû Abdullah İbn Abdülhakem, İbnü'l-Mevvâz ve Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî gibi şahsiyetler hadis ve fıkıh tahsil etmiştir. On yedi defa hacca giden İbnü'l-Kāsım, son haccında Mekke'den döndükten birkaç gün sonra hastalanıp 9 Safer 191 (25 Aralık 806) tarihinde Kahire'de vefat etti ve Karâfetüssuğrâ Kabristanı'na defnedildi. 192 yılında öldüğü de rivayet edilir. İbnü'l-Kāsım, zamanında zühd ve takvâsıyla tanınan âlimlerden biri olup bu konuda mürşidi Süleyman b. Kāsım el-Mısrî idi. İdarecilerden hediye kabul etmez, vali ve kadılarla yakınlık kurmazdı. Münzevi bir hayat yaşar, mescidden

dışarı çıkmayarak ilim öğretmekle meşgul oludu. Bunda hocası Mâlik'in ilmi yaymaya yönelik teşviklerinin de etkisi olmalıdır.

Hocaları daha ziyade ehl-i hadîsten olduğu halde İbnü'l-Kāsım'ın re'y ekolüne meyli fazla idi. Re'y taraftarlarının hadis ehlinin yoğun eleştirisine mâruz kaldığı bir dönemde el-Müdevvene'nin birçok yerinde "bu benim re'yim" ifadesini kullanması da bunu açıkça ortaya koymaktadır. Fıkhî meselelerde bir müctehid tavrıyla görüş bildirmiş, hocası Mâlik'e çeşitli konularda muhalif kalmıştır. Ebû Ubeyd Kāsım b. Halef el-Cübeyrî et-Turtûşî, Endülüs Emevî Halifesi II. Hakem'in emriyle bu görüş farklılıklarını delilleriyle birlikte et-Tavassuṭ beyne Mâlik ve İbni'l-Ḳāsım fi'l-mesâʾil elletî iḫtelefâ fîhâ min mesâʾili'l-Müdevvene adlı kitapta bir araya getirmiş (Miknâs, Hizânetü'l-câmii'l-kebîr, nr. 218), eserin mukaddime kısmı Muhammed Hüseyin es-Süleymânî

tarafından İbnü'l-Kassâr'ın el-Muḳaddime fi'l-uṣûl adlı eserinin sonunda neşredilmiştir (Beyrut 1996, s. 207-215).

Mâlikîler, daha erken devirlerden itibaren İmam Mâlik'in görüşleri konusunda özellikle İbnü'l-Kāsım, Eşheb el-Kaysî gibi öğrencilerinin rivayetlerini esas kabul etmişlerdir. Birbirine dargın olan İbnü'l-Kāsım ile Eşheb'in fıkhî bilgileri Mâlikî âlimleri arasında tartışma konusu edilmiş, Ebû Abdullah İbn Abdülhakem, Eşheb'in üstün olduğunu ileri sürerken Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî ve İbn Lübâbe, İbnü'l-Kāsım'ı desteklemiş, Sahnûn ise her ikisinin de fıkıhta aynı seviyede bulunduğunu, ancak Eşheb'in hadisçilik yönünün daha güçlü olduğunu vurgulamış ve İbn Vaddâh da bu konuda ona katılmıştır. Fakat Nesâî, hadiste de İbnü'l-Kāsım'ın Eşheb'den üstün ve el-Muvaṭṭaʾ rivayetleri arasında onun rivayetlerinin en sağlam olduğunu savunmuştur. Bazıları ise İbnü'l-Kāsım'ın borçlar hukuku, Eşheb'in ceza hukuku ve İbn Vehb'in de hac konusuna daha çok vâkıf bulunduğunu belirtmişlerdir. Öğrencisi Esed b. Furât, İbnü'l-Kāsım'ın İmam Mâlik'in yerini dolduracak seviyede olduğunu ifade etmiş, Mâlik'ten okumak için Medine'ye gittiğinde onun vefatını haber alan Sahnûn'a Mısır'daki İbnü'l-Kāsım tavsiye edilerek onun "küçük Mâlik" olduğu söylenmiştir. Yahyâ b. Ömer el-Kinânî, İḫtilâfü İbni'l-Ḳāsım ve Eşheb adlı eserinde İbnü'l-Kāsım ile Eşheb'in görüş ayrılıklarını derlemiştir (Muranyi, s. 193). Bu iki âlim arasındaki görüş ayrılıkları,

İbnü’l-Kāsım’ın görüşlerinin el-Esediyye yoluyla yayılmasından sonra ortaya çıkmış olmalıdır.

İbnü’l-Kāsım, İmam Mâlik’in Mısırlı öğrencilerinin en genci, son derslerine katılan ve onun görüşlerini en iyi bileni idi. Mâlik’in derslerinde tuttuğu notlardan oluşan 304 cilt hacminde bir fıkıh koleksiyonu ve yine ondan dinlediği yirmi kitap bulunduğu rivayet edilmektedir (Kādî İyâz, I, 434). Mâlikî mezhebinin Mısır’da ve bütün Kuzey Afrika ile Endülüs’te yayılmasında en büyük pay İbnü’l-Kāsım’a aittir. Onun rivayet ve görüşleri başta Asbağ b. Ferec ve Îsâ b. Dînâr olmak üzere Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî, Hâlid b. Muhammed el-Kurtubî ve Abdurrahman b. Ebü’l-Gumr gibi öğrencileri vasıtasıyla Muhammed b. Ahmed el-Utbî’nin el-ʿUtbiyye’sinde (el-Müstaḫrace), bundan ve diğer eserlerden naklen İbn Ebû Zeyd el-Kayrevânî’nin ilk Mâlikî kaynaklarını derlediği en-Nevâdir ve’z-ziyâdât adlı kitabında geniş şekilde yer almıştır. İbn Rüşd el-Cedd’in el-ʿUtbiyye’nin şerhi mahiyetindeki eseri el-Beyân ve’t-taḥṣîl de İbnü’l-Kāsım’ın görüşlerinin nakledildiği önemli bir kitaptır.

Mâlikî fıkhının el-Muvaṭṭaʾdan sonra temel kaynağı olan el-Müdevvene, İbnü’l-Kāsım’ın rivayet ve görüşlerini toplayan en önemli eserdir. Mâlik’e bir süre öğrencilik yapmış olan Esed b. Furât, Irak’ta Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî’den öğrendiği Hanefî mezhebine dair görüşleri Kahire’de İbnü’l-Kāsım’a arzetmiş, İbnü’l-Kāsım, bu meselelerle ilgili hem Mâlik’in görüşlerini hem kendi ictihadlarını Esed’e aktarmıştır. Esed de bütün bunları, altmış kitap (bölüm) halinde derleyerek el-Esediyye adlı eserini meydana getirmiştir. Devrin diğer Mâlikî fakihi Sahnûn, müellifinin karşı çıkmasına rağmen el-Esediyye’nin bir nüshasını elde ederek İbnü’l-Kāsım’a tekrar arzetmiş, İbnü’l-Kāsım daha önce tereddüt içinde olduğu meseleleri açıklamak, bazı yeni meselelerde görüş bildirmek suretiyle çeşitli ilâvelerde bulunmuştur. Sahnûn, İbnü’l-Kāsım’ın vefatından sonra tashih edilmiş nüshayı esas alarak son kısmı hariç olmak üzere eseri fıkıh konularına göre yeniden sistematik bir tasnife tâbi tutmuştur. el-Muvaṭṭaʾdan yaptığı alıntılarla İmam Mâlik’in İbn Vehb, Eşheb el-Kaysî gibi ileri gelen talebelerinin ictihadlarını ekleyip kendisinin savunduğu görüşleri de bazı hadisler ve sahâbî görüşleriyle destekleyerek esere son şeklini vermiştir. el-Müdevvenetü’l-kübrâ adını koyduğu bu eser (Kahire 1323, 1324, 1325, 1345) büyük rağbet görmüş ve üzerinde şerh, ihtisar vb. çalışmalar

yapılmıştır (bk. el-MÜDEVVENETÜ'l-KÜBRÂ). Sahnûn tarafından herhangi bir değişiklik yapılmadan düzensiz şekilde bırakıldığı için el-Muḫteliṭa diye adlandırılan son kısım da günümüze ulaşmıştır (Fas Hizânetü'lKaraviyyîn, nr. 796). Ebû İshak İbrâhim b. Abdurrahman el-Berkī'nin el-Esediyye'yi İbnü'l-Kāsım'a başvurarak tashih ve ihtisar ettiği, Mısırlı Mâlikîler'in bu nüshayı esas aldıkları (a.g.e., I, 472), Eşheb el-Kaysî'nin yine bu eseri esas alıp el-Müdevvene adıyla bir kitap meydana getirdiği ve İbnü'l-Kāsım tarafından hazırcılıkla suçlandığı da rivayet edilir (a.g.e., I, 449).

İbnü'l-Kāsım'a nisbet edilen Mecmûʿa mine'l-esˀile veccehehâ ilâ Mâlik b. Enes, Risâle fi'l-fıḳhi'l-Mâlikî (bu iki risâlenin yazmaları için bk. Sezgin, I/3, s. 143), Kitâbü'l-Mesâˀil fî büyûʿi'l-âcâl (a.g.e., I, 439), Kitâbü'l-Arâżî ve Kitâbü Ümmi'l-veled (Muranyi, s. 138, 139) gibi eserler, onun rivayet ve görüşlerinden oluşan büyük fıkıh koleksiyonundan bazı bölümler olmalıdır. İbnü'l-Kāsım'ın el-Muvaṭṭaˀ rivayeti, Ebü'l-Hasan el-Kābisî'nin el-Mülaḫḫaṣ limâ fi'l-Muvaṭṭaˀ mine'l-ḥadîs̱i'l-müsned adlı eserinde nakledilmiş ve Muvaṭṭaˀü'l-İmâm Mâlik b. Enes, rivâyetü İbni'l-Ḳāsım ve telḫîṣü'l-Ḳābisî adıyla yayımlanmıştır (nşr. Muhammed b. Ali b. Abbas el-Mâlikî, Cidde 1405/1985).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Abdülhakem, Fütûḥu Mıṣr (nşr. Ali Muhammed Ömer), Kahire 1995, s. 147; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve't-taʿdîl, V, 279; İbn Hibbân, es̱-S̱iḳāt, VIII, 374; Hattâbî, Meʿâlimü's-sünen (nşr. Abdüsselâm Abdüşşâfî Muhammed), Beyrut 1411/1991, I, 4; İbn Abdülber, el-İntiḳāˀ, Kahire 1350, s. 50-51; Şîrâzî, Ṭabaḳātü'l-fuḳahâˀ, s. 150, 156; Kādî İyâz, Tertîbü'l-medârik, I, 310, 311, 314, 433-446, 448-449, 469-473; II, 13, 15-19, 563; Sem'ânî, el-Ensâb, VIII, 385-386; İbn Rüşd, el-Beyân ve't-taḥṣîl (nşr. Muhammed Haccî), Beyrut 1406/1986, XVIII, 584, 590, 592-593; a.mlf., el-Muḳaddemât (nşr. Muhammed Haccî - Saîd el-A'râb), Beyrut 1408/1988, I, 44-45; Muvaffakuddin b. Osman, Mürşidü'z-züvvâr ilâ ḳubûri'l-ebrâr (nşr. Muhammed Fethî Ebû Bekir), Kahire 1415/1995, s. 429-437; İbn Hallikân,

Vefeyât, III, 129-130; Mizzî, Tehẕîbü'l-Kemâl, XVII, 344-347; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, IX, 120-125; a.mlf., Târîḫu'l-İslâm: sene 191-200, s. 274-278; İbn Ferhûn, ed-Dîbâcü'l-müẕheb, I, 465-468; Makrîzî, el-Muḳaffe'l-kebîr (nşr. Muhammed el-Ya'lâvî), Beyrut 1411/1991, IV, 48-51; İbn Hacer, Tehẕîbü't-Tehẕîb, VI, 252-254; Süyûtî, Ḥüsnü'l-muḥâḍara, I, 303; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1644; Brockelmann, GAL, I, 176-177; Sezgin, GAS (Ar.), I/3, s. 133, 142-144, 146, 149; Miklos Muranyi, Dirâsât fî meṣâdiri'l-fıḳhi'l-Mâlikî (trc. Ömer Sâbir Abdülcelîl v.dğr.), Beyrut 1409/1988, s. 118, 121, 122-124, 127-129, 136-139, 186, 192-194, 201; Th. W. Juynboll, "İbnülkasım", İA, V/2, s. 863; J. Schacht, "Ibn al-Ḳāsım", EI² (İng.), III, 817.

Şükrü Özen

İBNÜ’l-KĀSIM es-SAN‘ÂNÎ

(bk. YAHYÂ b. HÜSEYİN es-SAN‘ÂNÎ).

İBNÜ’l-KASSÂR

(ابن القصّار)

Ebü’l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed el-Bağdâdî (ö. 397/1007)

Mâlikî fakihi.

Hayatı hakkında yeterli bilgi yoktur. Ebû Bekir el-Ebherî’den fıkıh öğrendi, Ali b. Fazl es-Sütûrî es-Sâmirî’den hadis rivayet etti. Kendisinden Kadı Abdülvehhâb el-Bağdâdî,

Ebü’l-Hasan Ali b. Mufaddal es-Sâmirî, İbn Amrûs, Ebü’l-Hüseyin Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Mühtedî-Billâh ve Ebû Zer el-Herevî gibi âlimler ders aldılar. Sika bir râvi olmakla birlikte rivayeti azdır. Bağdat’ta kadılık yapan İbnü’l-Kassâr bilhassa usul ve hilâf ilimlerinde mütehassıstı. Ebû Zer el-Herevî, onu tanıdığı Mâlikîler arasında fıkhı en iyi bilen kişi olarak nitelemekte, Hanefî ve Şâfiîler’in etkin oldukları Bağdat’ta Mâlikî mezhebini müdafaa ederek devamını sağlayan altı kişiden biri sayılmaktadır (Mahlûf, II, 92). Bazı kaynaklarda 398’de (1008) vefat ettiği kaydedilirse de Hatîb el-Bağdâdî, kendi hocası ve İbnü’l-Kassâr’ın öğrencisi İbnü’l-Mühtedî’ye dayanarak 7 Zilkade 397 (25 Temmuz 1007) tarihinde öldüğünü söylemekte (Târîẖu Bağdâd, XII, 42), Zehebî de 8 Zilkade (26 Temmuz) şeklinde kaydettiği ikinci rivayetin doğru olduğunu belirtmektedir (Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XVII, 108). Kādî İyâz’ın Tertîbü’l-medârik’inde vefatının 378 (988) olarak kaydedilmesi ise baskı hatası olmalıdır.

İbnü’l-Kassâr’ın günümüze ulaştığı bilinen tek eseri ʿUyûnü’l-edille fî mesâʾili’l-ẖilâf beyne fuḳahâʾi’l-emṣâr olup Mâlikî mezhebiyle diğer mezhep ve müctehidler arasındaki görüş ayrılıklarını ele alan hacimli bir kitaptır. Fas Karaviyyîn (nr. 467) ve İspanya Escurial (nr. 1088) kütüphanelerinde kayıtlı birer yazması bulunmaktadır. Karaviyyîn Kütüphanesi’nde (nr. 819) Kitâb fi’l-fıḳh adıyla kayıtlı müellifi meçhul eserin kapağında kitabın ʿUyûnü’l-edille’nin bir bölümü olduğu

kaydedilmektedir (M. el-Âbid el-Fâsî, II, 491). İbn Haldûn, Ebû İshak eş-Şîrâzî'nin hilâfa dair ondan daha güzel bir eser görmediğini belirttiği (Ṭabaḳātü'l-fuḳahâʾ, s. 168) ve Şâfiîler'den Ebû Hâmid el-İsferâyînî'nin övdüğü (Kādî İyâz, II, 602) bu kitabı, Gazzâlî'nin el-Meʾâḫiẕ ve Debûsî'nin et-Taʿlîḳa adlı eserleriyle birlikte hilâfiyat alanındaki çalışmalara örnek olarak gösterir (Muḳaddime, III, 1067). Kadı Abdülvehhâb el-Bağdâdî tarafından İḫtiṣâru ʿUyûni'l-edille adıyla bir muhtasarı yapılmış olup eserin zıhâr bahsinden sonraki kısmı mevcuttur (Karaviyyîn Ktp., nr. 1166). ʿUyûnü'l-edille'ye Bâcî, Ebü'l-Velîd İbn Rüşd, Şehâbeddin el-Karâfî, Burhâneddin İbn Ferhûn, Muhammed Emîn eş-Şinkītî gibi birçok âlim atıfta bulunmuştur. Eserin mukaddimesi el-Muḳaddime fî uṣûli'l-fıḳh adıyla ayrı olarak basılmıştır (nşr. Muhammed b. Hüseyin es-Süleymânî, Beyrut 1996). Sezgin'in el-Muḳaddime fî uṣûli'l-fıḳh (Ezher, Usûlü'l-fıkh, nr. 170) ismiyle kaydettiği eser de (GAS, I/3, s. 174) bu kitaptır. el-Muḳaddime, Mâlikî usulüne dair günümüze ulaşan en eski metinlerden olması bakımından ayrı bir öneme sahiptir. İmam Mâlik'in usulle ilgili görüşlerini derleme amacına yönelik olan bu mukaddimede kendisinden açık rivayet bulunmayan konularda tahrîc yöntemiyle bazı sonuçlara ulaşılmıştır. İmam Mâlik'e bir şey nisbet edilmesinin mümkün olmadığı yerlerde ise mezhebin ileri gelen âlimlerinin görüşlerine yer verilir. Eser Mâlikî usulünün temel kaynakları arasında yer almış ve sonraki literatürde kendisine sıkça atıfta bulunulmuştur.

İskenderiye Üniversitesi kütüphane katalogunda (Ca'fer Velî, nr. 142) İbnü'l-Kassâr'a diğer biyografik kaynaklarda sözü edilmeyen Ḥadîs̱ü'l-ḳāḍî adlı bir risâle nisbet edilmektedir (Yûsuf Zeydân, I, 252-253). İbnü'l-Kassâr'ın el-Muḳaddime fi'l-uṣûl'ünü neşreden Muhammed b. Hüseyin es-Süleymânî, el-İmâm Ebü'l-Ḥasan b. el-Ḳaṣṣâr ve ârâʾühü'l-uṣûliyye adlı incelemesinin Beyrut'ta Dârü'l-garbi'l-İslâmî yayınları arasında neşredileceğini haber vermektedir (el-Muḳaddime fî uṣûli'l-fıḳh, neşredenin girişi, s. 15).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’l-Kassâr, el-Muḳaddime fi’l-uṣûl (nşr. Muhammed b. Hüseyin es-Süleymânî), Beyrut 1996, neşredenin girişi, s. 15-37; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, XII, 41-42; Şîrâzî, Ṭabaḳātü’l-fuḳahâʾ, s. 168; Kādî İyâz, Tertîbü’l-medârik, II, 602; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, IX, 205; Zehebî, el-ʿİber, II, 190; a.mlf., Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XVII, 107-108; a.mlf., Târîḫu’l-İslâm: sene 381-400, s. 345-346; Safedî, el-Vâfî, XXI, 350; Yâfiî, Mirʾâtü’l-cenân (Cübûrî), II, 448; İbn Ferhûn, ed-Dîbâcü’l-müẕheb, II, 100; İbn Haldûn, Muḳaddime, III, 1067; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü’z-zâhire, IV, 217; İbnü’l-İmâd, Şeẕerât, III, 149; İbnü’l-Gazzî, Dîvânü’l-İslâm (nşr. Seyyid Kisrevî Hasan), Beyrut 1411/1990, IV, 44; Mahlûf, Şeceretü’n-nûr, I, 92; Brockelmann, GAL Suppl., I, 660; II, 963; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, VII, 12, 156-157; Hacvî, el-Fikrü’s-sâmî, II, 119; Sezgin, GAS (Ar.), I/3, s. 173-174; M. el-Âbid el-Fâsî, Fihrisü maḫṭûṭâti Ḫizâneti’l-Ḳaraviyyîn, Dârülbeyzâ 1399-1403/1979-83, I, 439-441; II, 491; III, 249-250; Yûsuf Zeydân, Fihrisü maḫṭûṭâti Câmiʿati’l-İskenderiyye, Kahire 1994, I, 252-253.

Şükrü Özen

İBNÜ'l-KASTALLÂNÎ

(bk. KASTALLÂNÎ, Muhammed b. Ahmed).

İBNÜ’l-KATTÂ‘ es-SIKILLÎ

(ابن القطّاع الصقلّي)

Ebü’l-Kāsım Alî b. Ca‘fer b. Alî b. Muhammed es-Sıkıllî es-Sa‘dî el-Ağlebî et-Temîmî (ö. 515/1121)

Arap dili ve edebiyatı âlimi, tarihçi ve şair.

10 Safer 433’te (9 Ekim 1041) Sicilya’da doğdu. Aslen Temîm kabilesine mensuptur. Babası dil ve lugat âlimi, dedesi ise şairdi. İbnü’l-Kattâ‘, ilk eğitimini babasından aldıktan sonra dil ve edebiyat âlimi İbnü’l-Birr Muhammed b. Ali b. Hasan et-Temîmî gibi Sicilya’nın ileri gelen âlimlerinden öğrenim gördü. 500 (1106) yılında Sicilya adası Franklar (Normanlar) tarafından işgal edilince Mısır’a gitti ve orada saygıyla karşılandı. Başta Fâtımî Halifesi Âmir-Biahkâmillâh’ın vezir ve kumandanı Efdal b. Bedr el-Cemâlî’nin oğlu olmak üzere ileri gelenlerin çocuklarına ders verdi. İsmâil b. Hammâd el-Cevherî’nin Tâcü’l-luġa (Ṣıḥâḥu’l-luġa) adlı sözlüğünü isnadıyla ve bütün incelikleriyle rivayet edip okutarak eserin yayılmasını sağladı. Bu sayede Mısır’da tanınıp haklı bir şöhrete kavuştu. Safer 515’te (Nisan-Mayıs 1121) Fustat’ta vefat etti ve İmam Şâfiî’nin kabrinin yakınına defnedildi.

İbnü’l-Kattâ‘, Sicilya ve Mısır’da özellikle nahiv ve lugat alanında dönemin önde gelen âlimlerindendi. Aynı zamanda şair olup kaynaklarda şiirlerinden örnekler yer almaktadır. İbn Berrî, Ebü’l-Berekât Muhammed b. Hamza, Ebü’l-Hasan Hibetullah b. Ali b. Hasan, Ebü’l-Berekât Esed b. Ali b. Ma‘mer el-Hasenî en-Nahvî, Ali b. Abdülcebbâr b. Selâme el-Hindî el-Lugavî gibi âlimler onun öğrencileri arasında yer alır.

Eserleri. 1. Tehẕîbü’l-Efʿâl. İbnü’l-Kūtiyye’nin el-Efʿâl adlı eserinin güç meselelerini açıklayıp eksik bırakılanları tamamlamak suretiyle ve farklı bir sistemle düzenleyerek meydana getirdiği fiiller sözlüğüdür. Fiiller ilk harflerine, vezin ve kalıp esasına göre dizilmiştir. Eser, Abdullah el-İmâdî ve Zeynelâbidîn el-Mûsevî tarafından Sâlim Krankâvî’nin hazırladığı

ayrıntılı indeksle birlikte el-Efʿâl adıyla yayımlanmıştır (I-III, Haydarâbâd-Dekken 1360-1364/1941-1945). 2. Mecmûʿ min şiʿri'l-Mütenebbî ve ġavâmiżuhû. Mütenebbî'nin, Hamdânî Hükümdarı Seyfüddevle hakkında söylediği bazı beyitlerine dair kısa açıklamalar içeren eseri

Unberto Rizzitano neşretmiş (bk. bibl.), bu neşri görmediği anlaşılan Muhsin Gayyâz da risâleyi "Şerḥu'l-müşkil min şiʿri'l-Mütenebbî" adıyla tekrar yayımlamıştır (el-Mevrid, sy. 3 [Bağdad 1977], s. 237-260). Eserde otuz beş beyit ve iki kıtanın şerhi yer almaktadır. Ukberî, Şerḥu Dîvâni'l-Mütenebbî'de söz konusu beyitleri İbnü'l-Kattâ'dan naklederek açıklamıştır. Muhsin Gayyâz, Ukberî'nin Şerḥu Dîvâni'l-Mütenebbî'sinde dağınık olarak yer alan İbnü'l-Kattâ'a ait altmış yedi beytin şerhini de neşrin sonuna eklemiştir. 3. ed-Dürretü'l-ḫaṭîre fi'l-muḫtâr min şuʿarâʾi'l-cezîre (el-Cevheretü'l-ḫaṭîre). Eserde Sicilya adasında yaşayan 170 şairin biyografisi ve bu şairlere ait 20.000 beyit yer alır. ed-Dürretü'l-ḫaṭîre'nin bir özeti Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye'de bulunmaktadır (DMBİ, IV, 479). Eser Rizzitano (baskı yeri yok, 1958) ve Beşîr el-Bekkûş (Beyrut 1995) tarafından neşredilmiştir. 4. Ebniyetü'l-esmâʾ ve'l-efʿâl ve'l-meṣâdir. Ahmed Muhammed Abdüddâim eseri Câmiatü'l-Kahire külliyyetü dâri'l-ulûm'da doktora tezi olarak tahkik edip incelemiştir (Hüseyin Muhammed Muhammed Şeref, IV, 65). 5. Ḥâşiye (Ḥavâşin) ʿalâ Kitâbi'ṣ-Ṣıḥâḥ. Müellifin Ebû Bekir es-Sıkıllî'den rivayet ederek Ṣıḥâḥu'l-luġa üzerine yaptığı bu hâşiye, İbn Berrî'nin Ṣıḥâḥu'l-luġa için yazdığı hâşiyesinin ana kaynağıdır. 6. Ferâʾidü'ş-şüẕûr ve ḳalâʾidü'n-nüḥûr. Şiir mecmuası olan risâle yayımlanmıştır (el-Mecmûʿ, Bağdad 1977, s. 83-99). 7. el-Bâriʿ fî ʿilmi'l-ʿarûż (nşr. Ahmed Muhammed Abdüddâim, Kahire 1982; Mekke 1405/1985). 8. İḫtiṣârü'z-ziḥâf. el-Bâriʿ fî ʿilmi'l-ʿarûż adlı eserin hâtimesinin tekrarı olup yayımlanmıştır (el-Mecmûʿ, s. 100-102). 9. eş-Şâfiʿ fî (ʿilmi)'l-ḳavâfî (nşr. Ahmed M. Abdüddâim, el-Mecmûʿ, s. 45-83). 10. Muḫtaṣar fî mühmelâti'd-devâʾir elletî ehmeletha'l-ʿArab. Aruzla ilgili bu risâlenin Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye'de bir nüshası bulunmaktadır (DMBİ, IV, 479). 11. Münteḫabât. İbnü'l-Kattâ'ın değişik eserlerinden seçilen bazı bölümler olup Eugenio Griffini tarafından Nuovi testi arabe içinde yayımlanmıştır (Palermo 1910, I, 364-448). 12. Şerḥu ebyâti'l-muʿâyât. Aruza dair bir risâledir (Brockelmann, GAL Suppl., I, 540).

İbnü'l-Kattâ'ın, İbn Dürüsteveyh'in el-Ḥay ve'l-meyyit adlı eserine yazdığı

tekmile ve Sâhib b. Abbâd’ın Kitâbü’l-Aḥcâr’ına yazdığı hâşiyeden başka kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: Ẕikru Târîḫi Ṣıḳılliyye, Şerḥu’l-Ems̱ile, Lümeḥu’l-mülaḥ fî şuʿarâʾi’l-Endelüs, el-Müleḥu’l-ʿaṣriyye, el-Eṣvât, Kitâbü’s-Seyf, eṭ-Ṭıvâl ve esmâʾühüm ve ṣıfâtühüm, el-Ḳıṣâr ve esmâʾühüm ve ṣıfâtühüm, el-Keşfʿan mesâviʾi’l-ḫamr, en-Nikâḥ, el-Meşyü ve’s-seyr.

BİBLİYOGRAFYA

Yâkūt, Muʿcemü’l-üdebâʾ, XII, 279-283; İbnü’l-Kıftî, İnbâhü’r-ruvât, II, 236-239; İbn Hallikân, Vefeyât, III, 322-324; Abdülbâkī b. Abdülmecîd el-Yemânî, İşâretü’t-taʿyîn fî terâcimi’n-nüḥât ve’l-luġaviyyîn (nşr. Abdülmecîd Diyâb), Riyad 1406/1986, s. 213; İbn Fazlullah el-Ömerî, Mesâlik, IV, 44; Fîrûzâbâdî, el-Bülġa fî terâcimi eʾimmeti’n-naḥv ve’l-luġa (nşr. Muhammed el-Mısrî), Küveyt 1407/1987, s. 149-150; İbn Hacer, Lisânü’l-Mîzân, Beyrut 1390/1971, IV, 209; Süyûtî, Buġyetü’l-vuʿât, II, 153; a.mlf., Ḥüsnü’l-muḥâḍara, I, 532-533; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 133, 297, 344, 739; II, 1023, 1072, 1103, 1429, 1459, 1817; Mehmed Zihni Efendi, Kitâbü’t-Terâcim, İstanbul 1304/1887, s. 118; Brockelmann, GAL, I, 375; Suppl., I, 540; Hüseyin Hasan, Aʿlâmü Temîm, Beyrut 1980, s. 403-404; Ahmed Abdülgafûr Attâr, Muḳaddimetü’ṣ-Ṣıḥâḥ, Kahire 1402/1982, s. 161; Ömer Ferruh, Târîḫu’l-edeb, V, 122; Abdülvehhâb es-Sâbûnî, ʿUyûnü’l-müʾellefât (nşr. Mahmûd Fâhûrî), Halep 1413/1992, I, 215; Hüseyin Muhammed Muhammed Şeref, “İbnü’l-Ḳaṭṭâʿ es-Saʿdî eṣ-Ṣıḳıllî”, es-Sicillü’l-ʿilmî li-nedveti’l-Endelüs (haz. Abdullah b. Ali ez-Zeydân v.dğr.), Riyad 1417/1996, IV, 63-97; Umberto Rizzitano, “Un Commento di Ibn Al-Qaṭṭaʿ il siciliano”, RSO, XXX (1955), s. 207-227; a.mlf., “Ibn al-Ḳaṭṭāʿ”, EI² (İng.), III, 818-819; Muhammed Mehdî Müezzin-i Câmî, “İbn Ḳaṭṭâʿ”, DMBİ, IV, 476-479; Abdülkerim Özaydın, “Âmir-Biahkâmillâh”, DİA, III, 68; a.mlf., “Efdal b. Bedr el-Cemâlî”, a.e., X, 452; Hulûsi Kılıç, “Cevherî, İsmâil b. Hammâd”, a.e., VII, 459.

Fuat Günel

İBNÜ’l-KATTÂ‘ el-YAHSUBÎ

(ابن القطّاع اليحصبي)

Îsâ b. Saîd el-Yahsubî (ö. 397/1006)

Endülüs Emevî veziri.

Yahsub (Yahsıb) adlı köklü ve nüfuzlu bir Arap kabilesine mensuptur. Endülüs Emevî hilâfetinin sonlarına doğru devletin idaresini elinde tutan Hâcib İbn Ebû Âmir el-Mansûr’un zamanında memuriyet hayatına başladı ve kısa sürede onun gözüne girerek sırasıyla kâtip, sâhibü’ş-şurta ve 386’da (996) Zîrî b. Atıyye’nin üzerine Fas’a gönderilen ordunun kumandanı oldu. İki yıl sona Abdülmelik b. Mansûr’un Kurtuba’ya (Cordoba) çağrılması üzerine onun yerine Fas valiliğine getirildi. 392’de (1002) Halife II. Hişâm tarafından babasının yerine hâcibliğe getirilen Abdülmelik b. Mansûr’un ilk yıllarında da önceki seçkin konumunu korudu. Onun idarî işlerdeki becerisini, kararlılığını ve Âmirî ailesine bağlılığını dikkate alan Abdülmelik b. Mansûr kendisini halifeye vezir tayin ettirdi ve ayrıca kızını da oğluna verdi; böylece İbnü’l-Kattâ‘, Hâcib Abdülmelik’ten sonra devletin en güçlü kişisi haline geldi (396/1005-1006).

İbnü’l-Kattâ‘ın yükselişi sakālibe* reisi Tarafe’nin kıskançlığına yol açtı. Tarafe, sonunda Abdülmelik b. Mansûr’un İbnü’l-Kattâ‘a olan güvenini sarsarak onu bulunduğu mevkiden uzaklaştırmayı ve yerini almayı başardı; dolayısıyla sakālibenin saray ve idaredeki ağırlığı iyice arttı. Ancak bu durum uzun sürmedi ve Tarafe, Abdülmelik b. Mansûr’un geçirdiği ağır bir hastalığı fırsat bilerek idarenin saygınlığını zedeleyici bazı tasarruflarda bulunması üzerine İbnü’l-Kattâ‘ın yaptığı uyarıların etkisiyle idam edildi. İbnü’l-Kattâ‘ bu olayın arkasından eski nüfuz ve itibarını yeniden kazandı. Fakat Tarafe’nin idamı onun rahatlaması için yeterli olmadı. Çünkü Hâcib el-Mansûr’un döneminden beri daima üst makamlarda bulunması sebebiyle devlet ricâli arasında ortaya çıkan kendini çekemeyenlerin sayısı az değildi; kibirliliği, ihtiyaç sahiplerine karşı umursamaz tavrı, insanlarla ilişkilerindeki kaba ve katı tutumu da ondan hoşlanmayanların sayısını her

gün arttırmaktaydı. Diğer taraftan Abdülmelik b. Mansûr'un annesi Zelfâ da oğlunun bir câriyeyle evlenmesine yardımcı olduğu için ona kızgındı. Bütün bunlardan dolayı İbnü'l-Kattâ'ın Abdülmelik b. Mansûr nezdindeki itibarı yeniden sarsıldı. Bu gelişmelerin hayatına mal olacağını anlayan İbnü'l-Kattâ', Emevîler'in gücünü zayıflattığı ve Berberîler'i kendilerine tercih ettiği için Âmirî yönetimine karşı çıkan bazı Arap ileri gelenleriyle anlaşarak II. Hişâm'ın yerine III. Abdurrahman'ın torunlarından Hişâm b. Abdülcebbâr'ı getirecek ve Âmirîler'i iktidardan düşürecek bir darbe hazırlığının içine girdi. Fakat bu planı haber alan Abdülmelik b. Mansûr, İbnü'l-Kattâ'ı bir eğlence meclisinde bulunduğu sırada öldürttü (20 Rebîülevvel 397 / 14 Aralık 1006); sonra da bütün mallarına el koydurup çocuklarını hapse attırdı.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Bessâm eş-Şenterînî, ez̠-Z̠aḫîre, I/1, s. 103-107; İbnü'l-Ebbâr, et-Tekmile, Madrid 1886, II, 689; İbn Saîd el-Mağribî, el-Muġrib, I, 213; İbn İzârî, el-Beyânü'l-muġrib, II, 34-35; III, 27, 30, 33; Bustânî, DM, III, 459-460; M. Abdullah İnân, Devletü'l-İslâm fi'l-Endelüs, Kahire 1969, I/2, s. 558, 574-575, 616-620, 630; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), V, 103; Abdülmecîd Na'naî, Târîḫu'd-devleti'l-Emeviyye fi'l-Endelüs, Beyrut, ts. (Dârü'n-nehdati'l-Arabiyye), s. 474-476; E. Lévi-Porovençal, España Musulmana, Madrid 1987, IV, 433, 441-442; Sem'ânî, el-Ensâb (Bârûdî), V, 682; D. Wasserstein, The Caliphate in the West. An Islamic Political Institution in the Iberian Peninsula, Oxford 1933, s. 124; Ch. Pellat, "Ibn āl-Ḳaṭṭāʿ", EI² (İng.), III, 819.

Mehmet Özdemir

İBNÜ’l-KATTÂN el-MAĞRİBÎ

(ابن القطّان المغربي)

Ebü’l-Hasen Alî b. Muhammed b. Abdilmelik el-Kutâmî el-Fâsî (ö. 628/1231)

Muhaddis ve devlet adamı.

10 Zilhicce 562’de (27 Eylül 1167) Fas şehrinde doğdu. Soyu Berberî kabilesi Kutâme’ye dayanmakla beraber Kurtuba (Cordoba) asıllı olduğu da söylenmektedir. Fas’ta Ebü’l-Hasan İbnü’l-Furât diye bilinen Ali b. Mûsâ gibi muhaddislerden faydalandıktan sonra Merakeş’e yerleşti. Burada İbnü’l-Fehhâr olarak tanınan Ebû Abdullah Muhammed b. İbrâhim el-Endelüsî, Kelâî, İbn Ât, Muhammed b. Abdurrahman et-Tücîbî, Ömer b. Muhammed b. Vâcib el-Kaysî’den istifade etti. Şeyhlerinin adını ihtiva eden Bernâmec’inde otuzdan fazla şeyhi ve kendisine mektupla icâzet veren âlimlerin isimleri yer almaktadır. 602’de (1205) Tunus’ta bulunduğu ve buradaki âlimlerden faydalanıp icâzet aldığı belirtilmektedir. Kendisinden ders görenler arasında oğulları Ebû Muhammed Hasan ve Ebû Abdullah Hüseyin ile Ebû Abdullah Muhammed b. Yahyâ İbnü’l-Mevvâk el-Merrâküşî, Ebû Abdullah Muhammed b. İyâz b. Muhammed el-Yahsubî gibi âlimler yer alır. Titiz bir münekkit olan İbnü’l-Kattân’ın hadislerin tariklerini, hadis ilimlerini ve hadis ricâlini iyi bildiği, rivayet sırasında çok dikkatli davrandığı, şiirinin ve nesrinin güçlü olduğu, belli başlı hadis kaynaklarını bizzat istinsah ettiği bildirilmektedir.

Fas’ta hüküm süren Muvahhidler döneminde yaşayan İbnü’l-Kattân onlarla sıkı ilişkiler içinde bulundu ve müreffeh bir hayat yaşadı. Ülkenin en seçkin âlimlerine “talebe” dendiği Muvahhidî Hükümdarı Ebû Yûsuf el-Mansûr döneminde (1184-1199) talebe reisliği yaptı ve Mansûr tarafından huzurunda hadis okumakla görevlendirildi. İbnü’l-Kattân’ın 622 (1225) yılından sonra Merakeş’te hadis ve diğer ilimlerle ilgili meclisler akdettiği bilinmektedir. Ebû Yûsuf el-Mansûr’un ölümü üzerine yerine geçen Nâsır-Lidinillâh devrinde (1199-1214) İbnü’l-Kattân âdeta devletin ikinci adamı

konumuna geldi; Vezir Muhammed b. Ebû İmrân'ın delâletiyle on üç resmî görevin sorumlusu oldu. Ancak vezir 605'te (1208-1209) gözden düşünce onun da itibarı azaldı. Yeni vezir Ebû Saîd el-Câmi' zamanında resmî vazifeleri geri alındı. Müstansır-Billâh el-Muvahhidî döneminde (1214-1224) Fas'ta görülen büyük kıtlık ülkede sıkıntıya ve eş-kıyanın çoğalmasına yol açınca İbnü'l-Kattân, Vezir Ebû Saîd'e eşkıyanın bastırılması için bir ordu hazırlanmasını teklif etti. Malî sebeplerle vezirin buna istekli görünmemesi üzerine yeni vergi konulmasını önerdi. İbnü'l-Kattân'dan hoşlanmayan vezir bu görevi ona verdi. Bu işte başarılı olamayınca da hükümdara zenginlerin mallarına el koymasını teklif etti; bu yüzden birçok kimsenin tepkisini çekti. Müstansır-Billâh'ın ölümünün ardından başlayan kardeşi Abdülvâhid ile oğlu Âdil arasındaki hilâfet kavgası sırasında İbnü'l-Kattân Abdülvâhid'i destekledi. Âdil sekiz ay sonra isyan ederek hilâfeti ele geçirince İbnü'l-Kattân'ı hapsetmek istediyse de onun saraya gelmesini ve talebe reisliği yapmasını engellemekle yetindi. 624'te (1227) Âdil'in öldürülmesi üzerine Mu'tasım Yahyâ kısa bir süre halifelik yaptı. Ancak Âdil'in kardeşi Me'mûn hilâfeti ele geçirince ona güvenmeyen İbnü'l-Kattân 627'de (1230) Mu'tasım'la birlikte Sicilmâse'ye kaçtı. Merakeş'teki evi ve kitapları yağmalandı. Ömrünün son günlerini sıkıntı içinde geçiren İbnü'l-Kattân 1 Rebîülevvel 628'de (7 Ocak 1231) vefat etti ve Sicilmâse'deki büyük cami yakınına defnedildi.

Bazı kimseler, İbnü'l-Kattân'ın peygamberliğin kesbî olduğu görüşünü savunduğunu ileri sürerek aleyhinde fetva almak istemişse de devrin tanınmış âlimi Miklâtî, onun büyük bir ilim adamı ve muhaddis sayıldığını söyleyerek bu isteği reddetmiştir. İbnü'l-Kattân'ı eleştirenler onun kibrinden dolayı kimseye selâm verip selâm almadığını, Muvahhidî halifelerinin yanında mevki edinmek isteyen âlimleri küçümsediğini, siyasetle fazla ilgilendiğini söylemiş, hatta içki kullandığını ileri sürmüşlerdir (İbn Abdülmelik, I, 171). İbnü'l-Kattân aleyhindeki bu iddiaları, Beyânü'l-vehm ve'l-îhâm adlı eserini yayımlayan Hüseyin Âyt Saîd cevaplandırmaya çalışmıştır (neşredenin girişi, I, 131-137). İbnü'l-Kattân'ın oğlu Ebû Muhammed Hasan b. Ali de bir âlim olup Naẓmü'l-cümân önemli eserlerinden biridir.

Eserleri. 1. Beyânü'l-vehm ve'l-îhâmi'l-vâḳıʿ ayn fî kitâbi'l-Aḥkâm. Eserde, İbnü'l-Harrât'ın el-Aḥkâmü'l-vüsṭâ'da bir araya getirdiği ahkâm

hadislerinde görülen rivayete dair hatalar on iki babda, dirâyetle ilgili olanlar yirmi bir babda ele alınmıştır. Zehebî, bu tenkitlerin

çoğunda İbnü'l-Kattân'ın haklı olmadığını göstermek üzere bir reddiye yazmış, Zehebî'nin risâlesi İbnü'l-Harrât'ın el-Aḥkâmü'l-vüsṭâ'sının baş tarafında (I, 7-46) Naḳdü'l-imâm eẕ-Ẕehebî li-beyâni'l-vehm ve'l-îhâm adıyla, ayrıca Fârûk Hammâde tarafından müstakil olarak neşredilmiştir (Dârülbeyzâ 1408). Beyânü'l-vehm'i altı cilt halinde yayımlayan Hüseyin Âyt Saîd (Riyad 1418/1997), I. ciltte müellifin hayatını ve eserini geniş bir şekilde incelemiş, sonuncu cildi genel fihriste ayırmıştır. İbnü'l-Harrât'ın eserine İbnü'l-Mevvâk da bir tekmile yazmış, İbn Abdülmelik bu iki kitabı el-Cemʿ beyne kitâbeyi İbni'l-Ḳaṭṭân ve İbni'l-Mevvâḳ ʿalâ kitâbi'l-Aḥkâm li-ʿAbdilḥaḳ b. el-Ḫarrâṭ adıyla bir araya getirmiştir. 2. en-Naẓar fî aḥkâmi'n-naẓar bi-ḥâsseti'l-baṣar. Şer'î ahkâma göre aynı veya farklı cinsler arasındaki ilişkilere dair fetvaları ve fıkhî hükümleri ihtiva eden eseri Fethî Ebû Îsâ (Tanta 1414/1994) ve İdrîs esSamedî (Beyrut-Dârülbeyzâ 1416/1996) yayımlamıştır. 3. el-İḳnâʿ fî mesâʾili'l-icmâʿ (el-İcmâʿ). Âlimlerin itikadî ve fıkhî meselelerle ilgili icmâlarını muhtasar olarak bir araya getiren, İbn Abdülberr'in et-Temhîd ve el-İstiẕkâr, İbn Hazm'ın Merâtibü'l-icmâʿ ve el-Muḥallâ, Şâfiî'nin er-Risâle ve İbnü'l-Münzir'in el-İḳnâʿ fî mesâʾili'l-icmâʿ adlı kitaplarından büyük oranda istifade edilerek kaleme alınan eserin bir nüshası Almanya'da (Potsdam, II. Galyum Saray Ktp., nr. 95), bu nüshanın mikrofilmi ise Rabat'ta el-Hizânetü'l-âmme'de bulunmaktadır (Kitâbü'n-Naẓar, neşredenin girişi, s. 29-30). 4. Risâle fî fażli ʿâşûrâʾ ve't-terġīb fi'l-infâḳ fîhi ʿale'l-ehl (Risâle fî ḥadîs̱i ʿâşûrâʾ fi't-tevessüʿati ʿale'l-ʿiyâl, Maḳāle fi fażli ʿâşûrâʾ ve mâ verede fi'l-infâḳ fîhi ʿale'l-ehl). On beş varaktan ibaret olan eserin yazma nüshasının Merakeş'teki İbn Yûsuf Kütüphanesi'nde olduğunu belirten Hüseyin Âyt Saîd eseri tahkik edip yayımlayacağını belirtmektedir (Beyânü'l-vehm, neşredenin girişi, I, 151). 5. Ziyâdâtü Ebi'l-Ḥasan el-Ḳaṭṭân ʿalâ Süneni İbn Mâce (nşr. Misfir b. Gurmullah ed-Dümeynî, Riyad 1412). 6. Mesâʾilü'l-muṭâraḥât (Brockelmann, GAL, I, 458; Suppl., II, 978).

İbnü'l-Kattân'ın kaynaklarda adı geçen eserlerinden bazıları da şunlardır: Kitâb fi'r-red ʿalâ Ebî Muḥammed b. Ḥazm fî Kitâbi'l-Muḥallâ (İbn Hazm'ın hadislerin metin ve senedlerinde yaptığı hatalara dair olup

tamamlanmamıştır), Neḳʿu'l-ġulel ve'l-fevâʾid ve'l-ʿilel fi'l-kelâm ʿalâ eḥâdîs̱i's-sünen li-Ebî Dâvûd, Tecrîdü men ẕekerehü'l-H̱aṭîb fî târîḫihî min ricâli'l-ḥadîs̱ bi-ḥikâye ev şiʿr (iki cilt), Eḥâdîs̱ fî fażli't-tilâveti ve'ẕ-ẕikr, Risâle fî menʿi'l-müctehid min taḳlîdi'l-muḥaddis̱ fî taṣḥîḥi'l-ḥadîs̱ ledeyi'l-ʿamel, Risâle fî tefsîri ḳavli'l-muḥaddis̱în fi'l-ḥadîs̱: İnnehû ḥasen, Şüyûḫü'd-Dâreḳuṭnî, Bernâmecü şüyûḫih, Maḳāle fî fażli ʿÂʾişe, Risâle fi't-ṭalâḳi's̱-s̱elâs̱, Maḳāle fî muʿâmeleti'l-kâfir (Leon Kralı II. Fernando'nun Halife Nâsır-Lidînillâh'ı ziyaret edeceği sırada halifenin İbnü'l-Kattân'dan Fernando'ya nasıl davranması gerektiğini sorması üzerine kaleme alınmıştır), Maḳāle fi'l-evzân ve'l-mekâyîl, Maḳāle fî ḥas̱s̱i'l-imâm ʿale'l-ḳuʿûd li-simâʿi meẓâlimi'r-raʿiyye, Mesâʾil fî (min) uṣûli'l-fıḳh, Kitâb mâ ḥâḍara (yuḥâḍıru) bihi'l-ümerâʾ, Esmâʾü'l-ḫayl ve ensâbühâ ve aḫbâruhâ, Ebû Ḳalemûn. İbnü'l-Kattân'ın ayrıca müsned ve musanneflerdeki hadisleri bir araya getirmeye başladığı, sadece tahâret, salât, cenâiz ve zekât bölümlerini tamamlayabildiği bu çalışmanın on cilt kadar olduğu belirtilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Kattân el-Mağribî, Beyânü'l-vehm ve'l-îhâmi'l-vâḳıʿayn fî kitâbi'l-Aḥkâm (nşr. Hüseyin Âyt Saîd), Riyad 1418/1997, neşredenin girişi, I, 23-509; a.mlf., en-Naẓar fî aḥkâmi'n-naẓar bi-ḥâsseti'l-baṣar (nşr. İdrîs esSamedî), Beyrut-Dârülbeyzâ 1416/1996, neşredenin girişi, s. 14-35; İbnü'l-Kattân el-Merrâküşî, Naẓmü'l-cümân li-tertîbi mâ selefe min aḫbâri'z-zamân (nşr. Mahmûd Ali Mekkî), Beyrut 1410/1990, neşredenin girişi, s. 11-26; İbnü'l-Ebbâr, et-Tekmile, Madrid 1889, II, 686-687; İbn Abdülmelik, eẕ-Ẕeyl ve't-tekmile li-Kitâbeyi'l-Mevṣûl ve'ṣ-Ṣıla (nşr. Muhammed b. Şerîfe), Fas 1984, I, 165-195; İbnü'z-Zübeyr, Ṣılatü'ṣ-Ṣıla (nşr. E. Lévi-Provençal), Rabat 1938, s. 131-132; Zehebî, Teẕkiretü'l-ḥuffâz, IV, 1407; a.mlf., Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XXII, 306-307; Süyûtî, Ṭabaḳātü'l-ḥuffâẓ (Ömer), s. 494-495; İbnü'l-Kādî, Ceẕvetü'l-iḳtibâs, Rabat 1974, II, 470-471; Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî, Neylü'l-ibtihâc (nşr. Külliyetü'd-da'veti'l-İslâmiyye), Trablus 1408/1989, s. 317; Brockelmann, GAL, I, 458; Suppl., I, 634; II, 678, 978; Abdüsselâm b. Abdülkādir İbn

Sûde, Delîlü müʾerriḫi’l-Maġribi’l-aḳṣâ, Dârülbeyzâ 1960, I, 157; Kettânî, er-Risâletü’l-müsteṭrafe, s. 178; Ihsan Abbas, “Contributions to the Material on the History of the Almohades, as Portrayed by a New Biography of Abū al-Hasan Ibn al-Kattān (628/1230)”, Akten des VII. Kongresses für Arabistik und Islamwissenschaft (ed. Albert Dietrich), Göttingen 1976, s. 15-29; Abdülhâdî Ahmed el-Hüseysin, Meẓâhirü’n-nehḍati’l-ḥadîs̱iyye fî ʿahdi Yaʿḳūbe’l-Manṣûri’l-Muvaḥḥidî, Tıtvân 1403/1983, II, 93-119; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), IV, 331; J. D. Latham, “Ibn al-Ḳaṭṭān”, EI² Suppl. (İng.), s. 389; “İbn Ḳaṭṭān”, DMBİ, IV, 479-480.

İsmail Hakkı Ünal

İBNÜ’l-KATTÂN es-SEMENNÛDÎ

(ابن القطّان السمنّودي)

Şemsüddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed es-Semennûdî (ö. 813/1411)

Kıraat ve fıkıh âlimi.

737’de (1336-37) dünyaya geldi. Takıyyüddin İbn Kādî Şühbe doğum tarihini 730 (1330) olarak zikretmiştir. Aslen Kahire ile Dimyat arasındaki Semennûd şehrindendir. Babası pamuk ticareti yaptığı için İbnü’l-Kattân diye tanındı. Şevkânî’nin el-Bedrü’ṭ-ṭâliʿ adlı eserinde (II, 226) nisbesinin Semhûdî şeklinde yazılması bir baskı hatası olmalıdır. İbnü’l-Mülakkın ve İmâdüddin Muhammed b. Hasan el-İsnevî’den usul ve fıkıh dersleri aldı. 750 (1349) yılında İbnü’l-Mülakkın’ın Şerḥu’l-Ḥâvî (Ḫulâṣatü’l-fetâvî fî teshîli esrâri’l-Ḥâvî) adlı eserini bizzat kendisinden dinleyerek yazdı. Şemseddin İbnü’s-Sâiğ ve Bahâeddin İbn Akīl gibi hocalardan kıraat tahsil etti. Özellikle İbn Akīl’in önem verdiği bir talebesi olan İbnü’l-Kattân, aynı zamanda hizmetinde bulunduğu bu hocasından Mâide sûresinin sonuna kadar tefsir dersleri aldı; usul, fıkıh ve diğer konularda faydalandı ve kızıyla evlendi. Bahâeddin Ebü’l-Bekā es-Sübkî ve oğlu Bedreddin es-Sübkî’nin ders halkalarına katıldı. Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed el-Bülbeysî’den Müslim’in Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ’ini dinledi; aynı eseri kendisi de başkalarına okuttu. İbn Hacer el-Askalânî’nin kendisinden naklettiğine göre çok sayıda hadis dinlemiş, İbn Hacer’le birlikte bazı hocaların hadis derslerini takip etmiş, ancak bunları zaptetmemiştir. Sadreddin Muhammed b. Muhammed es-Seftî ve Ebû Bekir ed-Darîr gibi şahsiyetler kıraat ilminde İbn Kattân’dan istifade ettiler. İbn Hacer de ondan es-Sehl fi’l-ḳırâʾâti’s-sebʿ adlı eserinin bir kısmı ile Cemʿu’ş-şeml’ini okuyup icâzet aldı; ayrıca Abdülgaffâr b. Abdülkerîm el-Kazvînî’nin Şâfiî fıkhına dair el-Ḥâvi’ṣ-ṣaġīr’ini okudu.

İbnü’l-Kattân çeşitli görevlerde bulunmuştur. Bedreddin el-Cezûlî tarafından Nil nehri kenarında inşa edilen medresede hocası İbn Akīl müderris olarak çalışırken kendisi de imamlık görevini üstlendi; 812 (1410)

yılında Şeyhûniyye Medresesi'nde kıraat hocalığı yaptı, ayrıca muhtelif yerlerde ders okuttu ve fetva verdi.

Ölümüne kadar devam eden kuvvetli hâfızası sayesinde pek çok şeyi ezberinde bulundurması sebebiyle Mısır'da devlet adamları kendisine itibar etmiştir. Hayatının son döneminde Celâleddin el-Bulkīnî'den boşalan Mısır kadılığı görevine getirildi ve ölünceye kadar bu görevini sürdürdü. İbnü'l-Kattân 813 yılı Şevval ayı sonlarında (Şubat 1411) vefat etti. İbn Hacer, İnbâʾü'l-ġumr'da ölüm tarihini zikrederken diğer kaynaklar gibi "şevval ayının sonları" demiş, el-Mecmaʿu'l-müʾesses'te ise "17 Ramazan" (13 Ocak) ifadesini kullanmıştır.

İbn Hacer, İbn Kādî Şühbe'ye göre fıkıh, Arap dili ve kıraat ilminde uzman olan İbnü'l-Kattân'ın ayrıca hesap ilmiyle uğraştığını, ancak hadis ilmi üzerinde durmadığını, kendisinin ilk hocası olduğunu, babası ile yakınlığı bulunduğundan babasının bazı işlerini ona vasiyet ettiğini, fakat bu vasiyeti yerine getirirken isabetli davranmadığını belirtmiştir. Onun dindar bir kişi olmadığı, ibaresinde bozukluklar ve avâmî ifadelerin yer aldığı da ileri sürülmüştür (Sehâvî, IX, 10).

Kıraat, fıkıh, hesap ve hendese gibi konularda eser kaleme aldığı belirtilen İbnü'l-Kattân'ın kaynaklarda adı geçen eserleri şunlardır: es-Sehl fi'l-ḳırâʾâti's-sebʿ, Besṭu's-Sehl (bir önceki eserin müellif tarafından iki cilt olarak genişletilmesiyle meydana gelmiştir), Cemʿu'ş-şeml (ferâiz, hesap ve hendeseyle ilgilidir), Hâdi'ṭ-ṭarîḳayn (usûl-i fıkha dairdir), el-Meşrebü'l-henî fî şerḥi Muḫtaṣari'l-Müzenî, el-İḥsânü'l-ʿamîm fi'ntifâʿi'l-meyyiti bi'l-Ḳurʾâni'l-ʿaẓîm (ölünün ardından Kur'an okumaya dair olan eserde konuyla ilgili çeşitli hadis rivayetleri ve fıkhî görüşler bir araya getirilmiştir), Şerḥu'l-Elfiyye (İbn Mâlik'in eserinin dört cilt hacmindeki şerhidir), eẕ-Ẕeyl ʿalâ Ṭabaḳāti'ş-Şâfiʿiyye (İsnevî'ye ait eserin zeylidir).

BİBLİYOGRAFYA

Yâkūt, Muʿcemü’l-büldân, III, 254; İbn Kādî Şühbe, Ṭabaḳātü’ş-Şâfiʿiyye, IV, 57-58; İbn Hacer, İnbâʾü’l-ġumr, VI, 259-260; a.mlf., el-Mecmaʿu’l-müʾesses li’l-Muʿcemi’l-müfehres (nşr. Yûsuf Abdurrahman el-Marʻaşlî), Beyrut 1415/1994, III, 329-331; Sehâvî, eḍ-Ḍavʾü’l-lâmiʿ, IX, 9-10; İbnü’l-İmâd, Şeẕerât, VIII, 104; Şevkânî, el-Bedrü’ṭ-ṭâliʿ, II, 226; Îżâḥu’l-meknûn, I, 32, 545; II, 31, 486, 715; Hediyyetü’l-ʿârifîn, II, 180; Ziriklî, el-Aʿlâm, VII, 179; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, XI, 57-58.

Tayyar Altıkulaç

İBNÜ’lKAYSERÂNÎ

(ابن القيسراني)

Ebü’l-Fazl İbnü’lKayserânî Muhammed b. Tâhir b. Alî el-Makdisî eş-Şeybânî (ö. 507/1113)

Hadis hâfızı ve sûfî.

6 Şevval 448’de (17 Aralık 1056) Kudüs’te doğdu. Filistin’in (Şam) sahil şehri Kaysâriye’ye nisbetle İbnü’lKayserânî diye tanındı. On iki yaşında hadis öğrenmeye başladı. Bu amaçla 467’de (1074-75) Bağdat’a gidip Kudüs’e döndü. Daha sonra kırktan fazla ilim merkezini dolaştı. Bağdat’ta Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed es-Sarîfînî, İbnü’n-Nekūr Ahmed b. Muhammed el-Bezzâz, Mekke’de Ebû Ali Hasan b. Abdurrahman ile Ebü’l-Kāsım Sa‘d b. Ali ez-Zencânî’den faydalandı. Zencânî’nin tavsiyesi üzerine Mısır’a gitti ve orada Habbâl ve Ebü’l-Hasan Ali b. Hasan el-Hilaî, Dımaşk’ta İbn Ebü’l-Alâ diye bilinen Ali b. Muhammed el-Missîsî, Halep’te Hasan b. Mekkî, Cezîre’de Abdülvehhâb b. Muhammed el-Yemenî, İsfahan’da Ebû Amr İbn Mende, Nîşâbur’da Fazl b. Abdullah, Herat’ta Hâce Abdullah-ı Herevî, Muhammed b. Abdülazîz el-Fârisî, Bîbâ bint Abdüssamed, Cürcan’da Nâfiletü’l-İsmâilî İsmâil b. Mes‘ade, Bûşenc’de Külâr Abdurrahman b. Muhammed, Serahs’ta Kādılkudât Muhammed b. Abdülmelik el-Muzafferî, Musul’da kıraat âlimi Hibetullah b. Ahmed gibi âlimlerden ders aldı. Ayrıca Âmid, Esterâbâd, Basra, Dînever, Rey, Şîraz, Kazvin, Kûfe, Merv, Enbâr, Ahvaz, Hemedan, Vâsıt, Esedâbâd, İsferâyin, Âmül ve Tûs gibi ilim merkezlerine seyahat etti. Kendisinden oğlu Ebû Zür‘a Tâhir, Cûzekānî, Şîrûye b. Şehredâr ed-Deylemî, Ebû Ca‘fer Muhammed b. Hasan el-Hemedânî, Enmâtî, İbn Nâsır es-Selâmî, Ebû Mûsâ el-Medînî, Silefî ve Ebû Ca‘fer Muhammed b. İsmâil et-Tarsûsî gibi şahsiyetler rivayette bulundu.

Resûl-i Ekrem’in nesebini, hayatını ve hadislerini kendisinden daha iyi bilen bir kimsenin bulunmadığını söyleyen İbnü’lKayserânî (Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XIX, 366) güçlü bir hadis hâfızı, ilmi ve hadisi önde

tutan bir sûfî idi. Seyahat hâtıralarına dair olduğu anlaşılan el-Menṣ̱ûr adlı eserinde hadis tahsili için günde en az 20 fersah yol alarak pek çok ilim merkezini dolaştığını söylemekte, Ṣaḥîḥayn ile Ebû Dâvûd'un es-Sünen'ini yedi defa, İbn Mâce'nin es-Sünen'ini Rey'de on defa ücretle yazdığını ifade etmektedir. Bazı şiirleri kaynaklarda yer alan İbnü'lKayserânî, son hac görevinden dönüşünün ardından 15 Rebîülevvel 507'de (30 Ağustos 1113) Bağdat'ta vefat etti ve şehrin batısındaki Makberetülatîka'da defnedildi. 20 veya 28 Rebîülevvel'de (4 veya 12 Eylül) öldüğü de kaydedilmektedir.

İbnü'lKayserânî erken yaşta vefat ettiği için derlediği hadislerin tamamını rivayet etme imkânı bulamamış, sünnete bağlılığı takdir edilmekle beraber bazı tasavvufî görüşleri sebebiyle eleştirilmiştir. Ebû Zekeriyyâ İbn Mende onun itikadı ve yaşayışı düzgün, hadislerin sahih olanı ile olmayanını birbirinden ayırmasını bilen sadûk bir hadis hâfızı olduğunu belirtmiştir. İbnü'lKayserânî'nin Hemedan'da ev yaptırıp oraya yerleştiğini söyleyen talebesi Şîrûye, hocasının hadislerin sıhhat ve râvilerin güvenilirlik derecesini çok iyi bildiğini, sünnete bağlılığı, taassuptan uzaklığı ve tarikata mensubiyetiyle tanındığını ifade etmektedir. Mü'temen b. Ahmed es-Sâcî ile Silefî de onun faziletli bir âlim olduğunu, ancak okurken çok lahin yaptığını söylerler. İbnü'lKayserânî'yi aşırı derecede eleştirenler arasında İbn Nâsır es-Selâmî ile Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî ön planda yer alır. İbn Nâsır onun pek çok tashîf ve lahin yaptığını ve rivayetlerinin delil olarak kullanılamayacağını belirtmektedir. İbnü'lKayserânî'nin Ṣafvetü't-taṣavvuf'unu tenkit eden İbnü'l-Cevzî onu övmekten çok yermenin daha uygun olacağını söyler. Zehebî de kendisini doğru sözlü bir hadis hâfızı, kuvvetli sayılamayacak bir râvi, sünnete bağlı olmakla beraber sünnete uygun düşmeyen bir tasavvuf görüşüne sahip ve eserlerinde pek çok hata (vehim) bulunan bir âlim diye tanıtmakta, bazılarının onu haksız şekilde eleştirdiğini, ibâhiyye taraftarı olduğuna dair iddiaların gerçekle ilgisi bulunmadığını belirtmektedir. Ayrıca İbnü'lKayserânî'yi yeterli hadis bilgisi olmayan Melâmî bir sûfî diye yeren hadis hâfızı Ebû Abdullah Muhammed b. Abdülvâhid ed-Dekkāk el-İsfahânî'nin bu görüşlerine katılmadığını ve İbnü'lKayserânî'nin ondan daha üstün bir muhaddis olduğunu söylemektedir. İbn Abdülhâdî de onun sünneti her şeyin üstünde tutan bir muhaddis olduğunu, ibâhiyye ile bir ilgisi bulunmadığını, ancak mûsiki dinlemeyi mubah görme konusunda hata ettiğini belirtmektedir (ʿUlemâʾü'l-ḥadîs̱, IV, 16). İbnü'lKayserânî'nin Zâhiriyye mezhebine

mensup olduğu anlaşılmakta, Hanbelî olduğu iddiası doğru bulunmamaktadır (Zehebî, Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, IV, 1244; İbn Hacer, Lisânü'l-Mîzân, VI, 203). İbnü'lKayserânî, 480'de (1087) Rey'de doğan oğlu Ebû Zür'a Tâhir'i küçüklüğünde muhaddislerin dersine götürerek pek çok âlî isnad elde etmesini sağladıysa da onun hadis konusunda fazla bilgisi bulunmayan bir râvi olduğu belirtilmiştir (Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XX, 503-504; Sıddîk Hasan Han, s.117-118).

Eserleri. A) Hadis. 1. Teẕkiretü'l-mevżûʿât (el-Eḥâdîs̱ü'l-maʿlûle ve bi-men üʿillet, Teẕkiretü'l-mevżûʿât ve hiye'l-eḥâdîs̱ elletî ravethâ el-keẕebe ve'l-müdellisûn). Eserde İbn Hibbân'ın Kitâbü'l-Mecrûḥîn'inde tenkit edilen 1139 (veya 1113) rivayet senedleri çıkarılarak alfabetik sıraya konulmuş, kısa olanların tam metni, uzun olanların baş tarafından bir kısmı verilerek senedlerdeki zayıf ve yalancı râviler eleştirilmiş, Hz. Peygamber'e nisbet edilen birtakım haberlerin asıl sahipleri gösterilmiştir. Eser Muhammed Emîn el-Hancî (Teẕkiretü'l-mevżûʿât, Kahire 1323, 1327, 1354), Muhammed Mustafa el-Hadrî (Maʿrifetü teẕkireti'l-ḥuffâẓ, Mekke 1401/1981), İmâdüddin Ahmed Haydar (Kitâbü Maʿrifeti't-teẕkire fi'l-eḥâdîs̱i'l-mevżûʿa, Beyrut 1406/1985) ve Hamdî b. Abdülmecîd b. İsmâil es-Selefî (Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ eṭrâfü eḥâdîs̱i Kitâbi'l-Mecrûḥîn li'bn Ḥibbân, Riyad 1415/1994) tarafından yayımlanmıştır. 2. Ẕaḫîretü'l-ḥuffâẓ el-muḫrec ʿale'l-ḥurûf ve'l-elfâẓ (eẕ-Ẕaḫîre fi'l-eḥâdîs̱i'ż-żaʿîfe ve'l-mevżûʿa). İbn Adî'nin el-Kâmil'inde tenkit edilen rivayetlerin bir araya getirilip değerlendirildiği eseri Abdurrahman b. Abdülcebbâr el-Ferîvâî neşretmiştir (I-V, Riyad 1416/1996). 3. el-Cemʿ beyne kitâbey Ebî Naṣr el-Kelâbâẕî ve Ebî Bekir el-İsfaḥânî fî ricâli'l-Buḫârî ve Müslim. Ahmed b. Muhammed el-Kelâbâzî'nin Ricâlü Ṣaḥîḥi'l-Buḫârî adlı eseriyle İbn Mencûye'nin Ricâlü Ṣaḥîḥi Müslim'inden daha kolay faydalanılmasını sağlamak amacıyla bu eserlerde râviler hakkında verilen bilgiler bir araya getirilmiş, ayrıca esere yeni bilgiler ilâve edilerek çeşitli tashihler yapılmıştır (I-II, Haydarâbâd-Dekken 1323; I-II, Beyrut 1405/1985). 4. el-Ensâbü'l-müttefiḳa fi'l-ḫaṭṭi'l-mütemâs̱ile fi'n-naḳṭ ve'ż-żabṭ (el-Müştebeh mine'l-esmâʾ ve'l-ensâb, Ensâbü'l-muḥaddis̱în). Nisbeleri yazılış ve okunuş bakımından aynı olduğu halde farklı yerlere mensup olan şahıslara dairdir. Nisbelerin alfabetik olarak sıralandığı esere Ebû Mûsâ el-Medînî Ziyâdât ʿalâ Kitâbi'l-Ensâb adıyla bir zeyil yazmıştır. Bu iki çalışma P. de Jong tarafından yayımlanmış (Leiden 1865), ayrıca Haydarâbâd'da da

neşredilmiştir (1323). İbn Nukta’nın bu iki eser üzerinde Ẕeylü Ẕeyli Ensâbi’l-muḥaddis̱în adlı bir çalışması bulunduğu kaydedilmektedir. 5. Îżâḥu’l-işkâl fî men übhime ismühû mine’n-nisâ˒ ve’r-ricâl. Hadislerin senedlerinde “falanın dedesinden, ninesinden, babasından, annesinden, amcasından rivayetine göre” veya “falan erkekten, kadından rivayet edildiğine göre” şeklinde zikredilen şahısların kim olduğunu belirtmek amacıyla kaleme alınan eser üzerinde Bâsim Faysal el-Cevâbire yüksek lisans çalışması yapmış (1406, Câmiatü’l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye külliyyetü usûli’d-dîn) ve daha sonra eseri yayımlamıştır (Küveyt 1408/1988). 6. Şürûṭü’l-e˒immeti’s-sitte. Kütüb-i Sitte müelliflerinin hadis kabul şartlarının incelendiği eseri Zâhid el-Kevserî, Hâzimî’nin Şürûṭü’l-e˒immeti’l-ḫamse’siyle birlikte neşretmiş (Kahire 1357/1938; Beyrut 1405/1985), Abdülfettâh Ebû Gudde de bu iki eseri Ebû Dâvûd’un Risâle ilâ ehli Mekke fî vaṣfi sünenih adlı risâlesiyle beraber yayımlamıştır (S̱elâs̱ü resâ˒il fî ˓ilmi muṣṭalaḥi’l-ḥadîs̱ içinde, Beyrut 1417/1997, s. 55-105). 7. Mes˒eletü’l-˓ulüv ve’n-nüzûl fi’l-ḥadîs̱ (el-Fevâ˒idü’ṣ-ṣıḥâḥ ˓alâ şürûṭi’l-İmâmeyn fî ma˓rifeti’l-˓ulüv ve’n-nüzûl) (nşr. Selâhaddin Makbûl Ahmed, Küveyt 1403/1983). 8. el-Eṭrâf li’l-efrâd li’d-Dâreḳuṭnî (Eṭrâfü’l-ġarâ˒ib ve’l-efrâd, Eṭrâfü’l-efrâd). Dârekutnî’nin el-Fevâ˒idü’l-efrâd (eṭrâf) adlı eserinin alfabetik sıraya konmasından ibaret bir çalışma olup Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye’de (Hadis, nr. 697, 361 varak) ve Fas Karaviyyîn Kütüphanesi’nde (nr. 1065) birer nüshası, Süleymaniye Kütüphanesi’nde bir mikrofilmi bulunmaktadır. Ebü’l-Mehâsin el-Hüseynî eseri yeniden düzenleyip ihtisar etmiştir. Kitabın Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye’deki nüshasının muhtelif kısımları üzerinde (Brockelmann, GAL, I, 436; Suppl., I, 603) Halîl b. Hasan Hamâde, Abdullah b. Nâsır ve başkaları doktora çalışması yapmıştır (Riyad, Câmiatü’l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye). 9. Münteḫab min Kitâbi Ma˓rifeti’l-elḳāb. Ahmed b. Abdurrahman eş-Şîrâzî’nin Elḳābü’r-ruvât adlı eserinin muhtasarı olup Köprülü Kütüphanesi’nde tam (nr. 40/5, vr. 201-217), Dârü’l-kütübi’z-Zâhiriyye’de ise (Hadis, nr. 543) eksik bir nüshası kayıtlıdır. 10. Eṭrâfü’l-Kütübi’s-sitte. Ebü’l-Kāsım İbn Asâkir kitabın müellif hattıyla yazılmış nüshasını gördüğünü, fakat eserde fâhiş hatalar bulunduğunu söylemektedir (Zehebî, Mîzânü’l-i˓tidâl, III, 587; nüshaları için bk. Brockelmann, GAL Suppl., I, 603). 11. Mes˒eletü’t-tesmiye. Namazda besmeleyi sessiz okumaya dair olan risâlenin bir nüshası Dârü’l-kütübi’z-Zâhiriyye’de kayıtlıdır (Hadis, nr. 515).

B) Tasavvuf. 1. Ṣafvetü't-taṣavvuf. 480 (1087) yılı civarında yazıldığı anlaşılan eserde tasavvuf ehlinin sülûk âdâbı ele alınmakta, tasavvuf esaslarının Kitap, Sünnet ve icmâa dayandığı, Resûlullah'tan öğrenilen bu kaidelerin ashap tarafından uygulandığı ileri sürülmekte, sûfîliğin sünnete göre yaşamak, Hz. Peygamber'i ve ashabını örnek almaktan ibaret olduğu belirtilmektedir. Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin, sûfiyyenin görüşlerinin iyi seçilmemiş hadislerle güçlendirilmeye çalışıldığını ileri sürerek tenkit ettiği (el-Muntaẓam, XVII, 136), İbn Kesîr'in ileri derecede münker rivayetlerin ve yerinde kullanılmayan sahih hadislerin bulunduğunu söylediği (el-Bidâye, XII, 177) eseri Ahmed eş-Şerebâsî Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye

nüshasına dayanarak neşretmiş (Kahire, ts. [Matbaatü dâri't-te'lîf]; 1370/1950), Gāde el-Mukaddem Adre, diğer iki nüshasını da dikkate alarak kitabı titiz bir çalışmayla yeniden yayımlamıştır (Beyrut 1416/1995). 2. Kitâbü's-Semâʿ. Konusunda ilk çalışmalardan biri olan eserde, kadın veya erkek sesiyle yahut bir enstrümanla icra edilen mûsikiyi dinlemenin câiz olup olmadığı hususu ele alınmaktadır. Mûsiki dinlemenin haram olmadığını, aksini savunanların uydurma rivayetlere dayandıklarını söyleyen müellif, önce Ṣaḥîḥ-i Buḫârî ve Ṣaḥîḥ-i Müslim gibi kaynaklardan hareketle görüşünü destekleyen rivayetleri, mûsiki dinleyen sahâbî ve tâbiîleri, ardından İmam Mâlik, İmam Şâfiî ve Sâlih b. Ahmed b. Hanbel gibi âlimlerin sözlerini nakletmiş, mûsiki dinlemeyi haram sayanların dayandığı delillere güvenilemeyeceğini ileri sürmüştür. Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, Telbîsü İblîs'te İbnü'lKayserânî'nin görüşlerini çürütmeye çalışmıştır (meselâ bk. s. 237-243). Müellifin ibâhiyye taraftarı olmakla suçlanmasına yol açan eser, el-Mektebetü'l-Ezheriyye'de bulunan tek nüshası esas alınarak Ebü'l-Vefâ el-Merâgī tarafından yayımlanmıştır (Kahire 1390/1970, 1415/1994).

İbnü'lKayserânî'nin kaynaklarda adı geçen diğer bazı eserleri de şunlardır: el-Elfâẓ ruviyet fi'l-eḥâdîs̱ feṣaḥḥafehâ baʿżü'n-neḳale, Esmâʾü ricâl mine'ḍ-ḍuʿafâʾ şez̠z̠et ʿan İbn ʿAdî z̠ekerahüm Ebû Ḥâtim b. Ḥibbân fî kitâbih (iki cüz), Ferâʾiżü'ṭ-ṭaʿâm ve sünenüh, el-Fevâʾidü'l-münteḳāt mine'ṣ-ṣıḥâḥ ve'l-ġarâʾib ve'l-efrâd ve ġayri z̠âlik min ḥadîs̱i'l-ḳāḍî el-Ḫilaʿî, el-Fevâʾidü'ṣ-ṣıḥâḥ ʿalâ şarṭi'l-İmâmeyn, Ḫumâsiyyâtü Ebi'l-Ḥasan (Aḥmed b. Muḥammed) b. en-Neḳūr, el-İcâzât ve mez̠âhibühâ, el-Keşf ʿan

eḥâdîs̱i'ş-Şihâb ve maʿrifetü'l-ḫaṭaʾ fîhâ ve'ṣ-ṣavâb, el-Lübâbü'l-müretteb ʿale'l-ḥurûfi ve'l-ebvâb, Maʿrifetü men lem yuḫrec lehû fi'ṣ-Ṣaḥîḥayn illâ ḥadîs̱ vâḥid mine'ṣ-ṣaḥâbe, Esâmî mâ iştemele ʿaleyhi'ṣ-Ṣaḥîḥân, Muvâfaḳātü'l-Buḫârî ve Müslim (iki cüz), Maʿrifetü meşâyiḫi'l-İmâmeyni'llez̠eyn uḫricâ ʿanhüm fi'ṣ-Ṣaḥîḥayn (iki cüz), el-Mens̱ûr (Zehebî, müellifin seyahat hâtıralarını kaleme aldığı anlaşılan bu eserden uzunca bir nakil yapmıştır [Târîḫu'l-İslâm, s. 175-179]), Mesʾeletü'l-ibâḥa ve'l-istibâḥa, el-Miṣbâḥ fî eṭrâfi eḥâdîs̱i'l-mesânîdi's-sitte, Muʿcemü'l-bilâd (iki cüz), Müsnedü Ebî Leylâ el-Caʿdî, en-Nâsiḫ ve'l-mensûḫ, Refʿu'l-ḳırṭâs ṣıyâneten limâ fîhi mine'l-ednâs, er-Rubâʿiyyât min rivâyeti'ṣ-ṣaḥâbe baʿżıhim ʿan baʿż, Taṣḥîḥu'l-ʿilel, Târîḫu ehli'ş-Şâm ve maʿrifetü'l-eʾimme minhüm ve'l-aʿlâm (iki cilt), Tekmiletü'l-Kâmil li'bn ʿAdî, Telḫîṣü'l-Kâmil li'bn ʿAdî, Terâcimü'l-cerḥ ve't-taʿdîl li'd-Dâreḳuṭnî, el-Yevâḳīt el-muḫrec ʿale'l-ittifâḳ ve't-teferrüd (on cüz), Z̠ikrü'ṭ-ṭuruḳi'l-ʿâliye ile'l-Buḫârî ve Müslim (sekiz cüz).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'lKayserânî, Ṣafvetü't-taṣavvuf (nşr. Gāde el-Mukaddem Adre), Beyrut 1416/1995, neşredenin girişi, s. 13-40; İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam (Atâ), XVII, 136-138; a.mlf., Telbîsü İblîs (nşr. M. Münîr ed-Dımaşkī), Kahire 1368, s. 237-243; İbn Nukta, et-Taḳyîd li-maʿrifeti ruvâti's-sünen ve'l-mesânîd (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût), Beyrut 1408/1988, s. 68-69; Sıbt İbnü'l-Cevzî, Mirʾâtü'z-zamân, VIII/1, s. 49-50; İbn Manzûr, Muḫtaṣaru Târîḫi Dımaşḳ, XXII, 247; İbn Abdülhâdî, ʿUlemâʾü'l-ḥadîs̱, IV, 13-17; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XIX, 361-371; XX, 503-504; a.mlf., Tez̠kiretü'l-ḥuffâẓ, IV, 1242-1245; a.mlf., Târîḫu'l-İslâm: sene 501-520, s. 168-181; a.mlf., Mîzânü'l-iʿtidâl, III, 587; Ahmed b. Aybek ed-Dimyâtî, el-Müstefâd min Z̠eyli Târîḫi Baġdâd (nşr. Muhammed Mevlûd Halef), Beyrut 1406/1986, s. 112-115; Safedî, el-Vâfî, III, 166-168; Yâfiî, Mirʾâtü'l-cenân, III, 195-196; İbn Kesîr, el-Bidâye, XII, 176-177; İbnü'l-Mülakkın, Ṭabaḳātü'l-evliyâʾ (nşr. Nûreddin Şerîbe), Kahire 1393/1973, s. 316-318; Makrîzî, el-Muḳaffe'l-kebîr (nşr. Muhammed el-Ya'lâvî), Beyrut 1411/1991, s. 734-742; İbn Hacer, Lisânü'l-Mîzân (nşr. Muhammed

Abdurrahman el-Mar‘aşlî), Beyrut 1416/1995, VI, 198-205; Süyûtî, Ṭabaḳātü’l-ḥuffâẓ (Lecne), s. 452-453; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 88, 116, 180, 393, 608; II, 1047, 1079, 1208, 1584, 1637; Sıddîk Hasan Han, et-Tâcü’l-mükellel (nşr. Abdülhakîm Şerefeddin), Beyrut 1404/1983, s. 117-118; Serkîs, Muʿcem, I, 221-222; Brockelmann, GAL, I, 436; Suppl., I, 603; Yûsuf el-Iş, Fihrisü maḫṭûṭâti Dâri’l-kütübi’ẓ-Ẓâhiriyye: Târîḫ ve mülḥaḳātüh, Dımaşk 1366/1947, s. 194, 209-210; Hediyyetü’l-ʿârifîn, II, 82-83; Sezgin, GAS, I, 131, 141, 208, 217, 225, 230; Muhammed İsâm Arrâr el-Hüseynî, İtḥâfü’l-ḳārî bi-maʿrifeti cühûd ve aʿmâli’l-ʿulemâʾ ʿalâ Ṣaḥîḥi’l-Buḫârî, Dımaşk 1407/1987, s. 265-266; Cezzâr, Medâḫilü’l-müʾellifîn, III, 1322-1323; Ebü’l-Vefâ Mustafa el-Merâgī, “Kitâbü’s-Semâʿ li’bni’l-Ḳayserânî”, ME, XL/3 (1969), s. 228-232; Abdurrahman b. Abdülcebbâr el-Ferîvâî, “el-Ḥâfıẓ Muḥammed b. Ṭâhir el-Maḳdisî: Ḥayâtühû ve âşâruh”, ed-Dirâsâtü’l-İslâmiyye, XXXV/2, İslâmâbâd 1999, s. 5-48; J. Schacht, “Ibn al-Ḳaysarānī”, EI² (Fr.), III, 844-845; Necîb Mâyil-ı Herevî, “İbn Ḳayserânî”, DMBİ, IV, 494-496; M. Yaşar Kandemir, “Etrâf”, DİA, XI, 499.

M. Yaşar Kandemir

İBNÜ'l-KELBÎ

(bk. KELBÎ, Hişâm b. Muhammed).

İBNÜ’l-KEREKÎ

(ابن الكركي)

Ebü’l-Vefâ (Ebü’l-Fazl) Burhânüddîn İbrâhîm b. Abdirrahmân b. Muhammed el-Kerekî el-Kāhirî (ö. 922/1516)

Hanefî fakihi.

Aslen Ürdün’ün doğusundaki Kerek’ten olup 9 Ramazan 835 (10 Mayıs 1432) tarihinde Kahire’de doğdu. Mukrî olan babası Abdurrahman el-Kerekî İbn Tolun Camii’nin imamı idi. Aynı zamanda Atabeg Yeşbeg’in imamlığını yapıyor ve câriyelerine ders veriyordu. Yeşbeg, Çerkez asıllı câriyelerinden birini onunla evlendirdi ve İbrâhim bu hanımdan doğdu (Sehâvî, IV, 124). Alemüddin Sâlih b. Ömer el-Bulkīnî, İbn Hacer el-Askalânî, Alâeddin el-Kalkaşendî, Sa‘deddin İbnü’d-Deyrî, Emînüddin el-Aksarâyî, Takıyyüddin eş-Şümünnî, İbnü’l-Hümâm, Şemseddin es-Sehâvî ve Muhyiddin Kâfiyeci gibi birçok âlimden ders ve icâzet alan İbnü’l-Kerekî, Kur’ân-ı Kerîm’i ve çeşitli ilim dallarına ait temel metinleri ezberledi. Ayrıca Zeynüddin ez-Zerkeşî, İzzeddin Abdüsselâm el-Bağdâdî ve Şehâbeddin İbnü’l-Attâr’dan hadis okudu.

Fıkıh, hadis, tefsir, kıraat, Arap dili ve edebiyatı alanlarında yetişen İbnü’l-Kerekî, Türkçe bilmesi sayesinde Memlük sultanlarına yakın olma imkânı buldu. Kayıtbay’ın emirliği sırasında onunla dostluk kurdu ve özel imamı oldu. Kayıtbay’ın tahta çıkmasından (872/1468) sonra bu yakınlık daha da güçlendi. Birçok medresede müderrislik, hitabet ve meşihatlık görevleri yanında İbn Tolun Camii’nde imamlık görevine getirildi. Büyük maddî imkânlara kavuştu. Dımaşk, Halep, Kudüs ve Haremeyn seferlerinde sultanın yanında bulundu. Mekke medresesinde görev almayı talep ettiği halde sultan onu yanından ayırmak istemediği için bu talebini kabul etmedi. Ancak 886 (1481) yılında bir olay üzerine sultan İbnü’l-Kerekî’nin huzuruna girmesini yasakladı. İbnü’l-Kerekî bundan sonraki hayatını evinde ders okutmak ve fetva vermekle geçirdi. Bu sırada üç defa hacca gitti. 898’de (1493) tekrar imamlık görevine getirildi. Bir yıl sonra da hadis

hocası olarak Eşrefiyye Medresesi müderrisliğine tayin edildi. Kayıtbay'ın oğlu Nâsırüddin Muhammed zamanında 903'te (1497) Hanefî başkadılığına

getirilen İbnü'l-Kerekî üç yıl sonra azledildi. Sultan Kansu Gavri döneminde kendisine yeniden bu görev teklif edildiyse de kabul etmedi. İbnü'l-Kerekî, 5 Şâban 922 (3 Eylül 1516) tarihinde evinin önündeki havuzdan abdest alırken havuza düştü ve boğularak öldü; Sultan Kayıtbay'ın kabrinin yakınındaki Atabeg Türbesi'ne defnedildi.

Eserleri. İbnü'l-Kerekî'nin kaynaklarda sadece üç eserinin adı geçmektedir. Kısaca el-Feyż veya Fetâvâ olarak da anılan Feyżü'l-mevla'l-kerîm ʿalâ ʿabdihî İbrâhîm, Hanefî fıkhına dair klasik sistematiğe uyularak kaleme alınmış bir fetva kitabıdır. İstanbul kütüphanelerinde çeşitli yazma nüshaları mevcut olup (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 956, Yenicami, nr. 649, 650, 651, Fâtih, nr. 2396, Esad Efendi, nr. 1113, Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 407, 652, Damad İbrâhim Paşa, nr. 712, Hamidiye, nr. 604, Hafîd Efendi, nr. 104, Turhan Vâlide Sultan, nr. 169, Ayasofya, nr. 1574, Beşir Ağa, nr. 323; TSMK, III. Ahmed, nr. 1147) Yale Üniversitesi Kütüphanesi'nde Mecmûʿu'l-mesâʾil adıyla kayıtlı (nr. A-150) eser de bu kitap olmalıdır. Kaynaklarda onun İbn Hişâm en-Nahvî'nin Evḍaḥu'l-mesâlik ilâ Elfiyyeti İbn Mâlik (et-Tavżîḥ) adlı eserine bir hâşiye yazdığı belirtilmekte, Bibliothèque Nationale'de tarihe dair bir çalışmasının bulunduğu haber verilmektedir (De Slane, s. 345). İbnü'l-Kerekî, Celâleddin es-Süyûtî ile çeşitli konularda tartışmış, Süyûtî ona reddiye olarak el-Cevâbü'z-zekî ʿan ḳumâmeti İbni'l-Kerekî, es-Sârimü'l-Hindekî fî ʿunuḳı İbni'l-Kerekî ve Ṭarazü'l-ʿamâme fi't-tefriḳa beyne'l-maḳāme ve'l-ḳumâme adlı risâleleri kaleme almıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Sehâvî, eḍ-Ḍavʾü'l-lâmiʿ, I, 59-64; IV, 124; Temîmî, eṭ-Ṭabaḳātü's-seniyye, I, 204-205; Abdülkādir el-Ayderûsî, en-Nûrü's-sâfir, s. 101-103; Gazzî, el-Kevâkibü's-sâʾire, I, 112; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 155; II, 1304-1305; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, VIII, 102-104; De Slane, Catalogue des manuscrits arabes de

la Bibliothèque Nationale, Paris 1883-95, s. 345; Brockelmann, GAL, II, 101; Suppl., II, 95; L. Nemoy, Arabic Manuscripts in the Yale University Library, Copenhagen 1956, s. 101; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, I, 46; Karatay, Arapça Yazmalar, II, 565; Mustafa Muhammed eş-Şek'a, Celâlüddîn es-Süyûṭî, Kahire 1401/1981, s. 98-101; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), I, 46; Ahmet Özel, Hanefi Fıkıh Âlimleri, Ankara 1990, s. 110; Kahhâr Mukīmî, "İbn Kerekî", DMBİ, IV, 518.

Kemal Yıldız

İBNÜ’l-KEYYÂL

(ابن الكيّال)

Ebü’l-Berekât Zeynüddîn Muhammed (Berekât) b. Ahmed b. Muhammed el-Hatîb ed-Dımaşkī (ö. 929/1523)

Muhaddis, vâiz ve hatip.

863’te (1459) doğdu. Ticaretle uğraştığından İbnü’l-Keyyâl (Keyyâl) lakabı ile şöhret buldu. Kendisine “ez-Zehebiyyü’s-sagīr” dendiği de belirtilmektedir. Ticarette işleri kötü gidince ilme yöneldi. Kendisinden uzun yıllar istifade ettiği hocası, Hanbelî iken Şâfiî mezhebine geçen Burhâneddin İbrâhim b. Muhammed en-Nâcî’dir. Buhârî’nin el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ’i ile kendi eserlerini ondan okudu. Hocasının vefatından sonra yerini aldı; Şam Emeviyye Camii’nde uzun yıllar hadis okuttu ve vaaz etti. Mescidi Aksâ, Câmiu’l-Cevze ve Sâbûniyye’de de vâizlik ve hatiplik görevinde bulundu. Hitabet alanındaki başarısı sebebiyle “Hatîb” lakabıyla anıldı. Oğullarından fakih Şemseddin İbnü’l-Keyyâl Şam’da Şâfiî kadılığı yapmıştır.

İbnü’l-Keyyâl, İskâf diye bilinen Şeyh Ömer el-Ukaybî’ye bağlı müridlerin sokaklarda cehrî zikir yapmalarını doğru bulmadığını söylediğinden şeyhi seven bazı kimseler ona düşman oldular. Sabah namazı için Emeviyye Camii’ne giderken iki mürid yolunu keserek kendisini dövdü. Vücudu ağır şekilde hırpalanan İbnü’l-Keyyâl 8 Rebîülevvel 929’da (25 Ocak 1523) vefat etti ve Bâbüssagīr Kabristanı’na defnedildi. İbn Tolun, İbnü’l-Keyyâl’in el-Cevâhirü’z-zevâhî ve el-Encümü’ẓ-ẓevâhir adlı eserlerini gördükten sonra onun Arapça bilgisinin az olduğu kanaatine vardığını ifade etmiştir (Gazzî, I, 165). el-Kevâkibü’n-neyyirât’ta diğer müelliflerden iktibas ettiği kısımları kendi ifadesi gibi sunduğu şeklindeki tesbit de (İbnü’l-Keyyâl, neşredenin girişi, s. 39) İbn Tolun’u teyit etmektedir.

Eserleri. İbnü’l-Keyyâl’in günümüze ulaştığı bilinen tek eseri el-Kevâkibü’n-neyyirât fî maʿrifeti men iḫtelaṭa mine’r-ruvâti’s̱-s̱iḳāt adını

taşımaktadır. Eserde, başta Kütüb-i Sitte râvileri olmak üzere ömürlerinin sonuna doğru hâfızaları zayıfladığı için bildiklerini karıştırdıkları veya unuttukları ileri sürülen yetmiş kadar sika râvinin biyografileri alfabetik olarak ele alınmıştır. Bağdat'ta el-Mektebetü'l-Kādiriyye'de bulunan (nr. 1238 [1722]) müellif hattı olması muhtemel tek nüshasını esas alarak eser üzerinde yüksek lisans tezi hazırlayan (1397/1977, Câmiatü Ümmi'l-kurâ külliyyetü'ş-şerîa ed-dirâsâtü'l-ulyâ eş-şer'iyye [Mekke]) ve daha sonra eseri yayımlayan (Mekke-Dımaşk-Beyrut 1401/1981) Abdülkayyûm Abdürabbinnebî, bu biyografiler arasına alınması gereken başka isimler de bulunduğunu, müellifin, güvenilir olup olmadığı tartışılan bazı kimseleri hâfıza kaybına uğramadan önce sika gibi gösterdiğini, konuyla ilgili çok az kaynağa başvurduğunu, naklettiği görüşlerin kime ait olduğunu açıklamadığından bunların kendi görüşü imiş gibi anlaşıldığını belirtmiştir. Eser, bu neşrin metni esas alınmak suretiyle Kemâl Yûsuf el-Hût (Beyrut 1407/1987), Hamdî Abdülmecîd es-Silefî (Kahire 1401; Beyrut 1407) ve Ömer b. Garâme el-Amravî (Beyrut 1415/1995) tarafından da neşredilmiştir.

İbnü'l-Keyyâl'in bunun dışında vaaz ve irşad konusunda Ḥayâtü'l-ḳulûb ve neylü'l-maṭlûb, ayrıca Esne'l-maḳāṣıd fî maʿrifeti ḥuḳūḳi'l-veled ʿale'l-vâlid, el-Cevâhirü'z-zevâhî, el-Encümü'ẓ-ẓevâhir fî taḥrîmi'l-ḳırâʾati bi-lüḥûni ehli'l-fısḳ ve'l-kebâʾir adlı eserlerinin bulunduğu, Şehredâr b. Şîrûye ed-Deylemî'nin Müsnedü'l-Firdevs bi-meʾs̱ûri'l-ḫiṭâb'ının tahrîcini yaptığı kaydedilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Keyyâl, el-Kevâkibü'n-neyyirât (nşr. Abdülkayyûm Abdürabbinnebî), Dımaşk 1401/1981, neşredenin girişi, s. 23-53; İbn Tolun, Müfâkehetü'l-ḫillân fî ḥavâdis̱i'z-zamân (nşr. Muhammed Mustafa), Kahire 1962, II, 63; Gazzî, el-Kevâkibü's-sâʾire, I, 165-167; Şerefeddin Mûsâ b. Yûsuf el-Ensârî, Nüzhetü'l-ḫâṭır ve behcetü'n-nâẓır, Dımaşk 1991, I, 150; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, VIII, 164; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 231; Îżâḥu'l-meknûn, I, 131; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, III, 41; Ziriklî, el-Aʿlâm

(Fethullah), II, 49; Cezzâr, Medâḫilü'l-müʾellifîn, III, 1398-1400; İbrâhim ed-Derûbî, "Maḫṭûṭâtü'l-Mektebeti'l-Ḳādiriyye", MMİIr., VI (1375), s. 225.

İbrahim Hatiboğlu

İBNÜ’l-KIFTÎ

(ابن القفطي)

Ebü’l-Hasen Cemâlüddîn Alî b. Yûsuf b. İbrâhîm b. Abdilvâhid eş-Şeybânî el-Kıftî (ö. 646/1248)

Kültür tarihçisi ve devlet adamı.

568’de (1173) Yukarı Mısır bölgesindeki Kıft şehrinde kültürlü bir ailenin çocuğu olarak dünyaya geldi. Babası Kādı’l-Eşref Yûsuf kâtip ve münşî idi. Küçük yaşta

babasıyla birlikte Kahire’ye giderek tahsiline başladı. Temel eğitiminden sonra dönemin önde gelen dil âlimlerinden Kemâleddin İbnü’l-Enbârî ile fakih Sâlih b. Adî b. Abdânî el-Enbâtî’nin derslerine devam ederek icâzet aldı. Bu sırada İskenderiye’de oturan Ebû Tâhir es-Silefî’nin ününü duyarak oraya gitti ve bir süre onun derslerine katıldıktan sonra Kıft’a geçti. Bu şehirde bir müddet kalıp dil âlimi Sâlih b. Âdî el-Uzrî’den ders aldı. Arkasından tekrar Kahire’ye döndüyse de 587’de (1191) Selâhaddîn-i Eyyûbî’nin veziri Kādî el-Fâzıl’ın nâibi sıfatıyla Kudüs’e tayin edilen babası ile birlikte oraya gitti. Daha sonra el-Melikü’l-Azîz devrinde de (1195-1198) görevini sürdüren babasının yanında Kudüs’te kaldı ve devlet adamlarının ilgisine mazhar oldu. Burada ilim, kültür ve sanat çevrelerinden büyük ilgi gördü. Ancak el-Melikü’l-Âdil’in veziri İbn Şükür’ün, kıskançlık duyduğu Kıftî ailesine baskı uygulamaya başlaması sonucunda babası Yûsuf bir gece şehri terkederek Harran’a kaçtı. Selâhaddîn-i Eyyûbî’nin ölümü üzerine ortaya çıkan karışıklıklar yüzünden Kudüs’te güven içinde yaşamanın imkânsızlaştığını anlayan İbnü’l-Kıftî, bazı dostlarıyla birlikte Eyyûbîler’in Halep kolu hükümdarı el-Melikü’z-Zâhir Gāzî’nin yanına gitti (598/1202). Burada, babasının yakın dostu el-Melikü’z-Zâhir Gāzî’nin başkumandanı Fârisüddin Meymûn el-Kasrî’nin musâhibi olarak rahat bir çalışma ortamına kavuştu. Onun yanında vezir ve kâtip olarak hizmet etti. Meymûn el-Kasrî’nin 610’da (1214) ölümüne kadar bu görevini sürdürdü. Bölgenin âlim ve sanatkârlarıyla yaptığı toplantılar ve kurduğu zengin

kütüphane sebebiyle şöhreti her tarafa yayıldı. Evi kitap tüccarlarının, varrakların, âlim ve şairlerin buluştuğu bir merkez durumundaydı. Yâkūt el-Hamevî de onu Halep'te tanımış, maddî ve mânevî bakımdan yardımını görmüştü; dolayısıyla İbnü'l-Kıftî hakkında en ayrıntılı bilgi onun eserinde mevcuttur (Muʿcemü'l-üdebâʾ, XV, 175-204). el-Melikü'z-Zâhir Gāzî tarafından Kādı'l-Ekrem unvanı verilerek Dîvân-ı İstîfâ'nın (Dîvânü'l-mâl) başına getirilen İbnü'l-Kıftî başarılı hizmetlerde bulundu; fakat el-Melikü'z-Zâhir Gāzî'nin 613'te (1216) vefatı üzerine evine kapanarak telifle meşgul olmaya başladı. Bu sırada geçimini el-Melikü'l-Azîz'in veziri Şehâbeddin Tuğrul'un kendisine bağlattığı maaşla sağlıyordu. Daha sonra el-Melikü'l-Azîz tarafından tekrar Dîvân-ı İstîfâ'nın başına getirildi (616/1219). Ancak on iki yıl sonra ilmî çalışmalarına engel olduğunu ileri sürerek görevinden ayrıldı ve beş yıl süreyle inzivâya çekilip eserlerini kaleme aldı. Bu sürenin sonunda el-Melikü'l-Azîz onu vezirliğe tayin etti. Görevini hükümdarın oğlu el-Melikü'n-Nâsır Selâhaddin Yûsuf devrinde de (1237-1260) sürdürdü. 13 Ramazan 646'da (30 Aralık 1248) Halep'te vefat etti.

Kültürlü ve yüksek dereceli bir memur ailesinden gelmiş olmanın sağladığı geniş imkânlar sebebiyle dönemin en seçkin hocalarının yanında iyi bir tahsil gören İbnü'l-Kıftî dinî ve aklî ilimlerin hemen hepsine ilgi duymuş, fakat daha ziyade tarih ve biyografi yazarlığıyla ün kazanmıştır. Şüphesiz bunda, hiç evlenmeyerek bütün servetini kitaba yatırıp çoğu müellif hattı ve nâdir nüshalardan meydana gelen zengin bir kütüphaneye sahip olmasının payı büyüktür. Vasiyeti gereği Eyyûbîler'in Halep kolu hükümdarı el-Melikü'n-Nâsır'a kalan kitaplarının değeri rivayete göre 50.000 dinar tutmaktaydı (Kütübî, III, 118). Kaynaklar onun uzun yıllar süren vezirlik dönemleri sırasında Halep'in çok sakin ve huzurlu günler geçirdiğini yazmaktadır.

Eserleri. 1. İḫbârü'l-ʿulemâʾ bi-aḫbâri'l-ḥükemâʾ (Târîḫu'l-ḥükemâʾ). Adının bazı yazma nüshalarda Terâcimü'l-ḥükemâʾ, Teẕkiretü'l-ḥükemâʾ ve Ṭabaḳātü'l-ḥükemâʾ ve aṣḥâbi'n-nücûm ve'l-eṭıbbâʾ gibi şekillerde yer aldığı görülmektedir. Eser, müellifin ölümünden bir yıl önce Muhammed b. Ali b. Muhammed ez-Zevzenî tarafından el-Münteḫabât ve'l-mülteḳaṭât min Kitâbi İḫbâri'l-ʿulemâʾ bi-aḫbâri'l-ḥükemâʾ adıyla ihtisar edilmiş ve günümüze Muḫtaṣarü'z-Zevzenî de denilen bu haliyle gelmiştir. Başlıktaki

“müntehabât” ve “mültekatât” sözlerinden Zevzenî’nin kitabı sadece özetlemediği, aynı zamanda kendi anlayışına göre seçmeler yaparak bazı biyografileri çıkardığı anlaşılmaktadır. Alfabetik sırayla düzenlenen eser mantık, felsefe, matematik, astronomi, botanik ve tıp alanında çalışan 414 Grek, Süryânî ve İslâm bilgin-düşünürünün biyografisiyle eserleri ve bunların tercümeler döneminde kimler tarafından Arapça’ya çevrildiği hususunda bilgi içermekte, dolayısıyla bilim, kültür ve medeniyet tarihinin en değerli kaynaklarından biri olma özelliğini taşımaktadır. Kitabın başlıca kaynakları İbn Cülcül’ün Ṭabaḳātü’l-eṭıbbâ˒ ve’l-ḥükemâ˒ adlı eseri, İbnü’n-Nedîm’in el-Fihrist’i, Sâid el-Endelüsî’nin Ṭabaḳātü’l-ümem’i ve Ebû Süleyman es-Sicistânî’nin

Ṣıvânü’l-ḥikme’sidir. Günümüze ulaşmayan birçok kitapla diğer kaynaklarda yer almayan âlim ve düşünürler hakkında bilgi vermesi eserin en önemli yanını teşkil eder. Kitabın İşrâkīlik’te olduğu gibi felsefeyi Hz. İdrîs’le başlatması ve onu Tevrat’taki Hanuh, felsefedeki Hermes ile aynı kişi sayması (s. 1-7), Abdüllatîf el-Bağdâdî’den gelen, İskenderiye Kütüphanesi’ni Hz. Ömer’in yaktırdığı yolundaki yanlış bilgiyi tahkik etmeden eserine alması (s. 355-356) gibi hususlar onun değerini azaltmamaktadır. İlk defa Julius Lippert tarafından tenkitli metin halinde yayımlanan eserin (Leipzig 1903) M. Emîn el-Hâncî el-Kütübî tarafından yapılan neşri (Kahire 1326) ilmî ciddiyetten uzaktır. XI. (XVII.) yüzyılda Farsça’ya tercüme edilen kitabın edisyon kritiğini Behîn Dârâî gerçekleştirmiş (Tahran 1371 hş.), Gulâm Gîlânî Bark da eseri Urduca’ya çevirmiştir (Lahore 1960). 2. İnbâhü’r-ruvât* ˓alâ enbâhi’n-nüḥât. Nahiv ilminin kurucusu kabul edilen Ebü’l-Esved ed-Düelî’den başlayarak XIII. yüzyılın ortalarına kadar Arap dili ve edebiyatı alanında çalışmış müellifler hakkında bilgi veren ansiklopedi mahiyetinde bir eser olup ilmî neşrini M. Ebü’l-Fazl İbrâhim yapmıştır (I-IV, Kahire 1369/1950, 1986). 3. el-Muḥammedûn mine’ş-şu˓arâ˒ ve eş˓âruhüm. 328 şairi tanıtan ve şiirlerinden kısa örnekler veren eser ya tamamlanamamış veya günümüze eksik olarak intikal etmiştir (nşr. Riyâd Abdülhamîd Murâd, Beyrut 1408/1988).

İbnü’l-Kıftî’nin kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: Aḫbârü’l-müteyyemîn, Aḫbâru Mıṣr min ibtidâ˒ihâ ilâ eyyâmi Ṣalâḥiddîn (bazı kaynaklarda Târîḫu Mıṣr olarak geçer), Aḫbârü’s-Selcûḳıyye münẕü

ibtidâ˒ihâ ilâ nihâyetih, Aḫbârü'l-muṣannifîn ve mâ ṣannefûh, Iṣlâḥu ḥaleli'ṣ-Ṣıḥâḥ, Eşᶜârü'l-Yezîdeyn, el-Enîḳ ᶜalâ fî aḫbâri İbnü'r-Reşîḳ, el-Înâs fî aḫbâri Âl-i Mirdâs, Târîḫu Benî Büveyh, Târîḫu Maḥmûd b. Sebüktekin, Târîḫu'l-Maġrib ve men tevellâhâ min etbâᶜi İbn Tûmert, Târîḫu'l-Yemen, eẕ-Ẕeyl ᶜalâ Ensâbi'l-Belâzürî, er-Red ᶜale'n-naṣârâ fî mecâmiᶜihim, Kitâbü'ḍ-Ḍâd ve'ẓ-ẓâ˒, el-Kelâm ᶜalâ Ṣaḥîḥi'l-Buḫârî, el-Kelâm ᶜale'l-Muvaṭṭa˒, el-Muḥallâ fî İstîᶜâbi vücûhi kellâ, Meşîḥatü Tâciddîn el-Kindî, el-Müfîd fî aḫbâri Ebî Saᶜîd, Men elveti'l-eyyâmü ferefeᶜathu s̱ümme elvet ᶜaleyhi fevażaᶜathu, Nüzhetü'l-ḫâṭır ve nüzhetü'n-nâẓır fî aḥseni mâ nuḳıle min ẓuhûri'l-kütüb.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Kıftî, İḫbârü'l-ᶜulemâ˒ (nşr. J. Lippert), Leipzig 1903, neşredenin girişi, s. 5-17; a.e. (trc. ve nşr. Behîn Dârâî), Tahran 1371 hş.; a.mlf., İnbâhü'r-ruvât (nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl), Kahire 1369/1950, neşredenin girişi, I, 9-30; Yâkūt, Muᶜcemü'l-üdebâ˒, XV, 175-204; İbnü'l-İbrî, Târîḫu muḫtaṣari'd-düvel (nşr. Antûn Sâlihânî el-Yesûî), Beyrut 1890, s. 272; Ca'fer b. Sa'leb el-Üdfüvî, et-Tâliᶜu's-saᶜîdü'l-câmiᶜ esmâ˒e nücebâ˒i'ṣ-Ṣaᶜîd (nşr. Sa'd M. Hasan), Kahire 1966, s. 436-438; Zehebî, Aᶜlâmü'n-nübelâ˒, XXIII, 227; Kütübî, Fevâtü'l-Vefeyât, III, 117-118; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, V, 361; Süyûtî, Ḥüsnü'l-muḥâḍara, I, 554; M. Şemseddin [Günaltay], İslamda Târîḫ ve Müverrihler, İstanbul 1339-42, s. 177-183; Brockelmann, GAL, I, 396-397; Hânbâbâ, Fihrist, I, 1073; Abdülvehhâb es-Sâbûnî, ᶜUyûnü'l-mü˒ellefât (nşr. Mahmûd Fâhûrî), Halep 1413/1992, I, 101-102; M. S. Khan, "The Ta'rīkh al-Hukamā˒ of al Qıftī", HI, VI/ 4 (1983), s. 85-96; E. Mittwoch, "İbnülkıftî", İA, V/2, s. 863-864; A. Dietrich, "Ibn al-Ḳıfṭī", EI² (İng.), III, 840.

Mahmut Kaya

İBNÜ’l-KIT

(ابن القطّ)

Ebü’l-Kāsım Ahmed b. Muâviye b. Muhammed b. Hişâm el-Ümevî (ö. 288/901)

Endülüs’te mehdîlik iddiasında bulunan Emevî hânedanı mensubu.

Endülüs Emevî Emîri I. Hişâm’ın (788-796) soyundan gelir; taşıdığı İbnü’l-Kıt künyesini kimden aldığı veya lakap olarak ismin mahiyeti bilinmemektedir. Mu‘tezilî fikirlerin etkisi altında kalmıştır. Kurtuba’da (Cordoba) oturup astrolojiyle meşgul olurken Ebû Ali es-Serrâc adlı bir İsmâilî dâîsinin çağrısına uyarak hıristiyanlara karşı başlatılan cihad hareketinin başına geçmiştir.

Emîr Abdullah döneminde (888-912) ülkenin dört bir yanına yayılan isyanlar, devleti kuzeyden gelen hıristiyan hücumlarına karşı sınırlarını koruyamaz hale getirmişti. Asturias Krallığı müslümanların içine düştüğü bu karışıklığı fırsat bilerek Emevî topraklarına saldırılarını arttırdı ve sonunda kuzeybatıdaki stratejik öneme sahip Semmûre (Zamora) şehrini ele geçirdi. Sınır boylarındaki ribâtlarda yaşayan gönüllüler, devletin boşluğunu doldurmaya gayret ettilerse de gereken destek ve yardımı alamadıkları için başarılı olamadılar. Bunlardan, hakkında İbn Hayyân’ın “zâhidlik taslayan fitne körükçüsü” dediği Ebû Ali es-Serrâc dini kurtarmak adına köy köy, şehir şehir dolaşarak halkı cihada çağırmaya başladı ve bu arada Kurtuba’ya da giderek İbnü’l-Kıtt’a başlattığı hareketin siyasî liderliğini üstlenmesini teklif etti. Teklifi olumlu karşılayan İbnü’l-Kıt, Ebû Ali es-Serrâc ile birlikte 288 (901) yılında Kurtuba’dan ayrılıp daha çok Berberîler’in yaşadığı Fahsülbellût (Pedroches), Cebelülberânis (Sierra de Almadén) ve Vâdîâne (Guadiana) gibi şehirlerle çevrelerini dolaşmaya başladı. Buralarda Emîr Abdullah’ın yetersizliğini, dinin korumasız kaldığını, adaletin işlemediğini ve cihadın terkedildiğini söyleyerek halkı kendi yanında yer almaya çağırdı; gidemediği yerlere de mektup gönderdi. Bu davet Abdullah’ın kendilerini korumadığı kanaatinde olanlar, özellikle sınır boylarında yalnız kalan

gönüllü mücahidler arasında sevinçle karşılandı ve büyük bir kabul gördü. Bu durumdan cesaret alan İbnü'l-Kıt önemli bir adım atarak mehdîliğini ilân etti. Bunu ispatlamak için de göz boyamaya yönelik bazı sihirbazlık oyunlarına başvurdu; meselâ eline aldığı kuru odun parçalarını sıktığında uçlarından su akıyormuş gibi gösterebiliyordu. Bundan başka gelecekle ilgili kehanetlerde de bulundu. Onun bu oyunları ve kehanetleri, İslâmî bilgileri son derece yüzeysel olan halk arasında hayretle karşılandı ve âdeta peygamber yerine konuldu.

İbnü'l-Kıt, birkaç aylık bir süre içinde 60.000 kişilik bir gönüllü ordusu toplamayı başardı ve hemen ardından ilk hedef olarak seçtiği Semmûre'ye doğru harekete geçti; hareketinden önce orada bulunan Asturias Kralı III. Alfonso'ya bir mektup göndererek kendisini İslâm'a davet etti. Bu mektuba sinirlenen III. Alfonso, Talabîre (Talavere), Vâdilhicâre (Guadalajara) ve Şentemeriye'den (Santaver) katılanlarla sayısı daha da artan İslâm ordusunu şehre varmadan önce durdurmak için karşılamaya çıktı. İki taraf arasındaki ilk çarpışmaların galibi müslümanlar oldu. Fakat İbnü'l-Kıtt'ın savaşı kazanması halinde kabilesi ve bölgesi üzerindeki nüfuzunun sona ereceği endişesine kapılan kalabalık Nefze Berberîleri'nin lideri Züâl b. Yaîş, yanına çektiği diğer bazı kabile reisleriyle birlikte savaş meydanını terketti. Bu durumu gören III. Alfonso, askerlerini toparlayarak yeniden hücuma kalktı ve galip gelerek müslümanları kılıçtan geçirdi. Savaştan sonra ölüler arasında bulunan İbnü'l-Kıtt'ın başı kesilerek Semmûre kapısına asıldı (20 Receb 288 / 10 Temmuz 901). Çok sayıda müslümanın can verdiği bu olay halk tarafından "Yevmü Semmûre" adıyla anılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hayyân, el-Muḳtebes (nşr. M. Antuña), Paris 1937, s. 133-139; İbnü'l-Ebbâr, el-Ḥulletü's-siyerâ ͗ (nşr. Hüseyin Mûnis), Kahire 1963, II, 368-370; İbn İzârî, el-Beyânü'l-muġrib, II, 140; R. Dozy, Historia de los Musulmanes Españoles, Madrid 1984, III, 36-37; M. Abdullah İnân, Devletü'l-İslâm fi'l-Endelüs, Kahire 1969, I/1, s. 345; Ahmed Bedr, Târîḫu'l-Endelüs, Dımaşk

1983, s. 263-264; E. Lévi-Provençal, España Musulmana, Madrid 1987, IV, 241-243; A. Huici Miranda, “Ibn al-Ḳıṭṭ”, EI² (İng.), III, 842.

Mehmet Özdemir

İBNÜ’l-KİRMÂNÎ

(ابن الكرماني)

Takıyyüddîn Yahyâ b. Muhammed b. Yûsuf el-Kirmânî (ö. 833/1430)

Hadis, tarih ve tıp âlimi.

Aslen Kirmanlı olup Receb 762’de (Mayıs 1361) Bağdat’ta doğdu. Babası, el-Kevâkibü’d-derârî fî şerḥi Ṣaḥîḥi’l-Buḫârî adlı eseriyle tanınan Şemseddin el-Kirmânî’dir. Küçük yaşta Bağdat’ta tahsile başlayarak babasının talebesi Celâleddin Es‘ad b. Muhammed b. Mahmûd el-Hanefî’den Kur’ân-ı Kerîm’i ve çeşitli metinleri ezberledi. Ayrıca ondan Kur’an’ın büyük bir kısmının i‘rabını okuyarak icâzet aldı. Babasından sarf-nahiv, mantık, edebiyat, fıkıh ve kelâm ilimleriyle ilgili önemli eserleri şerhleriyle birlikte okudu. Bağdat medreselerinde verdiği dersleri on iki yıl boyunca takip ederek Şâfiî fıkhı ve usulüne dair çeşitli eserleri ve el-Kevâkibü’d-derârî’nin tamamını ondan dinledi. Devrin tanınmış âlimlerinden hadis, lugat, hüsn-i hat, edebiyat, belâgat, mantık, felsefe, kelâm, âdâbü’l-bahs, astronomi, vaaz ve irşad (tasavvuf) dersleri aldı. Yaşadığı sürece yanından ayrılmadığı babasıyla birlikte elli kadar ilim merkezini dolaştı. Sehâvî, Timur’un Bağdat’ı kuşatması üzerine İbnü’l-Kirmânî’nin babasıyla birlikte Dımaşk’a göç edip oraya yerleştiğini belirtmişse de (eḍ-Ḍavʾü’l-lâmiʿ, X, 260) Timur’un Bağdat üzerine ilk seferinin 795’te (1393) olduğuna (Yücel, s. 10; Aka, s. 18) ve babası 786’da (1384) vefat ettiğine göre bu göç daha erken bir tarihte gerçekleşmiş olmalıdır. 800 (1397) yılından önce kardeşi Abdülhamîd’le birlikte Kahire’ye giderken babasının Buhârî şerhini de götürerek ilim çevrelerine tanıtan İbnü’l-Kirmânî bu eser sayesinde Kahire ve Dımaşk civarında şöhret kazanmıştır. Sirâcüddin el-Bulkīnî’ye uzun yıllar talebelik ederek fetvalarını yazmış, ondan fetva ve tedrîs icâzeti almış, Irâkī’den el-Elfiyye’sini dinlemiş, İbnü’l-Mülakkın’dan hadis tahsil etmiştir.

Kahire’de öğrenimini tamamladıktan sonra Dımaşk’a dönen İbnü’l-Kirmânî, Dımaşk Valisi Şeyh el-Mahmûdî ile tanışarak onun sırdaşı ve

imamı oldu. Onun Kahire'ye yaptığı seyahatlerde beraberinde bulundu. Dımaşk'ta ikameti esnasında Tâceddin b. Berdis'ten Ṣaḥîḥ-i Müslim'i okudu. Şeyh el-Mahmûdî 802'de (1399-1400) Trablus valiliğine tayin edilince onunla birlikte Trablus'a gittiyse de Mahmûdî daha sonra onun Dımaşk'ta dârüladlde fetva görevini üstlenmesini istedi; Şeyh el-Mahmûdî Kahire'ye dönünce onunla Kahire'ye giderek orada yerleşti. Mahmûdî, 815'te (1412) sultan olunca İbnü'l-Kirmânî'yi Bîmâristânü'l-Mansûrî'nin nâzırı olarak görevlendirdi. Teori ve pratiğe dayalı tıp eğitimi yapılan bîmâristandaki görevi sultanın ölümüne kadar devam etti (824/1421). Bu tarihten itibaren eğitim, öğretim ve telifle meşgul olan İbnü'l-Kirmânî, gözlerinin zayıflaması ve kulağının ağır işitmesi sebebiyle ölümünden bir yıl önce derslerine son verdi. Hayatının son yıllarında genç bir hanımla yaptığı evlilikten 831 (1428) yılında Yûsuf adında bir oğlu dünyaya geldi. Sehâvî "arkadaşım" dediği Yûsuf'un iyi yetiştiğini, faziletli bir insan olduğunu ve Ḳaṣîdetü'l-bürde'nin altmış kadar tahmîsini derlediğini söylemektedir (eḍ-Ḍavʾü'l-lâmiʿ, X, 337; Vecîzü'l-kelâm, II, 509). İbnü'l-Kirmânî 8 Cemâziyelâhir 833'te (4 Mart 1430) Kahire'de vebadan öldü.

Eserleri. 1. Mecmaʿu'l-baḥreyn ve cevâhirü'l-ḥabreyn. Ṣaḥîḥ-i Buḫârî şerhi olup müellif hattı nüshası sekiz cilt halinde Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'ndedir (III. Ahmed, nr. 402; bk. Karatay, II, 50-52; DİA, VII, 119). 2. Muḫtaṣaru Târîḫi Mekketi'l-müşerrefe. Ezrakī'nin Aḫbâru Mekke'sinin muhtasarı olup müellif hattıyla yazılmış bir nüshası Berlin Staatsbibliothek'te kayıtlıdır (Ahlwardt, IX, 259). İbnü'l-Kirmânî'nin ayrıca Ṣaḥîḥ-i Müslim üzerine bir şerhiyle bir muhtasarı olduğu, Abdurrahman b. Abdullah es-Süheylî'nin er-Ravżü'l-ünüf, İbn Mâkûlâ'nın Müfâḫaratü'l-ḳalem ve'd-dînâr adlı eserleriyle 810'da (1407) Ebü'l-Alâ b. Zühr'ün tıbba dair el-Ḫavâṣṣ'ını ihtisar ettiği el-Maḳṣûd min Tuḥfeti'l-mevdûd (Süleymaniye Kütüphanesi kayıtlarında [Fâtih, nr. 3096] İbnü'l-Kirmânî'ye nisbet edilen nüshanın adı ve müellifi belli olmayıp 893'te [1488] kaleme alındığı ve Şehzade Korkut'a takdim edilen bir akaid kitabı olduğu anlaşılmaktadır) ve el-Muḫtaṣar fî aḫbâri Mıṣr adlı çalışmalarının bulunduğu kaydedilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Makrîzî, es-Sülûk, IV/2, s. 845; İbn Hacer, İnbâʾü'l-ġumr, II, 183; VIII, 225; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, XV, 169; a.mlf., ed-Delîlü'ş-Şâfî (nşr. Fehîm M. Şeltût), Kahire 1399/1979, II, 781; Hatîb el-Cevherî, Nüzhetü'n-nüfûs ve'l-ebdân fî tevârîḫi'z-zamân (nşr. Hasan Habeşî), Kahire 1973, III, 210; Sehâvî, eḍ-Ḍavʾü'l-lâmiʿ, X, 259-261, 337; a.mlf., Vecîzü'l-kelâm fi'ẕ-ẕeyl ʿalâ Düveli'l-İslâm (nşr. Beşşâr Avvâd Maʻrûf v.dğr.), Beyrut 1416/1995, II, 509; a.mlf., Ẕeylü't-tâm ʿalâ Düveli'l-İslâm (nşr. Hasan İsmâil Merve), Beyrut 1992, s. 565; Abdülbâsıt el-Malatî, Nüzhetü'l-esâṭîn fî men veliye Mıṣr mine's-selâṭîn (nşr. Muhammed Kemâleddin İzzeddin Ali), Kahire 1407/1987, s. 126; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 546-547; II, 1629; Ahlwardt, Verzeichnis, IX, 259; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 547; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, XIII, 230; Karatay, Arapça Yazmalar, II, 50-52; Sezgin, GAS, I, 121, 344; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), VIII, 166-167; Yaşar Yücel, Timur'un Ortadoğu Anadolu Seferleri ve Sonuçları: 1393-1402, Ankara 1989, s. 10; İsmail Aka, Timur ve Devleti, Ankara 1991, s. 18; Kemal Sandıkçı, Sahîh-i Buhârî Üzerine Yapılan Çalışmalar, Ankara 1991, s. 47; M. Yaşar Kandemir, "el-Câmiu's-sahîh", DİA, VII, 119.

Ali Akyüz

İBNÜ’l-KUF

(ابن القفّ)

Emînüddevle Ebü’l-Ferec b. Ya‘kūb b. İshâk b. el-Kuff el-Kerekî el-Mesîhî (ö. 685/1286)

İslâm dünyasında bilinen ilk operatör doktor ve ilk müstakil cerrahî kitabının yazarı.

13 Zilkade 630 (21 Ağustos 1233) tarihinde, Filistin’deki Kerek Kalesi’nde doğdu. Babası Muvaffakuddin Ya‘kūb, Eyyûbî Devleti’nde çeşitli görevlerde bulunmuş kültürlü bir hıristiyan Arap’tı; özellikle tarih, dil, edebiyat ve şiirde iyi yetişmişti. Kendisinin de taşıdığı Mesîhî nisbesinden babası gibi hıristiyan olduğu anlaşılan İbnü’l-Kuf, ilk eğitimini çocukluk dönemini geçirdiği Kerek’te gördü. On iki-on üç yaşlarında iken babasının Serhad’a tayin edilmesi üzerine aile dostları İbn Ebû Usaybia’nın öğrencisi oldu, ondan teorik ve uygulamalı tıp dersleri alarak Kitâbü’l-Fuṣûl ve Taḳdimetü’l-maʿrife gibi

Hipokrat külliyatına ait metinlerle, aralarında Huneyn b. İshak’ın Kitâbü’l-Mesâʾil fi’ṭ-ṭıb li’l-müteʿallimîn’i ve Ebû Bekir er-Râzî’nin eserlerinin de yer aldığı çeşitli tıp kitaplarını okudu. İbn Ebû Usaybia’nın, zihnî ve ahlâkî özelliklerinden övgüyle söz etmesi onun gibi bir öğrencinin hocası olmaktan memnunluk duyduğunu göstermektedir (ʿUyûnü’l-enbâʾ, s. 768). el-Melikü’s-Sâlih Necmeddin Eyyûb’un Serhad şehrini ele geçirmesinden sonra babasının Dımaşk’ta yeni bir göreve tayin edilmesi sebebiyle oraya giden İbnü’l-Kuf, Hüsrevşâhî ile İzzeddin Hasan el-Ganevî ed-Darîr’in felsefe, Necmeddin İbnü’l-Minfâh ile Muvaffakuddin Ya‘kūb es-Sâmirî’nin tıp derslerine devam etti; Müeyyidüddin el-Arazî’den de Kitâbü Öḳlîdis’i okudu.

İbnü’l-Kuf, Halep ve Dımaşk Eyyûbî Hükümdarı el-Melikü’n-Nâsır Selâhaddin Yûsuf’un zamanında (1237-1260) cerrah-tabip olarak Haçlılar’a karşı tahkim edilen Aclûn Kalesi’ne gönderildi. Onun orada kaldığı yıllarda

mesleğini başarıyla yürütürken birçok tecrübe kazandığı da görülür. İbnü'l-Kuff'un, ʿUmdetü'l-ıṣlâḥ fî ʿameli ṣınâʿati'l-cerrâḥ'ta verdiği anatomik bilgilerden insan vücudu üzerinde çalışma yapan ilk tabiplerden biri olduğu anlaşılmakta ve bunu Aclûn'da iken kendisine verilen Haçlı askerleri cesetlerine otopsi uygulayarak gerçekleştirdiği tahmin edilmektedir. Memlük Sultanı I. Baybars zamanında (1260-1277) Dımaşk'a geri döndü ve aynı görevi Dımaşk Kalesi'nde sürdürdü; bu sırada pek çok öğrenci yetiştirdi ve kitaplarını kaleme aldı. Cemâziyelevvel 685'te (Temmuz 1286) Dımaşk'ta vefat etti.

Özellikle tıbbî tedavi ve cerrahî sahalarında yazdığı eserlerle tıp tarihinde seçkin bir yere sahip olan İbnü'l-Kuf, gerek teşhis ve tedaviyle ilgili tesbitlerinden dolayı, gerekse cerrahîde geliştirdiği yeni teknikler açısından döneminin en büyük ismi olarak bilinir. Bilhassa hacamat türleri, sülükle tedavi, kırıkların âcil bakımı, kemiği yerine oturtma ve sargılama konularında başarılar göstermiştir. Hastaların zihnî ve fizikî sağlıkları ile tedavi sürecinde uygulanan yöntemlere büyük önem vermiş, karın bölgesi kesiklerini dikmek için uygulanabilecek teknik ve pratikleri ayrıntılı biçimde açıklamış, vücuttaki taşların çıkarılması ve sonda (kateter), fitil ve enjektör kullanımı konularına yenilikler getirmiştir. Onun matematik, fizik ve metafizik gibi o dönemde felsefenin temel disiplinlerini oluşturan alanlarda da iyi bir eğitim aldığı, hatta gençliğinde İbn Sînâ'nın el-İşârât ve't-tenbîhât'ına bir şerh yazdığı kaydediliyorsa da yetişkinlik döneminde zamanının hemen tamamını tıp çalışmaları ile bu alanda eser yazımına ve ders okutmaya ayırdığı görülmektedir.

Eserleri. 1. ʿUmdetü'l-ıṣlâḥ fî ʿameli ṣınâʿati'l-cerrâḥ (Kitâbü'l-ʿUmde fî ṣınâʿati'l-cerrâḥ). İbnü'l-Kuff'un, cerrahî ve anatomi üzerine yazılmış ilk müstakil kitap olma özelliği taşıyan ve bu alanlara birçok yenilik getiren en ünlü çalışmasıdır. Hem teoriye hem uygulamaya dair bilgiler ihtiva eden yirmi bölümden oluşur. Eserde insan anatomisi, organların yapısı, vücut suları (humörler) ve hastalıklarla ilgili açıklamaların yanı sıra farmakoloji, kateterizasyon ve cerrahî manipülasyon konularında bilgiler verilmektedir. Ahmedullah en-Nedvî tarafından neşredilen kitabın (Haydarâbâd 1937) bazı bölümlerini Otto Spies ve Horst Müller-Bütow Anatomie und Chirurgie des Schadels, insbesondere der Hals-Nasen und Ohrenkrankheiten nach Ibn al-Quff adıyla Almanca'ya çevirmiştir (Berlin 1971). 2. Câmiʿu'l-ġaraż fî

ḥıfẓi’ṣ-ṣıḥḥa ve’l-maraż. Altmış bölümden meydana gelen, embriyolojiyle ilgili orijinal fikirlerin ileri sürüldüğü eserde çocuğun cinsiyetinin tahmini ve soya çekim gibi deneysel biyolojiye ait bazı kavramlar yorumlanmaya çalışılmakta, ceninin gelişim aşamalarına dair bilgi verilmektedir. Ortaçağ Avrupası’nda Corpus optatorum de servanda sanitate et depellendo morbo adıyla bilinen kitapta, anne sağlığı ve çocuğun büyümesi konuları ile çevrenin insan sağlığı üzerindeki etkisi de ele alınmıştır (nşr. Sâmî Halef Hamârneh, Amman 1989). 3. el-Uṣûl fî şerḥi’l-Fuṣûl. Hipokratik külliyattan Kitâbü’l-Fuṣûl’ün şerhidir. İki kısma ve yirmi dört alt bölüme ayrılan eserde Ebû Bekir er-Râzî’nin aynı kitabı yorumlarken ele aldığı meseleler tartışılmakta, bu arada tıbba dair orijinal görüşler ortaya konulmaktadır. Dünya kütüphanelerinde çok sayıda yazma nüshası bulunan kitap (Brockelmann, GAL, I, 649; Suppl., I, 899) Beşâre Zelzel tarafından muhtasar olarak neşredilmiştir (İskenderiye 1902). 4. Şerḥu’l-Külliyyât min Kitâbi’l-Ḳānûn. İbn Sînâ’nın el-Ḳānûn fi’ṭ-ṭıbb’ının “Külliyyât” bölümüne yazılmış bir şerhtir. Altı ciltten meydana gelen eserin mevcut tek nüshası (Dımaşk, Dârü’l-kütübi’z-Zâhiriyye, nr. 7802) başından ve sonundan eksik olup bilek kaslarına dair 19. bölümle başlamakta ve mevsimlerin anlatıldığı bölümle sona ermektedir; vücudun anatomik ve fizyolojik yapısı ile kas ve kemikler hakkında klasik yönteme bağlı kalınarak yazılmış bilgiler ihtiva eder. 5. Kitâbü’ş-Şâfî fi’ṭ-ṭıb. Eserin aslının teori ve uygulamaya dair iki kısımdan oluştuğu bilinmektedir. On iki alt bölüme ayrılan teorik bilgiler kısmının sadece ilk yedi bölümünün yer aldığı nüshada (Apostolica Vaticana Ktp., Arabo, nr. 183) tıp ilminin tanımı, vücut suları, vücudun bölümleri, hastalıkların sebepleri, sağlıklı bir hayat sürdürebilmek için gerekli şartlar, yaş, cinsiyet, vücudun genel durumu, cilt hastalıkları, ateş, toksikoloji, psikoterapi, gırtlak hastalıkları, sindirim sistemi ve üroloji gibi konular hakkında geniş bilgiler verilmektedir. Eldeki diğer eksik nüshada ise

(Nuruosmaniye Ktp., nr. 3567) beyin ve sinir hastalıkları ile göz, kulak, burun, ağız ve diş hastalıkları gibi konular ele alınmaktadır. 6. Zübedü’ṭ-ṭabîb. Bir nüshası Hindistan’da Râmpûr Devlet Kütüphanesi’nde kayıtlıdır (Brockelmann, GAL Suppl., I, 899). 7. Şerḥu’l-İşârât. İbn Sînâ’nın el-İşârât ve’t-tenbîhât adlı felsefe kitabı üzerine yazılmış bir şerhtir. 8. el-Mebâḥiŝü’l-maġribiyye. İbn Ebû Usaybia’nın tamamlanamadığını kaydettiği eseridir.

Hidîviyye Kütüphanesi’ne atıfta bulunan Brockelmann ve onu takip eden bazı araştırmacılar, İbnü’l-Kuff’a Risâle fî Menâfiʿi’l-aʿżâʾi’l-insâniyye ve mevâżıʿihâ adlı bir çalışma daha izâfe etmişlerse de söz konusu kütüphanenin katalogunda bu risâlenin İbnü’n-Nefîs’e ait olduğu gösterilmiştir (Fihristü’l-kütübi’l-ʿArabiyyeti’l-maḥfûẓa bi’l-Kütübḫâneti’l-Ḫidîviyye, VII/1, s. 257-258).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Ebû Usaybia, ʿUyûnü’l-enbâʾ, s. 767-768; Yûnînî, Ẕeylü Mirʾâti’z-zamân, Haydarâbâd 1380/1961, IV, 312-313; İbn Fazlullah el-Ömerî, Mesâlik, IX, 296-297; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 565; II, 1023, 1166, 1169; Fihristü’l-kütübi’l-ʿArabiyyeti’l-maḥfûẓa bi’l-Kütübḫâneti’l-Ḫidîviyye, Kahire 1308/1890, VII/1, s. 257-259; Sami Khalaf Hamarneh, “Ibn Al-Quff”, DSB, XI, 238-239; a.mlf., “With the Physician-Surgeon Ibn Al-Quff from Al-Karak to Damascus”, Proceedings of the First International Conference on Bilad-al-Sham: 20-25 April 1974, Amman 1984, s. 71-74; a.mlf., “Medical Technology in Ibn al-Quff’s Surgery”, Islamic Medicine, I, Kuwait 1981, s. 171-176; a.mlf., “Ibn al-Ḳuff”, EI² Suppl. (İng.), s. 91; a.mlf., “Ibn Al-Quff”, Encyclopaedia of the History of Science, Technology, and Medicine in Non-Western Cultures (ed. Helaine Selin), The Netherlands 1997, s. 411-412; Brockelmann, GAL, I, 649; Suppl., I, 899; Hediyyetü’l-ʿârifîn, II, 545-546; Îżâḥu’l-meknûn, I, 120, 193; Z. Iskandar, A Catalogue of Arabic Manuscripts on Medicine and Science, London 1967, s. 34, 45-47, 113-114; M. Ullmann, Die Medizin im Islam, Leiden 1970, s. 176-178, 310-311; a.mlf., Die Natur und Geheimwissenschaften im Islam, Leiden 1972, s. 33; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), VIII, 196; Colin A. Ronan, The Cambridge Illustrated History of the World’s Science, Cambridge 1984, s. 236; George Sobhy, “Ibn’l Kuff: An Arabian Surgeon of the VII Century Alhigra”, Beiträge zur Geschichte der Arabisch-Islamischen Medizin (ed. Fuat Sezgin), Frankfurt 1991, VIII, 245-253; Emilie Savage Smith, “Anatomie und Chirurgie des Schadels, insbesondere der Hals-, Nasen-und Ohrenkrankheiten nach Ibn al-Quff”, ISIS, LXIV/222

(1973), s. 258-259; Muhammed Ahmed el-Kudât, “Câmiʿu’l-ġaraż fî ḥıfẓi’ṣ-ṣıḥḥa ve defʿ i’l-maraż li’bni’l-Ḳuf el-Kerekî”, ʿ Âlemü’l-kütüb, XVIII/1, Riyad 1997, s. 19-21; Hasan Doğruyol, “Cerrahlık”, DİA, VII, 422, 423.

Ömer Mahir Alper

İBNÜ'l-KÛFÎ en-NECÂŞÎ

(bk. NECÂŞÎ, Ahmed b. Ali).

İBNÜ’l-KURTÎ

(bk. İBN ŞA‘BÂN).

İBNÜ’l-KŪTIYYE

(ابن القوطيّة)

Ebû Bekr Muhammed b. Ömer b. Abdilazîz b. İbrâhîm el-Endelüsî el-İşbîlî el-Kurtubî (ö. 367/977)

Arap dili ve edebiyatı âlimi, şair, tarihçi.

285 (898) yılı civarında Kurtuba’da (Cordoba) dünyaya geldi. İşbîliyeli (Sevilla) pek çok hocası bulunduğundan hareketle İşbîliye’de doğmuş olabileceği de ileri sürülmektedir (İbnül-Faradî, II, 747-749). Anne tarafının soyu Germen ırkının kökenini oluşturan Gotlar’a dayanır. Got krallarının sonuncusu Münd (Ole-Mundo) b. Gaytaşa’nın (Witiza) kızı olan Kūtıyye, amcası Emîr Ertabâs’ın (Ardabast) zulmüne uğrayınca Endülüs’ten Emevîler’in hilâfet merkezi Dımaşk’a giderek yapılan haksızlığın giderilmesini istemiş, Halife Hişâm b. Abdülmelik de onu, Ömer b. Abdülazîz’in âzatlısı Berberî asıllı Îsâ b. Müzâhim ile evlendirerek Endülüs’e göndermiş ve haklarının iadesini sağlamıştı. Hayatını İşbîliye’de sürdüren Kūtıyye’nin soyu kendi adıyla anılmıştır. Çocukluğu ve yetişmesi hakkında kaynaklarda yeterli bilgi bulunmayan İbnü’l-Kūtıyye’nin İşbîliye’ye ne zaman gittiği bilinmemektedir. Ancak muhtemelen, 311 (923) yılından sonra kadı olarak tayin edilen babasıyla birlikte İşbîliye’ye giderek Kurtuba’da başladığı tahsilini burada sürdürmüştür (İbn Ferhûn, II, 262; Albîr Habîb Mutlak, s. 167).

İbnü’l-Kūtıyye’nin Kurtuba’da İbn Ebü’l-Velîd el-A‘rec, Muhammed b. Abdülvehhâb b. Mugīs, Muhammed b. Ömer b. Lübâbe, Kāsım b. Asbağ, Muhammed b. Abdülmelik b. Eymen, Eslem b. Abdülazîz, İbnü’l-Cebbâb Ahmed b. Hâlid; İşbîliye’de Ebû Abdullah İbnü’l-Kavn, Hasan b. Abdullah ez-Zübeyrî (ez-Zebîdî), Ebû Ali el-Kālî gibi birçok âlimden istifade ettiği kaydedilmektedir. IV. (X.) yüzyılda Endülüs’te Ebû Bekir ez-Zübeydî’den sonra Arap dili ve edebiyatında özellikle nahiv, lugat ve nevâdir konularında en büyük şahsiyet olarak kabul edilen İbnü’l-Kūtıyye tarih, ahbâr, şiir gibi ilim dallarıyla fıkıh ve hadis gibi dinî ilimlerde zamanın

önde gelen âlimlerindendir. Yetiştirdiği talebeler arasında Kādî Ebü'l-Hazm Halef b. Îsâ, tarihçi İbnü'l-Faradî, şair Ebû Bekir Yahyâ b. Hüzeyl et-Temîmî, Müferric b. Saîd el-Mâridî, Ahmed b. Afîf el-Kurtubî, Ebû Abdullah Habîb b. Ahmed eş-Şataceyrî, Ebû Mervân Abdülmelik b. Tarîf, İbnü'l-Hazzâ ve İbn Cülcül gibi âlimler yer almaktadır. İbnü'l-Kūtıyye 21 Rebîülevvel 367'de (6 Kasım 977) Kurtuba'da vefat etti ve ertesi gün Kureyş Mezarlığı'na defnedildi.

İbnü'l-Kūtıyye'nin Maṭmaḥu'l-enfüs (İbn Hâkān), Muʿcemü'l-üdebâʾ (Yâkūt) ve Mesâlikü'l-ebṣâr (Ömerî) gibi kaynaklarda yer alan şiirlerinin çoğu bahçe, kır, çiçek ve tabiat tasvirleriyle ilgilidir. Teşbihlerindeki güzellik, kelime seçimindeki titizlik, anlam berraklığı ve örgü mükemmelliği şiirlerinin en belirgin özellikleridir. İbnü'l-Kūtıyye'nin, zühd ve takvâ hayatıyla bağdaştırmaması sebebiyle belirli bir yaşa geldikten sonra şiir yazmayı bıraktığı kaydedilmektedir.

Eserleri. 1. el-Efʿâl (Teṣârîfü'l-efʿâl). Fiilleri müstakil olarak inceleme konusu yapan en eski ve en önemli eserlerdendir. Arap dilindeki sülâsî mücerred fiillerle "if'âl" babının kullanımını inceleyen eser bir mukaddime ile üç bölümden oluşur. Mukaddimede sülâsî fiiller ve aksâm-ı seb'aya göre çeşitleri, müteaddî ve lâzım fiiller, sülâsî masdarlar ve başlıca kalıpları, rubâî mezîd masdarları, renk ve kusur bildiren sıfatlar ele alınmıştır. Kelime türleri içinde fiillerin önemini belirten İbnü'l-Kūtıyye, Basra mektebine uyarak fiillerin diğer kelime çeşitlerinden daha kadîm olduğunu, bu sebeple câmid olmayan isimlerle bütün kök ve asıl kelimelerin fiillerden türediğini ileri sürer. Eserin birinci bölümünde hem sülâsî mücerredi hem if'âl babı kullanılan, ikinci bölümünde sadece if'âl babı kullanılan, üçüncü bölümünde ise yalnız sülâsî mücerredi kullanılan fiillere yer verilmiştir. Her bölümde mevcut fiiller, ilk harfe göre alfabetik olarak ve mahreç esası ile aksâm-ı seb'aya göre bölümlenerek incelenmiştir. İbnü'l-Kūtıyye'den sonra fiiller konusunda eser yazanlar onun yöntemini takip etmişlerdir. Öğrencilerinden İbnü'l-Haddâd diye tanınan Ebû Osman Saîd b. Muhammed el-Meâfirî el-Kurtubî, eksik fiil kalıplarını eklemek suretiyle el-Efʿâl'i tamamlayan bir eser kaleme almış, İbnü'l-Kattâ' es-Sıkıllî de kitabın fazlalıklarını

ayıklayıp eksiklerini ikmal ederek yeni bir tertiple Tehẕîbü'l-efʿâl adlı eserini yazmıştır (I-III, Haydarâbâd-Dekken 1360-1364/1941-1945; Beyrut 1403). el-Efʿâl üzerinde ilk çalışmayı yapan Ignazio Guidi eseri Il Libro dei verbi di Ibn al Kutiyyah adıyla yayımlamış (Leiden 1894), kitabın tahkikli neşrini ise Ali Fûde gerçekleştirmiştir (Kahire 1952, 1993). 2. Târîḫu iftitâḥi'l-Endelüs (Târîḫu'l-Endelüs [Yâkūt, XVIII, 272], Fî Fetḥi'l-Endelüs, Fî İf-titâḥi'l-Endelüs). Endülüs'ün fethi ve tarihi konusunda Belâzürî'nin (ö. 279/892-93) Fütûḥu'l-büldân'ından sonra en eski kaynak olarak kabul edilir. Eserde, Araplar'ın Endülüs'e girişinden (92/711) başlayarak Emîr Abdullah b. Muhammed b. Abdurrahman döneminin (888-912) sonuna kadar geçen olaylar muhtasar bir şekilde ele alınmıştır. İbnü'l-Kūtıyye'nin bu çalışmasında ilmî ve tarihî usullere riayet etmediği, objektif davranmadığı, daha çok kendi soyu olan Gotlar'la ilgili olaylara ağırlık verdiği, Araplar'a karşı Got krallarını övdüğü görülmektedir. "İbnü'l-Kūtıyye şöyle dedi" ifadesinden hareketle bazı araştırmacılar, eserin bizzat müellif tarafından değil kendisini dinleyen öğrencilerinden biri tarafından yazılmış olabileceğini ileri sürmüşlerdir. Talebelerinden İbnü'l-Faradî'nin Târîḫu'l-ʿulemâʾ adlı eserinde İbnü'l-Kūtıyye'nin böyle bir kitabından söz etmemesi bu görüşü destekler mahiyettedir. Jacques Auguste Cherbonneau, çeşitli kütüphanelerde nüshaları bulunan eserin Hakem b. Hişâm dönemini anlatan bölümünü "Histoire du règne d'Elhakem fils de Hicham" adıyla (JA, I [1853], s. 458-474), daha sonra da aynı dergide kitabın tamamını Fransızca tercümesiyle birlikte (a.g.e., VIII [1856], s. 428-482) yayımlamıştır. Julian Ribera y Tarrago eserin metnini 1868'de, İspanyolca çevirisini 1926'da Madrid'de neşretmiş, O. Houdas, kitabın bu neşrine dayanan metniyle beraber Fransızca tercümesini 1889'da Paris'te yayımlamıştır (Recueil de textes et de traductions, I, 219-280). Mısır'da tarihsiz bir baskısı da yapılan eseri Abdullah Enîs et-Tabbâ (Beyrut 1957), İbrâhim el-Ebyârî (Kahire 1402/1982) ve İsmâil el-Arabî (Cezayir 1989) neşretmiştir. 3. Şerḥu sadri Edebi'l-küttâb. İbn Kuteybe'nin Edebü'l-kâtib adlı eserinin giriş bölümünün şerhidir. Kaynaklarda bu eserin bir muhtasarının bulunduğu ve müellifin talebesi Ebü'l-Velîd Yûnus b. Abdullah b. Mugīs tarafından rivayet edildiği (İbn Ferhûn, II, 262) belirtilmektedir (İbn Hallikân, IV, 368). 4. el-Maḳṣûr ve'l-memdûd. Arap dilindeki maksûr ve memdûd isimler konusunda kapsamlı bir eser olduğu kaydedilmektedir (İbnü'l-Faradî, II, 748; İbn Hallikân, IV, 368).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Kūtıyye, Târîḫu iftitâḥi'l-Endelüs (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Beyrut 1402/1982, neşredenin girişi, s. 30; İbnü'l-Faradî, Târîḫu ʿulemâʾi'l-Endelüs (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Beyrut 1404/1984, II, 747-749; Seâlibî, Yetîmetü'd-dehr, II, 84; Humeydî, Cez̠vetü'l-muḳtebis (nşr. Muhammed Tâvît et-Tancî), Kahire 1953, s. 71; Feth b. Hâkān el-Kaysî, Maṭmaḥu'l-enfüs ve mesraḥu't-teʾennüs fî mülaḥi ehli'l-Endelüs (nşr. Muhammed Ali Şevâbike), Beyrut 1403/1983; Kādî İyâz, Tertîbü'l-medârik, IV, 553; İbn Hayr, Fehrese, s. 344, 355; Dabbî, Buġyetü'l-mültemis, Kahire 1967, s. 112; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, XVIII, 272-277; İbnü'l-Kıftî, İnbâhü'r-ruvât, III, 178; İbn Hallikân, Vefeyât, IV, 368-371; Abdülbâkī b. Abdülmecîd el-Yemânî, İşâretü't-taʿyîn fî terâcimi'n-nüḥât ve'l-luġaviyyîn (nşr. Abdülmecîd Diyâb), Riyad 1406/1986, s. 328-329; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVI, 219; Safedî, el-Vâfî, IV, 242; Yâfiî, Mirʾâtü'l-cenân, II, 389-390; İbn Ferhûn, ed-Dîbâcü'l-müz̠heb, II, 217-218, 262, 748; İbn Hacer, Lisânü'l-Mîzân, Beyrut 1390/1971, V, 324-325; Makkarî, Nefḥu'ṭ-ṭîb, III, 73; E. Fagnan, Relatifs Au Maghreb, Alger 1924, s. 194-255; Serkis, Muʿcem, I, 219-220; Mahlûf, Şeceretü'n-nûr, s. 99; Brockelmann, GAL, I, 156; Suppl., I, 232-233; A. G. Palencia, Târîḫu'l-fikri'l-Endelüsî (trc. Hüseyin Mûnis), Kahire 1955, s. 202-206; Ahmed Emîn, Ẓuhrü'l-İslâm, Kahire 1959, III, 88-89; Albîr Habîb Mutlak, el-Ḥareketü'l-luġaviyye fi'l-Endelüs, Beyrut 1967, s. 165-186; Salâh Hâlis, İşbîliyye fi'l-ḳarni'l-ḫâmisi'l-hicrî, Beyrut 1981, s. 164-165; Abdülvehhâb İbrâhim Ebû Süleyman, Kitâbetü'l-baḥs̠i'l-ʿilmî, Cidde 1403/1983, s. 498-499; Mustafa Şek'a, Menâhicü't-teʾlîf ʿinde'l-ʿulemâʾi'l-ʿArab, Beyrut 1991, s. 616-618; Hüseyin Muhammed Muhammed Şeref, "İbnü'l-Ḳūṭıyye", es - Sicillü'l-ʿilmî li-nedveti'l-Endelüs (haz. Abdullah b. Ali ez-Zeydân v.dğr.), Riyad 1417/1996, IV, 33-45; Muhammed b. Şeneb, "İbnü'l-Ḳūṭıyye", DMİ, I, 265-266; J. Bosch-Vilá, "Ibn al-Ḳūṭiyya", EI² (İng.), III, 847-848; Hasan Yûsufî Eşkûrî, "İbn Ḳūṭıyye", DMBİ, IV, 490-491; Mehmet Özdemir, "Hakem II", DİA, XV, 174.

Fuat Günel

İBNÜ’l-LAHHÂM

(ابن اللحّام)

Ebü’l-Hasen Alâüddîn Alî b. Muhammed b. Alî el-Ba‘lî ed-Dımaşkī (ö. 803/1401)

Hanbelî fakihi.

750 (1349) yılından sonra Ba‘lebek’te doğdu. Babası kasap olduğu için İbnü’l-Lahhâm lakabıyla tanındı. Kâtib Çelebi ve Brockelmann bu lakabı yanlış olarak İbnü’l-Leccâm şeklinde kaydetmişlerdir. İbnü’l-Lahhâm, doğumundan kısa bir süre sonra babasının vefat etmesi üzerine dayısının himayesinde yetişti. Kendisine hat sanatını öğreten dayısının teşvikiyle ilim tahsiline başladı. Ba‘lebek’te Şemseddin İbn Yûnâniyye’den fıkıh okudu. Daha sonra Dımaşk’a giderek Zeynüddin İbn Receb’den fıkıh ve Şehâbeddin ez-Zührî’den fıkıh usulü dersleri aldı. Tahsilini tamamlayınca ders ve fetva vermeye başladı. Kādılkudât Alâeddin Ali b. Zeynüddin el-Müneccâ’nın nâibi oldu. İbn Receb’den sonra Emeviyye Camii’nde vâizlik yaptı. Bir müddet sonra kadı nâibliğini bırakarak kendini ilme verdi ve bu sebeple Dımaşk kadılığı teklifini de kabul etmedi. Takıyyüddin (Burhâneddin) İbn Müflih ile birlikte Şam bölgesinin önde gelen Hanbelî âlimleri arasında yer alan İbnü’l-Lahhâm 803’te (1400) Timur’un Halep’i işgali sırasında Kahire’ye göç etti. Burada Mansûriyye Medresesi’nde ders vermeye başladıysa da kısa bir süre sonra görevinden alındı. Bu arada getirildiği kadılık görevini kabul etmedi. 803 (1401) yılı ramazan (veya kurban) bayramı günü Kahire’de vefat etti.

Eserleri. 1. el-Ḳavâʿid ve’l-fevâʾidü’l-uṣûliyye ve mâ yeteʿallaḳu bihâ mine’l-aḥkâmi’l-ferʿiyye (nşr. Muhammed Hâmid el-Fıkī, Kahire 1375/1956; Beyrut 1403/1983; nşr. Eymen Sâlih Şa‘bân, Kahire 1415/1994; nşr. M. Şâhin, Beyrut 1416/1995). Kavâid ve furûk literatürünün hayli geliştiği bir dönemde telif edilen eserde müellif, usul ve fürûdaki temel görüş ve problemleri maddeleştirdiği altmış altı kaideye yer verip bu kaidelerin fürû-i fıkhın çeşitli dallarına ve meselelerine nasıl yansıdığını

örneklerle açıklar. Zaman zaman da “fâide, tenbîh, hâtime” gibi alt başlıklar altında bu kaidelerle ilgili ayrıntı ve tartışmalardan söz eder. Eserde, Hanbelî mezhebi esas alınıp mezhep içi farklı görüşlerin belirtilmesine özen gösterilmekle birlikte yer yer diğer usulcülerin ve fıkıh mezheplerinin görüşleri de zikredilmiştir. 2. el-Muḫtaṣar fî uṣûli’l-fıḳh. Hanbelî mezhebine dair bir fıkıh usulü kitabıdır. Klasik kitapların sistematiğine uygun olarak telif edilen eser Muhammed Mazhar Bekā tarafından yayımlanmış (Dımaşk 1400/1980) ve Takıyyüddin el-Cerrâî tarafından Şerḥu Uṣûli İbni’l-Laḥḥâm adıyla şerhedilmiştir. 3. el-İḫtiyârâtü’l-fıḳhiyye min fetâvâ şeyḫi’l-İslâm İbn Teymiyye (el-Aḫbârü’l-ʿilmiyye min iḫtiyârâti İbn Teymiyye, nşr. Muhammed Hâmid el-Fıkī, Kahire, ts.; Beyrut, ts. [Dârü’l-ma‘rife]). İbnü’l-Lahhâm’ın kaynaklarda Tecrîdü’l-ʿinâye fî taḥrîri aḥkâmi’n-nihâye li-Muḫtaṣari’l-Bidâye

adlı bir eseri daha zikredilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’l-Lahhâm, el-Muḫtaṣar fî uṣûli’l-fıḳh ʿalâ meẕhebi’l-İmâm Aḥmed b. Ḥanbel (nşr. Muhammed Mazhar Bekā), Dımaşk 1400/1980, neşredenin girişi, s. 9-11; İbn Hacer, İnbâʾü’l-ġumr, IV, 301-303; İbn Nâsırüddin, er-Reddü’l-vâfir (nşr. Züheyr eş-Şâvîş), Beyrut 1400/1980, s. 185; Burhâneddin İbn Müflih, el-Maḳṣadü’l-erşed, Riyad 1410/1990, II, 237; Sehâvî, eḍ-Ḍavʾü’l-lâmiʿ, V, 320-321; Nuaymî, ed-Dâris fî târîḫi’l-medâris (nşr. Ca‘fer el-Hasenî), Kahire 1988, II, 124; Ebü’l-Yümn el-Uleymî, el-Menhecü’l-aḥmed (nşr. Abdülkādir el-Arnaût v.dğr.), Beyrut 1997, V, 190-191; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 111; İbnü’l-İmâd, Şeẕerât, VII, 31; Brockelmann, GAL Suppl., II, 120; Ziriklî, el-Aʿlâm, V, 7; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, VII, 206; a.mlf., “el-Münteḫab min maḫṭûṭâti’l-Medîneti’l-Münevvere el-Mektebetü’l-Maḥmûdiyye”, MMİADm., XLIX/2 (1974), s. 400; Abdullah b. Ali es-Sübey‘î, ed-Dürrü’l-münaḍḍad fî esmâʾi kütübi meẕhebi’l-İmâm Aḥmed (nşr. Câsim b. Süleyman Füheyd ed-Devserî), Beyrut 1410/1990, s. 91; Ömer b. Garâme el-Amrî, el-Müstedrek ʿale’d-

Dürri'l-münaḍḍad fî esmâʾi kütübi mez̲hebi'l-İmâm Aḥmed, Beyrut 1416/1996, I, 186-188.

Kâmil Yaşaroğlu

İBNÜ'l-LEBBÂD el-BAĞDÂDÎ

(bk. ABDÜLLATÎF el-BAĞDÂDÎ).

İBNÜ’l-LEBBÂD el-KAYREVÂNÎ

(ابن اللبّاد القيرواني)

Ebû Bekr Muhammed b. Muhammed b. Vişâh el-Lahmî el-Kayrevânî (ö. 333/944)

Mâlikî fakihi.

250 (864) yılında doğdu. Dedesi Vişâh, Emevîler’in Kuzey Afrika valisi ve Endülüs fatihi Mûsâ b. Nusayr el-Lahmî’nin âzatlılarından Akra‘ın mevlâsı olup dokumacılık yapardı. İbnü’l-Lebbâd, Yahyâ b. Ömer el-Kinânî ve kardeşi Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer, Hamdîs el-Kattân, Himâs b. Mervân, İbnü’l-Haddâd el-Mağribî, Ebû Bekir İbnü’l-Cezzâr el-Endelüsî ve Ebü’t-Tâhir Muhammed b. Münzir ez-Zebîdî gibi âlimlerden fıkıh ve hadis tahsil etti. Bir müddet Kayrevan Mezâlim Mahkemesi Kadısı İbnü’l-Haşşâb’ın kâtipliğini yaptıktan sonra ders vermekle meşgul oldu. Kayrevan Fâtımî Emîri Ubeydullah el-Mehdî tarafından kendisine teklif edilen Sicilya kadılığını yaşlılığını ileri sürerek kabul etmedi. Bir ara İmam Mâlik’in devletin resmî mezhebine aykırı görüşleriyle fetva verdiği, Abbâsîler’e benzemek için siyah giyindiği ve bayramlarda kına yaktığı iddiasıyla Fâtımîler’in Kayrevan kadısı İbn Ebü’l-Minhâl tarafından hapsedildi. Hapisten çıktıktan sonra da resmî mezhebe aykırı fetva vermesi ve ders okutması yasaklandı, buna rağmen öğretim faaliyetini vefatına kadar gizlice sürdürdü. Kendisinden Abdullah b. Ahmed el-İbyânî, İbn Ebû Zeyd el-Kayrevânî, Muhammed b. Hâris el-Huşenî, Ziyâd b. Abdurrahman el-Karevî, Ebü’l-Arab et-Temîmî, Derrâs b. İsmâil el-Fâsî ve Ebû Muhammed İbnü’t-Tebbân gibi âlimler öğrenim gördü. Ebü’l-Arab, Ṭabaḳātü ʿulemâʾi İfrîḳıyye adlı eserinde her ne kadar hocasının biyografisine yer vermemişse de ondan birçok rivayet aktarmıştır. İbnü’l-Lebbâd 330 (941) yılında felç oldu ve 14 Safer 333’te (6 Ekim 944) Kayrevan’da vefat ederek Bâbü Silm denilen yerde defnedildi. Zamanla ziyaretgâh haline gelen kabri günümüzde de bu özelliğini sürdürmektedir.

Hocası İbnü’l-Haddâd el-Mağribî’den sonra Kayrevan’da Mâlikîler’in

üstadı olan İbnü'l-Lebbâd'ın ardından bu önderlik talebesi İbn Ebû Zeyd el-Kayrevânî'ye geçmiştir. Yine hocası gibi Fâtımî Şiî hâkimiyeti altındaki Kayrevan'da Sünnî kelâm ekolünün riyâsetini de üstlenen İbnü'l-Lebbâd Kur'an ilimleri, hadis râvileri, ehl-i Medîne'nin ihtilâf ve icmâ ettiği konuları, nesep ve dil ilimlerini çok iyi bilen, güçlü bir hâfızaya sahip, takvâ ve zühd sahibi bir âlimdi.

Kayrevan'da el-Mektebetü'l-eseriyye'de (nr. 222) İbnü'l-Haddâd el-Mağribî adına kayıtlı bulunan Kitâbü'r-Red ʿale'ş-Şâfiʿî, Abdülmecîd b. Hamde tarafından İbnü'l-Lebbâd'a nisbet edilerek yayımlanmıştır (Tunus 1406/1986). Nâşir, hilâf ilminin ilk örneklerinden olan bu eserin İbnü'l-Lebbâd'a aidiyetini mevcut tek yazmasındaki bazı delillerden hareketle ispatlamaya çalışmıştır. Ancak Eric Chaumont, klasik kaynaklarda İbnü'l-Lebbâd'ın böyle bir eserinin zikredilmediğini belirterek ona nisbetinde şüphe bulunduğunu söyler. Kaynaklarda İbnü'l-Lebbâd'ın ʿİṣmetü'n-nebiyyîn (İṣbâtü'l-ḥücce fî beyâni'l-ʿiṣme), el-Âs̱âr ve'l-fevâʾid, Kitâbü'ṭ-Ṭahâre, Feżâʾilü Mekke ve Feżâʾilü Mâlik b. Enes adlı eserlerinin mevcut olduğu kaydedilmektedir. el-Mektebetü'l-vataniyye el-Cezâiriyye'nin katalogunu hazırlayan Edmond Fagnan'a istinaden Brockelmann'ın miras hukukuna dair bir mesele hakkında, Ziriklî ve Sezgin'in şer'î ölçülerle ilgili olduğunu belirterek İbnü'l-Lebbâd'a nisbet ettikleri Keşfü'r-rivâḳ ʿani'ṣ-ṣurûfi'l-câmiʿa li'l-evâḳ adlı risâle (el-Mektebetü'l-vataniyye el-Cezâiriyye, nr. 1324/1) Hamdûn diye bilinen Ahmed b. Muhammed İbnü'l-Ebbâr el-Fâsî'ye (ö. 1071/1660) ait olup birçok nüshası mevcuttur (Hasan Hüsnî Abdülvehhâb, I, 632).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Lebbâd el-Kayrevânî, er-Red ʿale'ş-Şâfiʿî (nşr. Abdülmecîd b. Hamde), Tunus 1406/1986, neşredenin girişi, s. 10-42; Ebû Bekir el-Mâlikî, Riyâżü'n-nüfûs (nşr. Beşîr el-Bekkûş - Muhammed el-Arûsî el-Matvî), Kahire 1401/1981, II, 283-292; Muhammed b. Hâris el-Huşenî, ʿUlemâʾü İfrîḳıyye (a.mlf., Ḳuḍâtü Ḳurtuba içinde, nşr. İzzet Attâr el-Hüseynî), Kahire 1372, s. 300; Kādî İyâz, Tertîbü'l-medârik, III, 304-311; İbn İzârî,

el-Beyânü’l-muġrib, I, 109; Abdurrahman b. Muhammed ed-Debbâğ, Meʿâlimü’l-îmân (nşr. Muhammed Mâdûr), Tunus 1978, III, 21-27, 81; Safedî, el-Vâfî, I, 130; İbn Ferhûn, ed-Dîbâcü’l-müẕheb, II, 196-197; Mahlûf, Şeceretü’n-nûr, I, 84; Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1278; Brockelmann, GAL Suppl., I, 301; Ziriklî, el-Aʿlâm, VII, 242; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, XI, 309; Sezgin, GAS (Ar.), I/3, s. 163-164; Mahfûz, Terâcimü’l-müʾellifîn, IV, 199-201; Hasan Hüsnî Abdülvehhâb, Kitâbü’l-ʿÖmr fi’l-muṣannefât ve’l-müʾellifîne’t-Tûnisiyyîn (nşr. Muhammed el-Arûsî el-Matvî - Beşîr el-Bekkûş), Beyrut 1990, I, 629-633; Eric Chaumont, “Ḥavle Kitâbi’r-Red ʿale’ş-Şâfiʿî el-mensûb ilâ Muḥammed Ebî Bekir b. Muḥammed b. el-Lebbâd”, Muḥâḍarâtü mülteḳa’l-Ḳayrevân merkez ʿilmî Mâlikî beyne’l-Meşriḳ ve’l-Maġrib ḥattâ nihâyeti’l-ḳarni’l-ḫâmis li’l-hicre, Kayrevan 1995, s. 328-329.

Muhammed Bûzigībe

İBNÜ'l-LEBBÂN

(ابن اللبّان)

Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Abdilmü'min el-İs'ırdî ed-Dımaşkī (ö. 749/1349)

Şâfiî fakihi, muhaddis, müfessir ve sûfî.

29 Şevval 679'da (21 Şubat 1281) Dımaşk'ta doğdu. Aslen Siirtli bir aileden gelmektedir. İlk öğrenimini sûfî ve şeyhülkurrâ olan babasının gözetiminde yaptı. Kur'an okumayı ve kıraat ilmini babasından öğrendi. Arap diline dair ilimleri, Dımaşk'taki Hanbelîler'in reisi olan nahivci Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ebü'l-Feth el-Ba'lî'den okudu. Ebû Bekir Cemâleddin İbn Sücmân eş-Şerîşî, Kemâleddin İbnü'z-Zemelkânî ve Sadreddin İbnü'l-Vekîl gibi âlimlerden fıkıh dersi aldı. Ali b. Muhammed el-Yûnînî, Ebû Hafs İbnü'l-Kavvâs ve İbrâhim b. Abdurrahman el-Fezârî'den hadis dinledi. Daha sonra İskenderiye'ye giderek Şâzelî tarikatı şeyhi Yâkūt el-Arşî'ye intisap etti, ondan tasavvuf terbiyesi aldı ve kızıyla evlendi.

Aynı şehirde Nübeyhiyye Dârülhadis Medresesi'nde Tâceddin Ali b. Ahmed el-Garrâfî'den hadis dinleyen İbnü'l-Lebbân daha sonra Kahire'ye yerleşti. Kahire'de muhtesib ve aynı zamanda Muizziyye Medresesi'nde müderris olan Şâfiî fakihi Necmeddin İbnü'r-Rif'a'dan yakın ilgi gördü, ondan fıkıh dersleri aldı. Abdülmü'min b. Halef ed-Dimyâtî ve Zeynüddin Sıbtu Ziyâde el-Gumârî gibi muhaddislerden hadis dinledi.

Kur'an, hadis, fıkıh, Arap dili alanlarında kendini iyi yetiştiren İbnü'l-Lebbân, Şuaybiyye Köprüsü yakınındaki Efrem Camii'ne hatip oldu (bu cami daha sonra onun adıyla anılmaya başlanmıştır; bk. Makrîzî, el-Ḫıṭaṭ, II, 303). Ayrıca Amr b. Âs Camii yanındaki Sulûhiyye-i Mecdiyye Zâviyesi'nde Şâzelî tarikatı üzere irşad dersleri verdi. Halkın ve ileri gelenlerin ilgisini çeken konuşmalarıyla ün yaptı; fakat vahdet-i vücûda dair konuşmalarından dolayı 736'da (1336) İbnü'l-Kâtib el-Mâlikî'nin şikâyeti

sonucu Mısır Başkadısı Hatîb el-Kazvînî tarafından yargılandı. Hatta Mâlikî Kadısı Îsâ b. Mes‘ûd ez-Zevâvî kendisini tekfir etti. Sâlihiyye Medresesi'nde büyük bir kalabalık huzurunda yapılan yargılamada kadı İbn Fazlullah el-Ömerî, Dımaşk nâibi Seyfeddin Tenkiz'in devâdârı Nâsırüddin Muhammed b. Gündük ve diğer taraftarlarının sultan nezdindeki aracılığıyla idama mahkûm edilmekten kurtulduysa da konuşmaları bir müddet yasaklandı. Zamanın edip ve tarihçilerinden Ca‘fer b. Sa‘leb el-Üdfüvî'nin bu olayla ilgili bir makāme yazdığı bilinmektedir.

İbnü'l-Lebbân bu olaydan sonra Eşrefiyye Dârülhadisi'nde kıraat şeyhliği yaptı ve Hüsâmiyye Medresesi'yle ("Haşşâbiyye" olmamalı, bk. Makrîzî, el-Ḫıṭaṭ, II, 386; Dâvûdî, II, 77) 744'ten (1343) itibaren Karâfe'deki İmam Şâfiî Medresesi'nde ders verdi. Kendisinden Necmeddin Mahmûd b. Ahmed b. Rüstem el-Horasânî, Şerefeddin Muhammed b. Şerefşah, Muhammed b. Muhammed b. Meymûn el-Belevî el-Gırnâtî, Şerefeddin Mûsâ b. Nâsır b. Halîfe en-Nâsırî el-Bâûnî ve Şemseddin Muhammed b. Mekkî el-Âmülî el-Cezzînî (Şîa âlimlerinden Şehîd-i Evvel) gibi şahsiyetler kırâat-i seb‘a okudu. Aralarında Zeynüddin el-Irâkī, Takıyyüddin Muhammed İbnü'l-Bibâî, İbn Ümmü Kāsım ve Şehâbeddin Ahmed b. Aybek ed-Dimyâtî'nin bulunduğu âlimler de hadis ve Şâfiî fıkhı konularında istifade ettiler. 19 Receb 748'de (25 Ekim 1347) Kahire'nin en büyük mescidi olarak ibadete açılan Aksungur Camii hatipliğine getirilen İbnü'l-Lebbân bu görevde iken 25 Şevval 749 (16 Ocak 1349) tarihinde vebadan öldü.

Hayatı boyunca ilim öğrenmek, talebe yetiştirmek, fetva vermek ve halkı irşad etmekle uğraşmış sûfî bir âlim olan İbnü'l-Lebbân, kendisine yapılan isnadların aksine tasavvuf erbabının bid‘at ve aşırılıklarına karşı koymuş, şeriatta aslı olmayan uygulamaları eleştirmiştir. Eserleri arasında görülen bir fetvası ile kazâ ve meşîet konusundaki el-Ḳaṣîdetü't-tâʾiyye'si bunun açık delilidir. Sübkî, İbnü'l-Lebbân'a isnat edilen suçlamaların asılsız olduğunu söylemiş (Ṭabaḳāt, IX, 94), Harem-i şerif'te kendisini gören Sadreddin Muhammed b. Abdurrahman el-Osmânî de (Kādî Safed) onun şefkati, samimiyeti ve hakkı savunmadaki ciddiyetinden söz etmiştir.

Eserleri. 1. Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm. Dâvûdî'nin bildirdiğine göre müellif, Kur'an'ın başından Bakara sûresinin sonuna kadar olan bu eserini

tamamlayamamıştır. İki cilt halindeki tefsirin Kahire’de Dârü’l-kütübi’l-kavmiyye’de bulunan (nr. 9) baş tarafı eksik I. cildi Bakara sûresinin 15-196. âyetlerinin tefsirini ihtiva etmektedir (Fihristü’l-kütübi’l-ʿArabiyyeti’l-maḥfûẓa, I, 141). İstanbul’da Süleymaniye Kütüphanesi’nde kayıtlı bir nüsha (Süleymaniye, nr. 188) İbnü’l-Lebbân’a nisbet edilmişse de XI. (XVII.) yüzyıla ait olan ve Kur’ân-ı Kerîm’de yer alan kelimelerin anlamlarını açıklamak üzere kaleme alınan bu eser “müfredâtü’l-Kur’ân” diye adlandırılabilecek bir çalışma olup nüshanın alt kenarına yazılmış “Tefsîru İbn Lebbân” kaydı ile kütüphane defterindeki tanıtım (Defteri Kütübhâne-i Süleymâniyye, s. 16), eserin İbnü’l-Lebbân’a aidiyeti konusunda yeterli delil sayılmamalıdır. 2. İzâletü’ş-şübühât ʿani’l-âyât ve’l-eḥâdîs̱i’l-müteşâbihât (Müteşâbihü’l-Ḳurʾân ve’l-ḥadîs̱, Müteşâbihü’l-Ḳurʾân, Reddü [Meʿâni’l-]âyâti’l-müteşâbihât ilâ [meʿâni’l-] âyâti’l-muḥkemât, Reddü’l-müteşâbih ile’l-muḥkem). Türkiye kütüphanelerinde on civarında yazma nüshası bulunan eser, Hâfız Vehbe’nin niteliksiz bir nüshaya istinaden yaptığı ilk baskısından sonra (Beyrut, ts.) Abdurrahman Hasan Mahmûd tarafından diğer bir nüshaya dayanarak ve sübjektif sebeplerle Muhyiddin İbnü’l-Arabî’ye nisbeti tercih edilerek notlar ilâvesiyle yeniden yayımlanmıştır (Kahire 1415/1994). İbnü’l-Lebbân’ın tasavvufun etkisinde kaldığını gösteren bu eserinden istifade etmiş olan İbn Arrâk ed-Dımaşkī (ö. 933/1526), Cevheretü’l-ġavvâṣ isimli eserinin girişinde bu kitabın İbnü’l-Cevzî’nin aynı konudaki Defʿu şübheti’t-teşbîh adlı eserinden daha güzel olduğunu belirtmiştir (Ahlwardt, I, 161). 3. Cevâbü suʾâlin ʿammâ yefʿalühü’l-mutaṣavvife min aḫẕi’l-ʿahdi ve’l-intisâb ve ilbâsi’l-ḫırḳa. Şeyhin müridlerinden ahid ve inâbe alıp hırka giydirmesi ve müridlerin de ona iktidâya mecbur olmasının dinen câiz olup olmadığının tartışıldığı risâlenin bir nüshası Köprülü Kütüphanesi’nde bulunmaktadır (I. Ks., nr. 1601/3, vr. 63b-64b). İbnü’l-Lebbân bu risâlesinde yaratılmışlardan birine ahid verilemeyeceği, şeyhin ancak zikir telkin edebileceği ve bu ilişkinin bir iman bağı ve irfan sırrı olduğu görüşünü delillerle ortaya koymuştur. 4. el-Ḳaṣîdetü’t-tâʾiyye fi’l-każâʾ ve’l-meşîʾe. Metni Sübkî tarafından nakledilen yirmi sekiz beyitlik bu kaside, İbnü’l-Bakakī isminde bir Mu‘tezilî’nin kazâ ve irâde-i ilâhiyye konusunda zimmîlerin ağzından yazdığı bir kasideye devrin Sünnî âlimlerince verilen cevaplardan biridir. 5. Tertîbü’l-Üm. İmam Şâfiî’nin el-Üm adlı eserinin kısaltılarak Nevevî’nin Ravżatü’ṭ-ṭâlibîn’inin konu ve meselelerine göre düzene konulmuş

bir şekli olup temize çekilemediği için tanınmadığı anlaşılmaktadır. Eserin Terbiyetü'l-Üm adıyla zikredilmesi (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 395) baskı hatası olmalıdır. 6. Muḫtaṣarü'r-Ravża. Nevevî'nin Ravżatü'ṭ-ṭâlibîn adlı eserinin muhtasarıdır. 7. Muḫtaṣaru ʿUlûmi'l-ḥadîs̱ (Kitâb fî ʿulûmi'l-ḥadîs̱). İbn Hacer el-Askalânî'nin verdiği bilgiye göre İbnü's-Salâh'ın hadis ilimleri ve ıstılahlarına dair kitabının bir özetidir (ed-Dürerü'l-kâmine, III, 331). 8. Şerḥu'l-Elfiyye fi'n-naḥv. İbn Mâlik'in el-Elfiyye'sinin şerhidir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 153). 9. Dîvânü'l-ḫuṭab. Dâvûdî'nin zikrettiği eser İbnü'l-Lebbân'ın konuşmalarının toplandığı bir mecmua olmalıdır.

Dâvûdî, İbnü'l-Lebbân'ın Kitâb fi'n-naḥv adlı bir eserinden söz etmiş ve bunun İbn Mâlik'in et-Teshîl'i ile Müberred'in el-Muḳarrib'inden daha geniş olduğunu, ayrıca kendisi tarafından sonradan şerhedilmiş bir elfiyyesinin bulunduğunu belirtmişse de bunların Şerḥu'l-Elfiyye fi'n-naḥv'den ayrı eserler olmadığı sanılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Fazlullah el-Ömerî, Mesâlik, VIII, 276-277; Mûsâ b. Muhammed el-Yûsufî, Nüzhetü'n-nâẓır fî sîreti'l-Meliki'n-Nâṣır (nşr. Ahmed Hutayt), Beyrut 1406/1986, s. 338-340; Safedî, el-Vâfî, II, 168; Yâfiî, Mirʾâtü'l-cenân, IV, 333; Sübkî, Ṭabaḳāt, IX, 94-96; X, 352-359; İsnevî, Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyye, II, 370; İbn Râfi', el-Vefeyât (nşr. Sâlih Mehdî Abbas - Beşşâr Avvâd Ma'rûf), Beyrut 1402/1982, II, 103-104; İbnü'l-Mülakkın, Ṭabaḳātü'l-evliyâʾ (nşr. Nûreddin Şerîbe), Kahire 1393/1973, s. 569; İbnü'l-Cezerî, Ġāyetü'n-Nihâye, II, 255, 265; Makrîzî, es-Sülûk, II/3, s. 796; a.mlf., el-Ḫıṭaṭ, II, 303, 309, 386; İbn Kādî Şühbe, et-Târîḫ (nşr. Adnân Dervîş), Dımaşk 1994, I, 40, 151, 261, 413, 455, 515, 532; II, 629-630, 649; İbn Hacer, ed-Dürerü'l-kâmine, III, 330-331; Süyûtî, Ḥüsnü'l-muḥâḍara, I, 428; Dâvûdî, Ṭabaḳātü'l-müfessirîn, II, 76-79; Şa'rânî, eṭ-Ṭabaḳāt, II, 19; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 72, 153, 395, 837-838; II, 1397, 1584; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, VI, 163-164; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 155; Fihristü'l-kütübi'l - ʿArabiyyeti'l - maḥfûẓa bi'l - Kütübḫâneti'l - Ḫidîviyye, Kahire 1308, I, 141; VII, 137; Defteri Kütübhâne-i Süleymâniyye, İstanbul 1310, s. 16;

Ahlwardt, Verzeichnis, I, 161-162, 282-283; Serkîs, Muʿcem, I, 229-230; Brockelmann, GAL, II, 135; Suppl., II, 137; Fuâd Seyyid, Fihrisü'l-maḫṭûṭât bi-Dâri'l - kütübi'l - Mıṣriyye, Kahire 1375/1956, I, 37; III, 4; Ziriklî, el-Aʿlâm, VI, 223; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, VIII, 286; R. Mach, Catalogue of Arabic Manuscripts Garrett Collection Princeton University Library, Princeton-New Jersey 1977, s. 16, nr. 160; Âdil Nüveyhiz, Muʿcemü muṣannefâti'l - Ḳurʾâni'l - Kerîm, Riyad 1403/1983, I, 31; II, 109; IV, 200; Ramazan Şeşen v.dğr., Fihrisü maḫṭûṭâti Mektebeti Köprülü, İstanbul 1406/1986, II, 309; Fuâd Sâlih es-Seyyid, Muʿcemü'l-elḳāb ve'l-esmâʾi'l-müsteʿâre, Beyrut 1990, s. 276.

Cemil Akpınar

İBNÜ'l-LEBBÂNE

(ابن اللبّانة)

Ebû Bekr Muhammed b. Îsâ b. Muhammed el-Lahmî ed-Dânî (ö. 507/1113)

Edip ve şair.

Endülüs'ün Dâniye (Denia) şehrinde doğdu. Annesinin süt satarak hayatını kazanmasından dolayı İbnü'l-Lebbâne diye tanındı. Kaynaklarda babası, tahsili ve hocaları hakkında bilgi yoktur; sadece kendisi gibi edebiyata meraklı, ancak daha çok ticaretle uğraşan Abdülazîz adlı bir kardeşi olduğundan söz edilmektedir.

Klasik şiir mülûkü't-tavâif döneminde siyasî çöküşün aksine hiciv, methiye, tefâhür, zühd, sabır, hüzün, tabiat, içki, kadın gibi temalar etrafında önemli bir gelişme gösterdi. Şairlerin değeri arttı ve şairler vezirlerle denk tutulur oldular. Şiirlerinde bu temaları işleyen dönemin en meşhur şairlerinden biri de İbnü'l-Lebbâne'dir. Benî Sumâdıh hânedanından Mu'tasım et-Tücîbî (Ebû Yahyâ Muhammed b. Ma'n) döneminde (1052-1091) Meriye (Almeria) Endülüs'ün en önemli kültür merkezi haline gelmiş, Benî Sumâdıh sarayı edip ve şairlerin sığınağı olmuştu. İbnü'l-Lebbâne de Mu'tasım-Billâh'ı övmek için Dâniye'den Meriye'ye geçti (460/1068). Ancak hükümdarla yakınlığı çok uzun sürmedi. Mu'tasım'ın şair İbnü'l-Haddâd el-Vâdîâşî'yi Dîvân-ı İnşâ reisi tayin etmesi üzerine Meriye'den ayrılıp Batalyevs'e (Badajoz) gitti. Batalyevs Emîri Ebû Hafs Ömer el-Mütevekkil'e methiyeler sundu. Ancak bu defa da Mütevekkil'den beklediği ilgiyi göremeyince Abbâdîler'den İbn Abbâd el-Mu'temid-Alellah'ın Kurtuba'yı (Cordoba) fethini tebrik için Kurtuba'ya geçti. Burada bir süre kaldıktan sonra Mu'temid'in İşbîliye'de (Sevilla) bulunan sarayına girmeyi başardı. Mu'temid ve oğullarının güvenini kazanarak saray şairi oldu ve uzun süre sıkıntılardan uzak bir hayat yaşadı.

484'te (1091) İşbîliye'yi işgal eden Murâbıtlar, İbn Abbâd el-Mu'temid'i esir alıp önce Tanca'da, ardından Miknâs ve birkaç ay sonra da Merakeş

yakınlarında bulunan Ağmat'ta hapsettiler. İbnü'l-Lebbâne zaman zaman onu ziyaret ederek gönlünü aldı ve hakkında methiyeler yazdı. 489 yılı Şâban ayı sonlarında (Ağustos 1096) Mayurka (Majorka) Emîri Nâsırüddevle Mübeşşir b. Süleyman'ı övmek için Mayurka adasına geçti. Ancak sultandan beklediği ilgiyi göremeyince adayı terkederek Mağrib Berberî hânedanından Hammâdîler'e sığınmak amacıyla Bicâye'ye (Bougie) döndü. Bicâye'de oldukça sıkıntılı günler geçiren İbnü'l-Lebbâne buradan önce Tilimsân'a, oradan da tekrar Mayurka'ya geçti ve bu şehirde vefat etti. Ünlü tarihçi Feth b. Hâkān el-Kaysî, İbnü'l-Lebbâne'nin öğrencilerindendir.

İbnü'l-Lebbâne'nin kendi düşünceleri doğrultusunda hareket eden bir karaktere sahip olduğu, zaman zaman tutarsız davranışlar sergilediği, sık sık işret meclislerine katıldığı ve bunun edebî ağırlığına zarar verdiği kaydedilmektedir. Bu yüzden idarecilerle arasında anlaşmazlıklar çıkmış ve bulunduğu yerleri terketmek zorunda kalmıştır (İbn Bessâm eş-Şenterînî, II, 692). İbn Bessâm'ın, "Biraz daha yaşasaydı zamanın en büyük şairi olurdu" (a.g.e., II, 666-667) yargısının birçok eleştirmence de benimsenmesi, onun döneminde en önemli edip ve şairler arasında yer aldığını göstermektedir. Kaside, müveşşah ve mukattaât tarzında şiirler yazan şairin lafızdan çok mânaya önem vermesi, kelime seçimindeki titizliği onu seçkin bir şair ve edip yapan niteliklerdir. Bu açıdan Câhiliye dönemi şairlerinden Semev'el'e benzetilmiştir. İbnü'l-Lebbâne'nin en meşhur methiye ve mersiyeleri Benî Abbâd hânedanı hakkında yazdıklarıdır (meselâ bk. Makkarî, IV, 256-260). Ayrıca "İşbîliye Mersiyesi" de önemli manzumeleri arasında sayılır. Eserlerinin günümüze ulaşmaması, hayatı ve edebî kişiliği hakkında daha ayrıntılı inceleme yapılmasına imkân vermemektedir.

Muhammed Mecîd es-Saîd, İbnü'l-Lebbâne'nin çeşitli kaynaklarda yer alan şiirlerini derleyerek Şiʿru İbni'l-Lebbâne ed-Dânî adıyla yayımlamıştır (Basra, ts.). Şairin şiirlerinin bir başka derlemesi ve neşri de Hamdâne Hacâcî tarafından gerçekleştirilmiştir (Cezayir 1998). Bu derleme, daha sonra Arapça metni ve Fransızca tercümesiyle birlikte Ibn al-Labbâna, Le poète d'al-Muʿtamid prince de Séville ou le symbole de l'amitié adıyla neşredilmiştir (Paris 1999). Birçok eser yazdığı kaydedilen İbnü'l-Lebbâne'nin kaynaklarda adı geçen eserleri şunlardır: el-İʿtimâd fî aḫbâri Benî ʿAbbâd, Saḳīṭu'd-dürer ve laḳīṭu'z-zeher fî şiʿri Benî ʿAbbâd (İbnü'l-

Ebbâr, I, 145), Naẓmü’s-sülûk fî vaʿẓi’l-mülûk ve menâḳılü’l-fitne. Habîb ed-Dehmânî, İbnü’l-Lebbâne ed-Dânî: Ḥayâtühû ve âs̱âruh adıyla bir çalışma yapmıştır (1987, Câmiatü Zeytûne külliyyetü’l-âdâb).

BİBLİYOGRAFYA

Feth b. Hâkān el-Kaysî, Ḳalâʾidü’l-ʿiḳyân (nşr. Hüseyin Yûsuf Haryûş), Zerkā 1409/1989, III, 776-790; İbn Bessâm eş-Şenterînî, eẕ-Ẕaḫîre, II, 666-702; Dabbî, Buġyetü’l-mültemis (Ebyârî), I, 143-144; İbn Dihye el-Kelbî, el-Muṭrib (nşr. İbrâhim el-Ebyârî v.dğr.), Kahire 1954, s. 15, 20-21; İbnü’l-Ebbâr, et-Tekmile, Sidney 1986, I, 145; İbn Hallikân, Vefeyât, V, 32-35, 39; İbn Saîd el-Mağribî, el-Muġrib, II, 409-414; Zehebî, el-ʿİber, IV, 15; a.mlf., Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XIX, 373-374; Kütübî, Fevâtü’l-Vefeyât, II, 514-517; Safedî, el-Vâfî, IV, 297-300; Yâfiî, Mirʾâtü’l-cenân, III, 197; Makkarî, Nefḥu’ṭ-ṭîb, IV, 94, 215, 222, 241, 242, 246, 256-260; Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 994, 1964; Ömer Ferruh, Târîḫu’l-edeb, V, 80-88; D. Wasserstein, The Rise and Fall of the Party-Kings, Princeton 1985, s. 83-85, 87, 89, 95; F. de la Granja, “Ibn al-Labbāna”, EI² (İng.), III, 853.

Hüseyin Yazıcı

İBNÜ'l-LEBBÛDÎ

(ابن اللبّودي)

Ebû Zekeriyyâ Necmüddîn Yahyâ b. Muhammed b. Abdân b. Abdilvâhid el-Halebî ed-Dımaşkī et-Tabîb (ö. 670/1271 [?])

Çok yönlü âlim, şair ve devlet adamı.

607'de (1210-11) Halep'te doğdu. Küçük yaşta ailesiyle birlikte Dımaşk'a yerleşti. Burada İbn Ebû Usaybia'nın hocası hekim Mühezzebüddin ed-Dahvâr'dan tıp tahsil etti. Ardından felsefe, matematik ve astronomi gibi aklî ilimler alanında üstün başarı göstererek kendi bölgesinde üne kavuştu. Ayrıca yazdığı şiirlerle dikkat çekiyor, hatta şiirde Lebîd b. Rebîa ile, nesirde Abdülhamîd el-Kâtib'le ve belâgatta Sehbân'la aynı düzeyde sayılıyordu (İbn Ebû Usaybia, s. 663). Bu meziyetleri sebebiyle Humus Hükümdarı el-Melikü'l-Mansûr İbrâhim onu hizmetine aldı ve tabipliğinin yanında siyaset ve idarecilikteki yeteneğinden dolayı vezirliğe tayin etti. İbnü'l-Lebbûdî, 643'te (1245-46) el-Melikü'l-Mansûr'un ölümü üzerine Mısır'a el-Melikü's-Sâlih Necmeddin Eyyûb'un yanına gitti ve bu emîrden büyük saygı görerek kısa bir müddet sonra ayda 3000 dirhem maaşla İskenderiye'de divan başkanlığına getirildi. Mısır'da iken 661 (1263) ve 664 (1266) yıllarında Filistin ve Dımaşk'a gidip geldiği, hayatının son dört yılını Dımaşk'ta divan başkanı olarak geçirdiği bilinmektedir (a.g.e., s. 664-666). Genelde kabul edilen ölüm tarihi 670'tir (1271); İbn Kesîr'in yazdığına göre Dımaşk'ta Hammâmülfelek civarında kendi vakfı olan Lebbûdiyye Medresesi'ne gömülmüştür (el-Bidâye, XIII, 262).

Eserleri. İbnü'l-Lebbûdî'nin yaşadığı XIII. yüzyıl, İslâm toplumunda ilim ve felsefe hareketlerinin genel olarak durakladığı dönemdir; o yıllarda bu alanlarda yapılan çalışmaların öncekilerin tekrarı mahiyetinde olduğu, büyük ölçüde orijinaliteden yoksun bulunduğu kabul edilir. Nitekim İbnü'l-Lebbûdî'ye ait yirmi iki eserin listesini veren İbn Ebû Usaybia bu eserlerin sekizinin önceki hekim, filozof ve matematikçilerin kitaplarının ihtisarından ibaret olduğunu söyler (ʿUyûnü'l-enbâʾ, s. 668). Bunlardan İbn Sînâ'nın el-

İşârât ve’t-tenbîhât’ına yazdığı muhtasar (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2420), Fahreddin er-Râzî’nin Kitâbü’l-Meʿâlim’ine yazdığı şerh (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2321), ayrıca Muḫtaṣarü’l-Külliyât mine’l-Ḳānûn li’bn Sînâ (Bibliothèque Nationale, nr. 2918, müellif hattı) ve Tedḳīḳu’l-mebâhiṡi’ṭ-ṭıbbiyye fî taḥḳīḳi’l-mesâʾili’l-ḫilâfiyye ʿalâ ṭarîḳi mesâʾili ḫilâfi’l-fuḳahâʾ (Escurial Library, nr. 892) günümüze ulaşmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Ebû Usaybia, ʿUyûnü’l-enbâʾ, s. 663-668; İbn Kesîr, el-Bidâye, XIII, 262; Nuaymî, ed-Dâris fî târîḫi’l-medâris (nşr. Caʻfer el-Hasenî), Kahire 1988, II, 135-136; L. Leclerc, Histoire de la médicine arabe, Paris 1876 → Rabat 1980, I, 414; II, 160; De Slane, Catalogue des manuscrits arabes de la Bibliothèque Nationale, Paris 1883-95, s. 522; Suter, Die Mathematiker, s. 146; H. Derenbourg, Les manuscrits arabes de l’Escurial, Paris 1941, II, 108; Hediyyetü’l-ʿârifîn, II, 524; Brockelmann, GAL, I, 598, 651; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, XIV, 211; Kadrî Hâfız Tûkān, Türâs̱ü’l - ʿArabi’l - ʿilmî fi’r - riyâżiyyât ve’l-felek, Nablus 1963, s. 354; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), VIII, 165; “İbn Lebbûdî”, DMBİ, IV, 537-538.

Cevat İzgi

İBNÜ'l-MÂCİŞÛN

(ابن الماجشون)

Ebû Mervân Abdülmelik b. Abdilazîz b. Abdillâh b. Ebî Seleme el-Kureşî et-Teymî elMedenî (ö. 212/827)

İmam Mâlik'in önde gelen talebelerinden.

Büyük dedesi Ebû Seleme Meymûn (Dînâr), Kureyş'in Benî Teym kolundan Münkediroğulları'nın mevlâsı idi. Dedesi Abdullah ve kardeşi Ya'kūb b. Ebû Seleme, Abdullah b. Ömer ve diğer sahâbîlerden rivayette bulunmuş, bunlardan ve ailenin diğer bazı fertlerinden Ahmed b. Hanbel, Buhârî ve Müslim hadis tahrîc etmiştir. Babası Abdülazîz el-Mâcişûn devrin tanınmış âlimlerinden biri olup Medine'den sonra Bağdat'a yerleşmişti. Mâcişûn lakabının Ebû Seleme'ye ait olduğu da kaydedilmektedir. Nitekim Abdülmelik gibi babası Abdülazîz de bazan İbnü'l-Mâcişûn diye anılmaktadır. İsfahan asıllı olan aile fertleri Medine'ye yerleştiğinde birbirleriyle karşılaşınca, "şüûn şüûn" (şûnî şûnî = nasılsınız ?) dedikleri için halk kendilerine Mâcişûn lakabını takmıştır. Diğer bir rivayete göre ise bu lakabın verildiği kişi yanaklarındaki al renkten dolayı "Mâhigûn" (aya benzeyen) diye anıldığından Medineliler buna Mâcişûn demişlerdir. Ayrıca Horasan'da Mâciş (Mâcişûn) adlı bir yere nisbetle böyle anıldıkları da söylenmiştir.

İbnü'l-Mâcişûn babasından ve İmam Mâlik, İbn Ebû Hâzim, Muhammed b. Dînâr, İbn Kinâne ve Mugīre b. Abdurrahman'dan fıkıh tahsil etti. Yine babasından ve Mâlik'ten başka dayısı Yûsuf b. Ya'kūb el-Mâcişûn ile Abdurrahman b. Ebü'z-Zinâd, Müslim b. Hâlid ez-Zencî ve İbrâhim b. Sa'd gibi âlimlerden hadis dinledi. Kendisinden Ebû Hafs el-Fellâs, Zübeyr b. Bekkâr, Ebû Abdullah İbn Abdülhakem, Sa'd b. Abdullah b. Abdülhakem rivayette bulundu; Ebû Dâvûd, Nesâî ve İbn Mâce de hadis tahrîc etti. Özellikle fıkıh alanında derinleşen ve Mâlikî mezhebinde Medine ekolünün önde gelen temsilcilerinden biri olan İbnü'l-Mâcişûn'dan Ahmed b. Muazzel, İbn Habîb es-Sülemî, İbnü'l-Mevvâz ve Sahnûn gibi âlimler fıkıh

tahsil ettiler. Mâlikî literatürünün oluşmasında önemli katkıları olan Sahnûn'un, "İbnü'l-Mâcişûn'a gidip şu kitapları arzetmeyi, onayladıklarını alıp reddettiklerini de terketmeyi düşündüm" dediği nakledilir (Kādî İyâz, I, 361; İbn Ferhûn, s. 153). İbn Habîb de onu anlayış kabiliyeti bakımından İmam Mâlik'in birçok talebesinden üstün tutardı. İleri yaşlarda gözlerini kaybeden ve Halife Me'mûn'un kadılık teklifini kabul etmeyen İbnü'l-Mâcişûn 212 (827) yılında altmış yaşlarında iken Medine'de vefat etti. Ölüm tarihi bazı kaynaklarda 213 ve 214 olarak da geçmektedir.

İbnü'l-Mâcişûn'un güvenilir olduğu belirtilmekle birlikte genel olarak rivayet konusundaki hatalarına işaret edilmekte, bazı hadis münekkitleri tarafından zayıf sayılmaktadır. Zehebî, Ebû Dâvûd'un İbn Mâcişûn'un hadisten anlamadığı yönündeki ifadesinin (İbn Hallikân, III, 167; Mizzî, XVIII, 360), "Sika olmakla birlikte hadis konusunda mütehassıs değildir" şeklinde

anlaşılması gerektiğini belirtir (Aʿlâmü'n-nübelâʾ, X, 360). İbn Mâcişûn'un çok iyi rüya tabiri yaptığı, sünnete uyma titizliği yanında mûsikiye aşırı derecede düşkün olduğu ve muhtemelen bu sebepten dolayı sahîhlerde kendisinden hadis tahrîc edilmediği kaydedilmektedir (Kādî İyâz, I, 365).

Kur'an'ın mahlûk olmadığını savunan İbnü'l-Mâcişûn'un bu konuda, ayrıca iman ve kader hususunda risâleler yazdığı, rivayetlerini ve fıkhî görüşlerini topladığı birer kitabı bulunduğu kaynaklarda belirtilmekte, görüşlerinin çok yaygın olduğu Kayrevan muhitinde fıkha dair eserinin ilk defa Sahnûn'un talebesi Hammâd b. Yahyâ es-Sicilmâsî ve ayrıca Abdullah b. Muhammed el-Utemî et-Tûnisî tarafından rivayet edildiği söylenmektedir. Abdullah b. Abdülhakem, İbn Habîb es-Sülemî, Muhammed b. Ahmed el-Utbî, İbn Sahnûn gibi Mâlikî fıkhını ilk derleyen âlimlerle onlardan sonra gelen İbn Ebû Zeyd el-Kayrevânî ve İbnü'l-Cellâb gibi şahsiyetler eserlerinde İbnü'l-Mâcişûn'un rivayetlerini zikretmiş, bilhassa İbn Habîb'in Medine ulemâsına ait fikir ayrılıklarına geniş yer veren el-Vâżıḥa adlı eserinde İmam Mâlik'in görüşleri yanında İbnü'l-Mâcişûn'un görüşlerine de önem atfedilmiştir. İbn Rüşd el-Cedd'in Mâlikî literatürünün en hacimli eserlerinden olan el-Beyân ve't-taḥṣîl'i ile Venşerîsî'nin el-Miʿyârü'l-muʿrib'inde de İbnü'l-Mâcişûn'a sıkça atıfta bulunulmuştur (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, V, 442; Buhârî, et-Târîḫu'ṣ-ṣaġīr, Beyrut 1406/1986, I, 259; II, 329; a.mlf., et-Târîḫu'l-kebîr, Beyrut 1407/1986, V, 424; Fesevî, el-Maʿrife ve't-târîḫ, I, 363; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve't-taʿdîl, V, 358; İbn Hibbân, es̱-S̱iḳāt, VIII, 389; İbn Abdülber, el-İntiḳāʾ, Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye), s. 57-58; Şîrâzî, Ṭabaḳātü'l-fuḳahâʾ, s. 148, 153, 154, 162, 164; Kādî İyâz, Tertîbü'l-medârik, I, 360-365; İbn Hallikân, Vefeyât, III, 166-167; Mizzî, Tehẕîbü'l-Kemâl, XVIII, 358-362; Zehebî, el-Kâşif (Lecne), II, 186; a.mlf., Mîzânü'l-iʿtidâl (nşr. Ali M. Muavvaz v.dğr.), Beyrut 1416/1995, IV, 403-404; a.mlf., Aʿlâmü'n-nübelâʾ, X, 359-360; Safedî, Nektü'l-himyân (nşr. Ahmed Zekî Bek), Kahire 1329/1911, I, 197; İbn Ferhûn, ed-Dîbâcü'l-müẕheb, Kahire 1351, s. 153-154; İbn Hacer, Lisânü'l-Mîzân, VII, 292; a.mlf., Tehẕîbü't-Tehẕîb, XII, 276; Venşerîsî, el-Miʿyârü'l-muʿrib, Beyrut 1403/1983, XIII, 355-356 (İndeks); Mahlûf, Şeceretü'n-nûr, I, 56; M. Muranyi, Dirâsât fî meṣâdiri'l-fıḳhi'l-Mâlikî (trc. Ömer Sâbir Abdülcelîl v.dğr.), Beyrut 1409/1988, s. 29, 54, 59-60, 63, 127, 157, 165, 181-185; Abdülfettâh Muhammed el-Hulv, Fehârisü'l-Beyân ve't-taḥṣîl, Beyrut 1411/1991, I, 274-276.

H. Mehmet Günay

İBNÜ’l-MÂRİSTÂNİYYE

(ابن المارستانيّة)

Ebû Bekr Fahrüddîn Ubeydullāh b. Alî b. Nasr el-Bağdâdî et-Teymî (ö. 599/1203)

Hanbelî fakihi.

541 (1146) yılında muhtemelen Bağdat’ta doğdu. Anne ve babası Bağdat’ta bir hastahanede (mâristân) hastalara baktıkları için İbnü’l-Mâristâniyye diye tanındı. Ebü’l-Muzaffer İbnü’ş-Şiblî, Ebü’l-Muzaffer İbn Hübeyre, Ebü’l-Muzaffer İbnü’l-Battî, Yahyâ b. Sâbit b. Bündâr, Şühde el-Kâtibe, Ebü’l-Hasan Abdülhak b. Abdülhâlik ve Ebü’l-Feth İbn Şâtîl’den hadis okudu. Erbil, Musul ve diğer bazı şehirlere giderek öğrenimini sürdürdü. Dinî ilimler yanında özellikle çocukluğundan beri ilgi duyduğu tıp, fizik, astronomi, felsefe ve mantık gibi ilimleri de okudu.

İbnü’l-Mâristâniyye, aynı zamanda bir Hanbelî âlimi olan Vezir İbn Yûnus ile kurduğu dostluk sayesinde adı geçen vezirin aralıklı olarak görevli bulunduğu 583-590 (1187-1194) yılları arasında Bağdat’ın nüfuzlu kişileri arasında yer aldı ve bu arada Bîmâristân-ı Adudî vakıflarına nâzır tayin edildi. Bağdat’ta “dârülilim” adında bir ev inşa ederek buraya taşıdığı kitaplarını ilim adamlarının hizmetine vakfetti. Ancak İbn Yûnus’un 590 (1194) yılında azledilip yerine Şiî İbnü’l-Kassâb’ın vezir tayin edilmesinden sonra sorguya çekilerek kütüphanesine el konuldu ve hastahanede bir süre gözetim altında tutuldu. Serbest kaldıktan sonra anne ve babasından tevarüs ettiği tecrübeler ışığında tıp ilmiyle bilfiil meşgul olmaya ve hastaları tedavi etmeye başladı, bu sayede yeniden şöhrete kavuştu. 599 yılı Safer ayında (Kasım 1202) Tiflis Emîri Ebû Bekir b. İldeniz’e elçi olarak gönderilen İbnü’l-Mâristâniyye, Tiflis’ten Bağdat’a dönüşü sırasında Nahcıvan’da Çorakbent mevkiinde 1 Zilhicce 599 (11 Ağustos 1203) tarihinde vefat etti ve buraya defnedildi.

Hadis âlimleri, Hz. Ebû Bekir’in soyundan geldiğini söyleyerek Ebû Bekir

künyesini kullandığı, bizzat görüşmediği kimselerden hadis dinlediğini ileri sürdüğü ve çeşitli isnatlar uydurduğu gerekçesiyle İbnü'l-Mâristâniyye'yi eleştirmişlerdir. Bilhassa çağdaşlarından İbnü'n-Neccâr el-Bağdâdî kendisini ağır bir şekilde tenkit etmiş, Zehebî ise onu açıkça yalancı olarak nitelemiştir. Ancak İbn Receb, İbnü'l-Mâristâniyye hakkında daha mutedil bir dil kullanır ve İbnü'n-Neccâr'ın mübalağa ettiğini söyler.

Kaynaklarda güzel yazı yazan, edip, şair ve hatip bir kimse olduğu belirtilen İbnü'l-Mâristâniyye'nin Bağdat tarihiyle ilgili olarak Dîvânü'l-İslâm fî târîḫi Dâri's-selâm adıyla bir eser yazdığı kaydedilir. 360 bölümden meydana geldiği söylenen bu eser, Hatîb el-Bağdâdî'nin Târîḫu Baġdâd'ının zeyli niteliğinde olup (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 288) müellifin ölümü üzerine yarım kalmıştır. Sıbt İbnü'l-Cevzî'nin bazı nakillerde bulunduğu (Mirʾâtü'z-zamân, VIII/1, s. 59) bu kitaptan başka İbnü'l-Mâristâniyye'nin Sîretü'l-Vezîr İbn Hübeyre adlı diğer bir eserinden de Ebû Şâme el-Makdisî alıntılar yapmıştır (er-Ravżateyn, II, 200, 203).

BİBLİYOGRAFYA

Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, II, 124; İbnü'd-Dübeysî, Ẕeylü Târîḫi Baġdâd (Hatîb, Târîḫu Baġdâd, XV-XVIII içinde), II, 231; İbnü'n-Neccâr el-Bağdâdî, Ẕeylü Târîḫi Baġdâd (nşr. Kayser Ebû Ferah, Hatîb, Târîḫu Baġdâd, XVII içinde), s. 95-99; Sıbt İbnü'l-Cevzî, Mirʾâtü'z-zamân, VIII/1, s. 59; Münzirî, et-Tekmile, I, 469-470; Ebû Şâme, eẕ-Ẕeyl ʿale'r-Ravżateyn, s. 34; a.mlf., er-Ravżateyn (nşr. İbrâhim ez-Zeybek), Beyrut 1418/1997, II, 200, 203; İbn Ebû Usaybia, ʿUyûnü'l-enbâʾ (nşr. August Müller), Frankfurt 1416/1995, I, 304; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XXI, 397-398; İbn Receb, eẕ-Ẕeyl ʿalâ Ṭabaḳāti'l-Ḥanâbile, Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), I, 442-446; İbn Hacer, Lisânü'l-Mîzân, IV, 108-109; Burhâneddin İbn Müflih, el-Maḳṣadü'l-erşed (nşr. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymîn), Riyad 1410/1990, II, 71-72; Ebü'l-Yümn el-Uleymî, el-Menhecü'l-aḥmed (nşr. Abdülkādir el-Arnaût v.dğr.), Beyrut 1997, IV, 49-51; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 288; G. Makdisi, Ibn ʿAqīl et la résurgence de l'Islam traditionaliste au XIe siècle, Damascus 1963, s. 35-36; Lutz Richter-

Bernburg, “Ibn al-Māristānīya: The Career of a Hanbalite Intellectual in Sixth / Twelfth Century Baghdad”, JAOS, CII (1982), s. 265-283; Ferhat Koca, “Hanbelî Mezhebi”, DİA, XV, 529.

Ferhat Koca

İBNÜ'l-MECDÎ

(ابن المجدي)

Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Receb b. Tîbûgā (ö. 850/1447)

Astronomi âlimi.

767'de (1365) Kahire'de doğdu. Dedesinin taşıdığı Tîbûgā (Tayboğa) adından Türk asıllı olduğu anlaşılmaktadır; İbnü'l-Mecdî künyesini de dedesinin Mecdî

lakabından almıştır. Temel eğitimini gördükten sonra Sâlih b. Ömer el-Bulkīnî ve İbnü'l-Mülakkın'dan Şâfiî fıkhı okudu. Miras hukukunu (ferâiz) kavrayabilmek için meşgul olmaya başladığı aritmetik onu geometri, astronomi ve mîkāt ilmine yöneltti; zekâsı ve üstün gayreti bu alanlarda otorite sayılmasını sağladı. Özellikle Şâfiî fıkhının klasikleri arasında yer alan Mâverdî'nin el-Ḥâvi'l-kebîr'i üzerine verdiği derslere çeşitli mezheplerden din âlimleri de katılıyordu. Hayatının çoğunu sosyal ilişkilerden nisbeten uzak kalarak ilmî çalışmalarla geçirdiği, hatta bu sebeple ruhî bunalıma düştüğü halde (Sehâvî, I, 300-302) insanlar arasında dindar, nüktedan ve hayır sever kişiliğiyle tanınmıştır.

İbnü'l-Mecdî her ne kadar ferâiz ilminde bir otorite kabul edilmişse de onun asıl şöhreti astronomi alanındadır ve kendisi, İbnü'ş-Şâtır'dan (ö. 777/1375) başlayarak öğrencisi Bedreddin Mardînî'ye (ö. 912/1506) kadar gelen Mısırlı astronomlar zincirinin son halkalarından biridir. Onun birçoğu günümüze ulaşmamış olan eserlerinin otuzdan fazlası bu alanda kaleme alınmıştır ve bunların bir kısmı "rubu' tahtası" denilen astronomik ölçüm aletleri hakkındadır; bir kısmı da astronomi cetvellerinden (zîc) oluşmaktadır. XIX. yüzyıla kadar Mısır'da yaygın biçimde kullanılan İbnü'l-Mecdî'nin zîclerine başka astronomlar bazı ilâvelerde bulunmuşlardır. Bu durum, bir taraftan onun çalışmalarının kendinden sonrakilere yaptığı etkiler hakkında fikir verirken bir taraftan da düzenlediği cetvellerin özgün şekillerini tesbit etmeyi zorlaştırmıştır.

Eserleri. 1. ed-Dürrü'l-yetîm fî teshîli ṣınâʿati't-taḳvîm. Güneş, ay ve gezegenlere ait astronomi cetvellerinden oluşmaktadır. Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye'de bazıları eksik, bazıları birbirinden farklı versiyonlar halinde bir dizi yazması bulunmaktadır. Bunların en eski tarihli olanlarından biri (Mîkāt, nr. 405) cetvelleri en okunaklı şekilde ihtiva etmektedir; ancak unvan sayfası kayıptır. Daha geç döneme ait başka bir nüshanın (Mîkāt, nr. 391) unvan sayfasında eserin tam adı verilmekte ve müellifi İbnü'l-Mecdî olarak açıkça belirtilmektedir. Bu yazmada Nûreddin en-Nakkāş ve İzzeddin el-Vefâî'ye nisbet edilen ilâve ay cetvelleri de vardır. Aynı tarihe ait bir başkası ise (Teymûr, Riyâza, nr. 188) Rıdvan Efendi adını taşıyan bir âlimin elinden çıkmadır ve ed-Dürrü'l-yetîm'in yöntemine göre hazırlanmış güneş, ay ve gezegen cetvellerini içermektedir (ed-Dürrü'l-yetîm'in muhtevasını veren yahut onun yöntemini takip ederek muhtevasını güncelleştiren bu yazmalar dizisinin tanıtımı için bk. King - Kennedy, IV/1 [1980], s. 62-68). 2. İrşâdü'l-ḥâʾir ilâ tahṭîṭi fażli'd-dâʾir. Rubuʻ tahtası üzerindeki sinüs çizgilerinin çizilmesiyle ilgilidir. 3. Risâle fi'l-ʿamel bi-rubʿi'l-muḳanṭarâti'l-maḳṭûʿ. "el-Mukantar" (Lat. almucantar) adı verilen ve enlemlerin izdüşümlerini gösteren rubʻ türünün kullanılış şekli hakkındadır. Dâvûd-i Karsî tarafından yapılan şerhinin bazı yazma nüshaları bugüne ulaşmıştır (DİA, IX, 32). 4. el-Menhelü'l-ʿaẕbi'z-zülâl fî taḳvîmi'l-kevâkib ve rüʾyeti'l-hilâl. Mîkāt ilmi ve yeni hilâlin görüleceği vaktin tesbiti hakkındadır. 5. Zâdü'l-müsâfir fî (maʿrifeti) resmi ḫuṭûṭi fażli'd-dâʾir. İrşâdü'l-ḥâʾir'in bir özetidir. 6. İrşâdü's-sâʾil ilâ uṣûli'l-mesâʾil. Abdullah b. Halîl el-Mâridî'nin rubʻu'd-düstûr denilen alet için yazdığı ed-Dürrü'l-(el-Lüʾlüʾü'l-)mens̱ûr fi'l-ʿameli bi-rubʿi'd-düstûr adlı eserin şerhidir. 7. er-Ravżü'l-ezher. "Müşettah" yahut "müsetter" olarak anılan rubʻ türünün kullanımına dairdir. 8. Tuḥfetü'l-aḥbâb fî naṣbi'l-bâẕâhenc ve'l-miḥrâb. Mescidlerde mihrap ve havalandırma pencerelerinin yerlerini tayin hakkındadır. 9. el-Câmiʿu'l-müfîd fi'l-keşf ʿan uṣûli mesâʾili't-taḳvîm ve'l mevâlîd. 10. et-Teshîl ve't-taḳrîb fî beyâni ṭuruḳi'l-ḥal ve't-terkîb. Astronomi cetvellerinin düzenlenmesine dairdir. 11. Ġunyetü'l-fehîm ve'ṭ-ṭarîḳ ilâ ḥalli't-taḳvîm. 12. Mecmûʿu maḥlûlât fî ʿilmi'n-nücûm. Astronomi problemlerini topluca ele almaktadır. 13. Cedâvîlü's-sümût. Gök cisimlerinin semt (çoğulu sümût) cetvellerini ihtiva etmektedir. 14. Taḳdîrü(Teʿâdîlü)'l-ḳamer. 15. Düstûrü'n-neyyireyn. Güneş ve ay cetvelleridir. 16. ʿİḳdü'd-dürer fi'l-ʿamel bi'l-ḳamer. Ay cetvelleriyle

ilgilidir. 17. Keşfü'l-ḥaḳāʾiḳ fî ḥisâbi'd-derec ve'd-deḳāʾiḳ. Altmışlı sisteme dayalı aritmetik işlemleri hakkındadır. 18. el-Mübtekerâtü'l-ḥisâbiyye. Aritmetik üzerine olup Nûreddin Ali el-Farazî tarafından şerhedilmiştir. 19. Şerḥu't-Telḫîṣ li'bni'l-Bennâ (Ḥâvi'l-lübâb fî şerḥi Telḫîṣi aʿmâli'l-ḥisâb). Sehâvî bu şerhin İbnü'l-Mecdî'nin eserlerinin en hacimlisi olduğunu kaydetmektedir (eḍ-Ḍavʾü'l-lâmiʿ, I, 301). 20. el-Kâfî fî mîrâs̱i'l-ümme. 21. İbrâzü leṭâʾifi'l-ġavâmıż ve iḥrâzi ṣınâʿati'l-ferâʾiż. el-Kâfî'nin muhtasarı olmakla birlikte ondan daha meşhurdur. 22. Şerḥu'l-Caʿberiyye. Sâlih b. Sâmir el-Ca'berî'nin Şâfiî fıkhına dair Naẓmü'l-leʾâlî fi'l-ferâʾiż adlı eserine yazılmış bir şerhtir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Tağrîberdî, el-Menhelü'ṣ-ṣâfî, I, 296-297; Sehâvî, eḍ-Ḍavʾü'l-lâmiʿ, I, 300-302; Süyûtî, Naẓmü'l-ʿiḳyân (nşr. Philip K. Hitti), New York 1927, s. 42; a.mlf., Buġyetü'l-vuʿât, I, 307; İbnü'l-İmâd, Şez̠erât, VII, 268; Suter, Die Mathematiker, s. 175-177; Brockelmann, GAL Suppl., II, 158-159; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 128; Sarton, Introduction, III/2, s. 1528-1529; David A. King - E. S. Kennedy, "Ibn al-Majdī's Tables for Calculating Ephemerides", MTUA, IV/1 (1980), s. 48-68; Cemil Akpınar, "Dâvûd-i Karsî", DİA, IX, 32.

Sadettin Ökten

İBNÜ'l-MEDÎNÎ

(bk. ALİ b. MEDÎNÎ).

İBNÜ’l-MEHÂMİLÎ

(ابن المحاملي)

Ebü’l-Hasen Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Mehâmilî ed-Dabbî (ö. 415/1024)

Şâfiî fakihi.

368 (978-79) yılında Bağdat’ta doğdu. Mehâmilî diye de anılır. Aslen Basralı olan Benî Dabbe kabilesinden olup Bağdat’a yerleşen Mehâmilî ailesinin yetiştirdiği âlimlerin en seçkinlerindendir. Atalarından biri mahmil (çoğulu mehâmil) ticaretiyle uğraştığı için onun soyundan gelenler “Mehâmilî” nisbesiyle anılmıştır. İbnü’l-Mehâmilî, babasından ve Şâfiî âlimi Ebû Hâmid el-İsferâyînî’den fıkıh, İbnü’l-Muzaffer’den hadis dersleri aldı. Kûfe’de Ebü’l-Hasan Ali b. Ebü’s-Serî Abdurrahman el-Bekkâî ve akranlarından hadis dinledi. Şâfiî fıkhında geniş bilgiye sahip olduğu gibi ilm-i hilâf sahasında da üstün bir seviyeye ulaştı. Ebû Hâmid’in, fıkıh ilminde kendisini geçtiğini söylediği İbnü’l-Mehâmilî hocası daha hayatta iken ders vermeye başladı ve onun vefatından (406/1015) sonra da yerini aldı. Şâfiî müctehidleriyle ilgili tasnifte “ashâbü’l-vücûh” tabakasından sayılmaktadır. Talebeleri arasında Hatîb el-Bağdâdî, Ali b. Muhassin et-Tenûhî ve Ebû Hâtim Mahmûd b. Hasan el-Kazvînî gibi âlimler bulunmaktadır.

İbnü’l-Mehâmilî 20 Rebîülâhir 415 (1 Temmuz 1024) tarihinde vefat etti.

Eserleri. 1. el-Lübâb fi’l-fıḳh (Lübâbü’l-fıḳh) (nşr. Abdülkerîm b. Suneytân el-Amrî, Medine 1416). İsnevî ile (Ṭabaḳātü’ş-Şâfiʿiyye, II, 383) İbn Kādî Şühbe (Ṭabaḳātü’ş-Şâfiʿiyye, I, 175, 314) bu eserin İbnü’l-Mehâmilî’nin torunu Ebû Tâhir Yahyâ’ya ait olduğunu söylerlerse de bu doğru değildir. Şâfiî fıkhına dair kaleme alınan ilk muhtasar metinlerden olan el-Lübâb üzerinde pek çok çalışma yapılmıştır. Veliyyüddin İbnü’l-Irâkī’nin Tenḳīḥu’l-Lübâb adıyla yaptığı muhtasarı Celâl el-Bekrî Şerḥu Tenḳīḥi’l-Lübâb ismiyle şerhetmiş, Zekeriyyâ el-Ensârî ise bunu önce Taḥrîru

Tenḳīḥi'l-Lübâb adıyla ihtisar edip (Kahire 1858; 1306, 1309, şerhiyle birlikte), ardından Tuḥfetü'ṭ-ṭullâb bi-şerḥi Taḥrîri Tenḳīḥi'l-Lübâb ismiyle tekrar şerhetmiştir (Mekke 1310, 1316). Bu şerh üzerine de Şehâbeddin el-Kalyûbî, Şemseddin eş-Şevberî, Abdülber b. Abdullah el-Uchûrî, Şemseddin Muhammed b. Dâvûd el-İnânî, Hasan b. Ali el-Medâbigī ve Abdullah b. Hicâzî eş-Şerkāvî hâşiye yazmışlardır (bu eserlerin yazma nüshaları ve baskıları için bk. el-Lübâb, neşredenin girişi, s. 35-37; Sezgin, I, 500). 2. el-Muḳniʿ fi'l-fıḳh. Şâfiî fıkhındaki pek çok hükmün özlü ifadelerle anlatıldığı tek ciltlik bir eserdir (nüshaları için bk. Sezgin, I, 500). Bir rivayete göre, İbnü'l-Mehâmilî'nin el-Muḳniʿ ve el-Mecmûʿ adlı kitaplarını inceleyen hocası Ebû Hâmid, kendi eserlerini aşırı derecede ihtisar ettiği ve Şâfiî mezhebi dışındaki görüşleri (hilâf) yansıtmadığı için kitapları eleştirmiş, bu tutumun ilm-i hilâfı öğrenme isteğini azaltacağını belirtmiş ve onun derslerini takip etmesini yasaklamıştır.

İbnü'l-Mehâmilî'nin kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: el-Mecmûʿ (hacim bakımından Nevevî'nin Ravżatü'ṭ-ṭâlibîn'i ölçüsünde olduğu kaydedilen eserde Şâfiî ulemâsına ait pek çok görüş derlenmiş, Nevevî el-Mecmûʿda bu eserden çeşitli nakiller yapmıştır); et-Tecrîd (el-Mücerred) fi'l-fürûʿ (Şâfiî fıkhıyla ilgili olup talebesi Mahmûd b. Hasan el-Kazvînî tarafından Tecrîdü't-Tecrîd adıyla özetlenen esere başta Nevevî'nin el-Mecmûʿu olmak üzere sonraki Şâfiî kaynaklarında atıflarda bulunulmuştur); et-Taʿlîḳa (Ebû Hâmid'in derslerinde tuttuğu notlardan oluşmuştur); ʿUddetü'l-müsâfir ve kifâyetü'l-ḥâżır (Hanefî ve Şâfiî mezhepleri arasındaki ihtilâflı konuları içeren tek ciltlik bir eserdir); el-Evsaṭ; Taḥrîrü'l-edille; el-Ḳavleyn ve'l-vecheyn; Ruʾûsü'l-mesâʾil.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Mehâmilî, el-Lübâb fi'l-fıḳhi'ş-Şâfiʿî (nşr. Abdülkerîm b. Suneytân el-Amrî), Medine 1416, neşredenin girişi, s. 9-43; Ebû Âsım el-Abbâdî, Ṭabaḳātü'l-Fuḳahâʾi'ş-Şâfiʿiyye (nşr. G. Vitestan), Leiden 1964, s. 55, 72, 91, 113; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, IV, 372-373; Şîrâzî, Ṭabaḳātü'l-fuḳahâʾ, s. 129; Sem'ânî, el-Ensâb (Bârûdî), V, 208-210; İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam,

VII, 285; VIII, 17; Nevevî, Tehẕîb, I/2, s. 210; İbn Hallikân, Vefeyât, I, 74-75; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVII, 403-405; Sübkî, Ṭabaḳāt, IV, 48-56; İsnevî, Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyye, II, 381-385; İbn Kādî Şühbe, Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyye, I, 174-175, 314; Ebû Bekir b. Hidâyetullah el-Hüseynî, Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyye (nşr. Âdil Nüveyhiz), Beyrut 1402/1982, s. 132, 133; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 351; II, 1130, 1366, 1541-1542, 1606, 1810; Pertsch, Gotha, I, 243-244; Brockelmann, GAL, I, 192; II, 123; Suppl., I, 307; Sezgin, GAS, I, 499-500; Muhammed Hasan Heyto, el-İctihâd ve ṭabaḳātü müctehidi'ş-Şâfiʿiyye, Beyrut 1409/1988, s. 194-196.

Şükrü Özen

İBNÜ'l-MEVVÂZ

(ابن المواز)

Ebû Abdillâh Muhammed b. İbrâhîm b. Ziyâd el-İskenderânî (ö. 269/883)

Mâlikî fıkhının temel kaynaklarından el-Mevvâziyye'nin müellifi olan âlim.

İskenderiyeli olup Receb 180'de (Eylül 796) doğdu. İmam Mâlik'in talebeleri İbnü'l-Mâcişûn ve Ebû Muhammed Abdullah b. Abdülhakem'den fıkıh öğrendi. Ancak bu konudaki asıl hocası, İmam Mâlik'in diğer talebeleri İbnü'l-Kāsım, İbn Vehb ve Eşheb el-Kaysî'nin öğrencisi olan Asbağ b. Ferec'dir. İbnü'l-Kāsım'dan (ö. 191/806) rivayette bulunduğu belirtiliyorsa da o sırada henüz küçük yaşta idi. Yahyâ b. Abdullah b. Bükeyr el-Mısrî, Hâris b. Miskîn ve Nuaym b. Hammâd'dan hadis rivayet etti. Derin fıkıh bilgisiyle Mısır Mâlikî fukahasının önde gelenlerinden biri oldu. Bundan dolayı Mısır'da Ebû Abdullah İbn Abdülhakem ve İbnü'l-Mevvâz, Kayrevan'da İbn Abdûs ve İbn Sahnûn gibi hepsi de Muhammed adını taşıyan dört Mâlikî imamının benzerlerinin hiçbir dönemde bir araya gelmediği söylenir (Kādî İyâz, II, 119).

Bazı kaynaklarda mihne olayı sebebiyle (Kādî İyâz, II, 72; Şîrâzî, s. 154), bazılarında ise zühd ve inzivâ arzusuyla (Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XIII, 6) İbnü'l-Mevvâz'ın hayatının sonlarına doğru Şam bölgesindeki kalelerden birine sığındığı ve orada vefat ettiği kaydedilir. Ebû Ömer el-Kindî ise Mısır Valisi Ahmed b. Tolun'un, kendisiyle buluşmak için Mısır'a gelmeye çalışan Halife Muʿtemid-Alellah'a engel olan kardeşi Muvaffak'ı veliahtlıktan düşürmek amacıyla Dımaşk'ta ulemâyı toplayarak 11 veya 12 Zilkade 269 (22 veya 23 Mayıs 883) tarihinde onu azlettirdiğini, Mısır'dan gelen Bekkâr b. Kuteybe, İbnü'l-Mevvâz ve Fehd b. Mûsâ'nın bu karara karşı çıktıklarını belirtir (el-Vülât ve'l-ḳuḍât, s. 252; Kādî İyâz, II, 73). İbn Asâkir, Kādî İyâz ve İbn Ferhûn, İbnü'l-Mevvâz'ın 11 Zilkade 269'da (22 Mayıs 883) Dımaşk'ta öldüğünü kaydederler. Adı geçen üç âlimin Dımaşk'ta hapse atılması (Makrîzî, V, 88) ve anılan vefat tarihinin Muvaffak için azil fetvasının verildiği tarihle aynı olması dikkat çekicidir.

Mesleme b. Kāsım da İbnü'l-Mevvâz'ın 269 yılında Dımaşk'ta vefat ettiğini belirttikten sonra 271'de (884) İskenderiye'de öldüğüne dair zayıf bir rivayeti de kaydeder ve bunu İbnü'l-Mevvâz'ın talebesi İbn Ebû Matar'dan (Ali b. Abdullah b. Ebû Matar) duyduğunu söyler (a.g.e., a.y.). Safedî ve İbn Kunfüz gibi bazı müellifler İbnü'l-Mevvâz'ın 281 (894) yılında öldüğünü belirtiyorsa da iki eserinde bu tarihi kaydeden Zehebî (el-ʿİber, I, 404; Târîḫu'l-İslâm, s. 250) diğer bir eserinde 269'da vefat ettiğine dair rivayetin doğru olduğuna dikkat çeker (Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XIII, 6).

İkinci nesil Mâlikî âlimleri içinde önemli bir yere sahip olan İbnü'l-Mevvâz, İmam Mâlik ve talebelerinin görüşlerini el-Mevvâziyye adlı eserinde bir araya getirmiştir. Bu eser ihtiva ettiği meselelerin sahih rivayetlere dayanması, ayrıntılı ve kapsamlı olması bakımından Esed b. Furât'ın el-Esediyye, İbn Habîb es-Sülemî'nin el-Vâḍıḥa ve Muhammed b. Ahmed el-Utbî'nin el-ʿUtbiyye'si gibi Mâlikî mezhebinin ilk kaynakları (ümmehât) arasında önemli bir yere sahiptir. Ebü'l-Hasan el-Kābisî'nin, diğer âlimlerin sadece rivayetleri toplayıp nakle çalıştığını, İbnü'l-Mevvâz'ın ise fıkhî hükümleri mezhep imamı ve talebelerinin ortaya koydukları esaslara dayandırarak temellendirdiğini belirterek el-Mevvâziyye'yi öteki eserlere tercih ettiği kaydedilir (Kādî İyâz, II, 74; İbn Ferhûn, II, 166). Makrîzî de onun Ebû Abdullah İbn Abdülhakem ve İbn Sahnûn'dan üstün olduğunu, hâfızasındaki rivayetlerin çokluğu bakımından

İbn Abdûs çapında, kavramlara hâkimiyeti bakımından ise ondan üstün olduğunu söyledikten sonra Kayrevan ve Endülüs'te Sahnûn'un, Mısır'da İbnü'l-Mevvâz'ın görüşüne göre amel edildiğini kaydeder (el-Muḳaffa'l-kebîr, V, 87). İbn Ebû Zeyd el-Kayrevânî'nin en-Nevâdir ve'z-ziyâdât ʿalâ mâ fi'l-Müdevvene ve ġayrihâ mine'l-ümmehât adlı kitabının önemli kaynaklarından biri olan el-Mevvâziyye'deki rivayet ve görüşler daha sonraki Mâlikî eserlerinde de nakledilmiştir. Özellikle Venşerîsî'nin el-Miʿyârü'l-muʿrib ve'l-câmiʿu'l-muġrib ʿan fetâvâ ʿulemâʾi İfrîḳıyye ve'l-Endelüs ve'l-Maġrib'inde (nşr. M. Haccî v.dğr., I-XII, Beyrut 1401/1981; XIII, 1403/1983, [İndeks]) İbnü'l-Mevvâz'ın birçok rivayet ve görüşüne yer verilmiştir.

Bütün olarak günümüze ulaşmayan el-Mevvâziyye'yi müellifinden Ebû Bekir İbn Müyessir ve İbn Ebû Matar el-Meâfirî rivayet etmiştir. Eser

Endülüs’te İbn Müyessir ve Muhammed b. Battâl b. Vehb et-Temîmî, Kuzey Afrika’da Ebü’l-Kāsım Ziyâd b. Yûnus el-Yahsubî ve Derrâs el-Fâsî vasıtasıyla yayılmıştır. Nitekim İbn Ebû Zeyd el-Kayrevânî de eseri Derrâs’tan rivayet etmiştir. Kayrevan Ulucamii Kütüphanesi’ne ait 693 (1294) tarihli bir defterde iki ayrı kayıt halinde el-Mevvâziyye’den kırk ve altmış yedi defter bulunduğu (İbrâhim Şebbûh, II/2 [1376/1956], s. 359, 362), esere ait bir parçanın da Tunus’ta Muhammed Tâhir b. Âşûr’un kütüphanesinde olduğu (Sezgin, I, 474; Ziriklî, V, 294) belirtilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Kindî, el-Vülât ve’l-ḳuḍât (Nassâr), s. 252; Kādî İyâz, Tertîbü’l-medârik, II, 72-74, 119; Şîrâzî, Tabaḳātü’l-fuḳahâ˒, s. 154; İbn Manzûr, Muḫtaṣaru Târîḫi Dımaşḳ, XXI, 330-331; İbn Ferhûn, ed-Dîbâcü’l-müẕheb, II, 166-167; Zehebî, A˓lâmü’n-nübelâ˒, XIII, 6; a.mlf., el-˓İber, I, 404; II, 66; a.mlf., Târîḫu’l-İslâm: sene 281-290, s. 250; Safedî, el-Vâfî, I, 335-336; İbn Kunfüz, el-Vefeyât (nşr. Âdil Nüveyhiz), Beyrut 1971, s. 191; Makrîzî, el-Muḳaffa’l-kebîr (nşr. Muhammed Ya‘lâvî), Beyrut 1411/1991, V, 87-88; İbnü’l-İmâd, Şeẕerât, II, 177; Muhammed Ebû Zehre, el-Mâlik, Kahire 1952, s. 207-208; Sezgin, GAS, I, 474; Hacvî, el-Fikrü’s-sâmî, II, 101; Ziriklî, el-A˓lâm (Fethullah), V, 294; M. Muranyi, Dirâsât fî meṣâdiri’l-fıḳhi’l-Mâlikî (trc. Saîd Buhayrî v.dğr.), Beyrut 1409/1988, s. 14, 69, 70, 103-105, 149-153, 207; Hâdî ed-Derkâş, Ebû Muḥammed b. Ebî Zeyd el-Ḳayrevânî: ḥayâtühû ve âs̱âruhû ve Kitâbü’n-Nevâdir ve’z-ziyâdât, Beyrut 1409/1989, s. 371, 375-376, 405, 408, 411, 413, 415, 416, 431; İbrâhim Şebbûh, “Sicillün ḳadîm li-Mektebeti Câmi˓i’l-Ḳayrevân”, MMMAr. (Kahire), II/2 (1376/1956), s. 339-372.

Ahmet Özel

İBNÜ’l-MİBRED

(ابن المبرد)

Ebü’l-Mehâsin Cemâlüddîn Yûsuf b. Hasen b. Ahmed el-Makdisî (ö. 909/1503)

Hanbelî fakihi ve muhaddis.

1 Muharrem 840 (16 Temmuz 1436) tarihinde Dımaşk’ta dünyaya geldi. Doğum yılı bazı kaynaklarda 841 olarak da geçer. Birçok âlim yetiştiren ve V. (XI.) yüzyıldan itibaren Hanbelî mezhebinin gelişimine önemli katkılarda bulunan Benî Kudâme ailesine mensuptur. Babası, dedesi ve kardeşi Ahmed de tanınmış birer âlimdi. Kardeşi için Taʿrîfü’l-ġādî bi-baʿżı feżâʾili Aḥmed b. ʿAbdilhâdî adında bir risâle yazdığı kaydedilir (Hediyyetü’l-ʿârifîn, II, 561). Büyük dedelerinden Abdülhâdî’ye nisbetle İbn Abdülhâdî olarak da anılmakla birlikte daha çok dedesi Ahmed’in lakabı olan Mibred’den dolayı İbnü’l-Mibred (İbnü’l-Mebred) diye meşhur olmuştur. İbnü’l-Mibred ilk eğitimini babası ve dedesinden aldı. Daha sonra Dımaşk’ta Kur’an, tefsir, hadis, fıkıh, tasavvuf, nahiv, tıp ve tarih gibi ilimleri okudu ve özellikle hadis konusunda temayüz etti. Hocaları arasında Zeynüddin el-Habbâl, İbnü’l-Bâlisî, Takıyyüddin el-Cerrâî, Takıyyüddin İbn Kundüs, Alâeddin el-Merdâvî, Burhâneddin İbn Müflih gibi dönemin meşhur âlimleri bulunmaktadır. Ayrıca İbn Hacer el-Askalânî, Takıyyüddin eş-Şümünnî, Ebû Abdullah İbn Fehd, Kāsım b. Kutluboğa gibi âlimlerden icâzet aldı. Dımaşk dışında sadece Ba‘lebek’e giden İbnü’l-Mibred 908 (1503) yılında da hac farîzasını ifa etti.

İbnü’l-Mibred, öğrenimini tamamladıktan sonra el-Medresetü’l-Ömeriyye başta olmak üzere Dımaşk’ta çeşitli medrese ve mescidlerde ders verdi, bir ara kadı nâibliğine getirildi. En tanınmış öğrencisi, kendisi hakkında el-Hâdî ilâ tercümeti Yûsuf b. ʿAbdilhâdî adıyla bir eser yazan tarihçi Şemseddin İbn Tolun’dur. Ayrıca Necmeddin b. Hasan el-Mâtânî, Ahmed b. Muhammed eş-Şüveykî, Ahmed b. Osman el-Havrânî, Müflih b. Müflih el-Merdâvî, Mûsâ b. İmrân el-Cemmâîlî, Ahmed b. Yahyâ b. Utve en-Necdî,

Fazl b. Îsâ en-Necdî gibi âlimler de ondan okumuş veya icâzet almıştır. İbnü'l-Mibred 16 Muharrem 909'da (11 Temmuz 1503) Dımaşk'ta vefat etti ve Kāsiyûn tepesindeki mezarlığa gömüldü. Bağdatlı İsmâil Paşa 880'de (1475) öldüğünü söylemekteyse de (Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 560) bu bir zühul eseri olmalıdır.

İlmi ve eserleriyle kendi çağdaşları arasında seçkin bir mevkiye sahip olan İbnü'l-Mibred, usul ve fürûda Hanbelî mezhebinin görüşlerine sıkı sıkıya bağlı idi. Bu mezhebin akaid konularında özellikle Eş'arîler'e karşı olan geleneksel tavrını sürdürmüş, Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin görüşleri hakkında Keşfü'l-ġıṭâʾ ʿan maḥżı'l-ḫaṭâʾ (Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, nr. 1132/1), İbn Asâkir'in Eş'arî mezhebini metheden Tebyînü keẕibi'l-müfterî adlı eserine karşı da Cemʿu'l-cüyûş ve'd-desâkir ʿalâ İbn ʿAsâkir (Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, nr. 1132/2) adıyla birer reddiye kaleme almıştır. Öte yandan İbnü'l-Mibred tasavvufa karşı daha mutedil davranmış, hatta bizzat tarikata girerek el-Vuḳūf ʿalâ lübsi'ṣ-ṣûf ve Ṣıdḳu't-teşevvüf ilâ ʿilmi't-taṣavvuf adında iki eser kaleme almıştır. Tehẕîbü'n-nefs adlı eserinde ise ilim tâliplerini meşâyihten okumaya ve tasavvuf hırkası giymeye teşvik ederek Selefiyye'den bir grup ulemânın da sâlih insanların elinden hırka giymeyi arzu ettiğini söyler (el-Ḳavâʿidü'l-külliyye, s. 28-29). Ayrıca Muġnî ẕevi'l-efhâm adlı fıkıh kitabında tasavvufî konularla ilgili bir başlık açarak burada bazı tasavvufî esasları özetlemiş, tasavvufun derecelerini sekiz ana kısma ve her dereceyi de kendi arasında çeşitli menzillere ayırmıştır (s. 71-74). Eserinde böyle bir bölüme yer vermiş olması Hanbelî fıkıh kitaplarının sistematiği açısından dikkate değer bir farklılıktır.

Eserleri. Daha on yedi yaşında iken başta hadis olmak üzere fıkıh, kelâm, cedel, tarih, siyer, biyografi, vaz', tasavvuf, edebiyat ve tıp konularında eser vermeye başlayan İbnü'l-Mibred, büyük bir kısmı Şam'daki Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye'de bulunan irili ufaklı 400'ü aşkın risâle ve kitap kaleme almıştır. İbnü'l-Mibred, kitaplarının sayısı ve çeşitliliği bakımından Celâleddin es-Süyûtî'ye (ö. 911/1505) benzemektedir. Ancak Süyûtî'nin eserleri daha çok meşhur olmuş, onun kitapları ise itinasız bir şekilde yazıldığından güç okunmaları sebebiyle daha az yayılmıştır. Öte yandan İbnü'l-Mibred'in, çok eser yazmasından dolayı bazı konularda fazla derinleşemediği ve özellikle hadis ricâliyle ilgili çeşitli hatalar yaptığı ileri sürülmüştür (Baḥrü'd-dem, neşredenin girişi, s. 20). Neşredilen eserlerinden

bazıları şunlardır: 1. Mesʾele fi’t-tevḥîd ve fażli lâ ilâhe illallāh (Kitâbü’t-Temhîd fi’l-kelâm ʿale’t-tevḥîd) (nşr. Abdülhâdî Muhammed Mansûr

- Abdülkādir el-Arnaût, Beyrut 1416/1995). Kelime-i tevhidin önemi çeşitli âyet ve hadislerle anlatılmaya çalışılır. Eserin sonunda “Mietâ fazîletin li-kelimeti ‘lâ ilâhe illallāh’” adlı bir cüz bulunmaktadır. 2. eş-Şeceretü’n-nebeviyye fî nesebi ḫayri’l-beriyye (Kahire 1289; İstanbul 1303; Bulak 1285; nşr. Muhyiddin Dîb Mestû, Dımaşk-Beyrut 1414/1994; nşr. Ahmed Selâhaddin, Kahire 1997). Eserde Hz. Peygamber’in nesebi verildikten sonra aşere-i mübeşşere ile Resûl-i Ekrem’in hanımlarının soyu anlatılır. Ayrıca Hz. Peygamber’in çocukları, torunları, amcaları, halaları, dayı ve teyzeleri, müezzinleri, köle ve câriyeleriyle yakın mesai arkadaşlarının ve kullandığı çeşitli malzemelerin isimleri sayılır. 3. ed-Dürretü’l-muḍıyye ve’l-ʿarûsü’l-merḍıyye ve’ş-şeceretü’n-nebeviyye ve’l-aḫlâḳu’l-Muḥammediyye (Bulak 1285; Bombay 1289). 4. el-ʿİḳdü’t-tâm fî-men zevvecehü’n-nebî ʿaleyhi’ṣ-ṣalâtü ve’s-selâm (nşr. Ebû İsmâil Hişâm b. İsmâil es-Sekkā, Riyad 1405/1985). Hz. Peygamber’in hanımlarından bahseden küçük bir risâledir. 5. Kitâbü Baḥri’d-dem fî men tekelleme fîhi el-İmâm Aḥmed bi-medḥ ev ẕem (nşr. Ebû Üsâme Vasıyyullah b. Muhammed b. Abbas, Riyad 1409/1989; nşr. Ravhiye Abdurrahman es-Süveyfî, Beyrut 1413/1992). 6. ed-Dürrü’n-naḳī fî şerḥi elfâẓi’l-Ḫıraḳī (nşr. Rıdvân Muhtâr b. Garbiyye, I-III, Cidde 1411/1991). Hanbelî mezhebinde yazılmış ilk temel metinlerden biri olan Hırakī’nin el-Muḫtaṣar’ındaki garîb kelimelerle fıkıh terimlerinin açıklandığı bir eser olup tanımlar sırasında âyet ve hadisler yanında Arap şiirinden de deliller getirilmiştir. Usûl-i fıkıh, mantık ve dil terimlerine de yer verilen eser, fıkıh bablarına göre düzenlenmiş bir nevi fıkıh terimleri sözlüğüdür. İbnü’l-Mibred, es-Seġārü’l-bâsim li-taḫrîci eḥâdîs̱i Muḫtaṣari Ebi’l-Ḳāsım adlı eserinde ise Hırakī’nin el-Muḫtaṣar’ında geçen hadisleri tahrîc etmiştir. 7. el-Ḳavâʿidü’l-külliyye ve’ḍ-ḍavâbiṭü’l-fıḳhiyye (nşr. Câsim b. Süleyman el-Füheyd ed-Devserî, Beyrut 1415/1994). Fıkıh kitaplarının sistematiğine göre yazılmış olan eserde 100 kaideye yer verilmiş ve her konu kendi arasında çeşitli alt başlıklara ayrılmıştır. 8. Muġnî ẕevi’l-efhâm ʿani’l-kütübi’l-kes̱îre fi’l-aḥkâm ʿalâ meẕhebi’l-İmâmi’l-mübeccel Aḥmed b. Ḥanbel (nşr. Abdullah b. Ömer b. Düheyş, Cidde 1388/1968; nşr. Abdülazîz b. Muhammed b. İbrâhim Âlü’ş-Şeyh, Kahire 1391/1971; nşr. Ebû Muhammed Eşref b. Abdülmaksûd, Riyad 1416/1995). Hanbelî fıkhına dair muhtasar bir kitap

olup diğer üç mezhebin görüşlerine de yer verilmiştir. Eserde önce akaid konularından bilinmesi gereken hususlar, Arapça'yla ilgili dil kuralları ve fıkıh usulü kaideleri, birtakım fıkhî terimler, tasavvuf ve dereceleri, imamdan rivayet yolları ve tercihe dair bazı kavramlar özet şekilde anlatılmış, daha sonra klasik fıkıh konuları kitab ve bab sistematiği içerisinde incelenmiştir. Bizzat müellif ve diğer bazı âlimler tarafından şerhedilen eseri ayrıca Abdülmuhsin b. Nâsır Âl-i Ubeykān Ġāyetü'l-merâm şerḥu Muġnî ẕevi'l-efhâm adıyla tahâret bahsine kadar şerhetmiştir (Riyad 1991). 9. Kitâbü'l-Ḥisbe (nşr. Habîb Zeyyât, el-Meşriḳ, XXXV/3 [Beyrut 1937], s. 384-390). 10. es-Siyerü'l-ḫâṣ ilâ ʿilmi'ṭ-ṭalâḳi'ṯ-ṯelâṯ (nşr. Abdullah b. Ömer b. Düheyş, Mekke 1398/1978). 11. Ṯimârü'l-maḳāṣıd fî ẕikri'l-mesâcid (nşr. Muhammed Es'ad Talas, Dımaşk 1941; Beyrut 1975). 12. Nücûmü'l-mesâ tekşîfü ʿan meʿâni'r-resâ li'ṣ-ṣâliḥâti mine'n-nisâʾ (nşr. Muhammed Hâlid el-Harsa, Dımaşk 1411/1990). 13. Târîḫu'ṣ-Ṣâliḥiyye. Dımaşk'ın Sâlihiyye mahallesiyle ilgili olan eseri İbn Kennân es-Sâlihî (ö. 1153/1740) bazı ilâvelerle birlikte el-Mürûcü's-Sündüsiyye adıyla ihtisar etmiştir (nşr. Muhammed Ahmed Dehmân, Dımaşk 1346/1947). Şemseddin İbn Tolun, el-Ḳalâʾidü'l-cevheriyye fî târîḫi'ṣ-Ṣâliḥiyye adlı kitabında hocasının bu eserinden bazan isim vererek, bazan da isim vermeden geniş bir şekilde yararlanmıştır (bk. s. 138, 246-248, 257, 259, 260-261, 263, 266, 270, 295, 297, 299). 14. Ẕeylü İbn ʿAbdilhâdî ʿalâ Ṭabaḳāti İbn Receb (Riyad 1408/1988). İbn Receb'in, İbn Ebû Ya'lâ'ya ait Ṭabaḳātü'l-Ḥanâbile'ye yazdığı Kitâbü'ẕ-Ẕeyl ʿalâ Ṭabaḳāti'l-Ḥanâbile'nin zeylidir. 15. el-Cevherü'l-münaḍḍad fî ṭa-baḳāti müteʾaḫḫirî aṣḥâbı Aḥmed (nşr. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymîn, Kahire 1407/1987). Bu da yine İbn Receb'in eserine zeyil mahiyetindedir. 16. Muʿcemü'l-kütüb (nşr. Yüsrî Abdülganî el-Bişrî, Riyad 1409/1989). Eseri Abdullah b. Dâvûd ez-Zübeyrî el-Hanbelî tamamlamıştır. 17. İtḥâfü'n-nübelâʾ bi-aḫbâr ve eşʿâri'l-küremâʾ ve'l-buḫalâʾ (nşr. Yüsrî Abdülganî el-Büşrî, Kahire 1409/1989). 18. Nüzhetü'l-müsâmir fî aḫbâri Mecnûni Benî ʿÂmir (nşr. Muhammed Altuncî, Beyrut 1414/1994). Müellif bu eserinde, Leylâ ile Mecnûn hikâyesinde geçen Mecnûn'un Benî Âmir kabilesine mensup Kays b. Mülevvah olduğunu ispat etmeye çalışır. Eserde Leylâ ile Mecnûn hikâyesi ayrıntılı biçimde anlatılır ve âşıkların şiirleri nakledilir. 19. Vuḳūʿu'l-belâʾ bi'l-buḫli ve'l-buḫalâʾ. Cimriliğin zararları, tarihte cimriliğiyle meşhur olan bazı kişiler ve cimrilerin ortak özellikleri hakkındadır. Fedwa Malti-Douglas eseri geniş bir şekilde tanıtmıştır (BEO, XXXI [1980], s. 17-50).

20. el-İḳtibâs li-ḥalli müşkili Sîreti İbn Seyyidinnâs (Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, nr. 3794/1, vr. 1-47). Müellifin İbn Seyyidünnâs'ın ʿUyûnü'l-es̱er'ine yazdığı bu şerh, İḳtibâsü'l-iḳtibâs li-ḥalli müşkili Sîreti İbn Seyyidinnâs adıyla ve ʿUyûnü'l-es̱er'le birlikte yayımlanmıştır (Beyrut, I-II, 1394/1974). 21. el-İġrâb fî aḥkâmi'l-kilâb (nşr. Abdullah b. Muhammed et-Tayyâr ve Abdülazîz b. Muhammed el-Huceylân, Riyad 1417/1996). 22. Resâʾilü Dımaşḳıyye (nşr. Salâh Muhammed el-Hıyemî, Dımaşk 1408/1988). Bu eserin içinde müellifin Ġadeḳu'l-efkâr fî ẕikri'l-enhâr, ʿUddetü'l-mülimmât fî taʿdâdi'l-ḥammâmât, el-İʿânât fî maʿrifeti'l-ḫ̮ânât, Nüzhetü'r-rifâḳ fî şerḥi ḥâleti'l-esvâḳ adlı risâleleri vardır. 23. Maḥżü'ṣ-ṣavâb fî feżâʾili Emîri'l-müʾminîn ʿÖmer b. el-Ḫ̮aṭṭâb. Abdülazîz b. Muhammed b. Abdülmuhsin el-Füreyh tarafından Medine el-Câmiatü'l-İslâmiyye'de doktora tezi olarak neşre hazırlanmıştır (1415/1994).

24. Maḳbûlü'l-menḳūl min ʿilmeyi'l-cedel ve'l-uṣûl (Berlin Staatsbibliothek, nr. 4419). İbn Kennân es-Sâlihî bu esere ez-Zühûrü'l-behiyye fî şerḥi risâleti'l-uṣûli'l-fıḳhiyye adıyla bir şerh yazmıştır (Staatsbibliothek, nr. 4420; Chester Beatty Library, nr. 3548).

Bunların dışında İbnü'l-Mibred'in Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye'de şu eserleri de bulunmaktadır. Aḥkâmü'l-ḥammâm ve âdâbühû (nr. 4549), Âdâbü'd-duʿâʾ (nr. 3773), el-Erbeʿûne'l-muḫ̮târe min ḥadîs̱i Ebî Ḥanîfe (nr. 3795), el-İrşâd ilâ ḥükmi mevti'l-evlâd (nr. 3214), İrşâdü's-sâlik ilâ menâḳıbi Mâlik (nr. 3461), Îżâḥu ṭuruḳı'l-istiḳāme fî beyâni aḥkâmi'l-vülâti ve'l-imâme (nr. 3301), el-Beyân li-bedîʿi ḫ̮alḳı'l-insân (nr. 3196), et-Taġrîd bi-medḥi's-Sulṭân es-Saʿîd Ebi'n-Naṣr Ebî Yezîd (nr. 3194/4), Tehẕîbü'n-nefs li'l-ʿilm ve bi'l-ʿilm (nr. 3216/3), et-Tevaʿʿud bi'r-recm ve's-siyâṭ li-fâʿili'l-livâṭ (nr. 3215/1), Cüzʾ min târîḫ̮i'r-Resûl ve Ebî Bekir (nr. 4552), Zebedü'l-ʿulûm ve ṣâḥibü'l-manṭûḳ ve'l-mefhûm (nr. 3192/1), Ṣabbü'l-ḫ̮amûl ʿalâ men vaṣale eẕâhü ilâ evliyâʾillâh (nr. 1141), Żabṭu men ġaber fî-men ḳayyedehû İbn Ḥacer (nr. 1182), Ṭıbbü'l-fuḳarâʾ (nr. 3155), Feżâʾilü'l-Ḳurʾân (nr. 1372/1), Maḥżü'l-ḫ̮alâṣ fî menâḳıbi Saʿd b. Ebî Vaḳḳās (nr. 3248/1), Muʿcemü terâcimi'ş-şevâfiʿa (nr. 4551), Hidâyetü'l-insân ile'l-istiġnâʾi bi'l-Ḳurʾân (nr. 345) (müellifin diğer eserleri için bk. Brockelmann, GAL, II, 130-131; Suppl., II, 130-131, 947; Salâh Muhammed el-Hıyemî, XXVI/2 [1982], s. 788-802).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Mibred, ed-Dürrü'n-naḳī fî şerḥi elfâẓi'l-Ḫıraḳī (nşr. Rıdvân Muhtâr b. Garbiyye), Cidde 1411/1991, neşredenin girişi, I, 13-83, 135-184; a.mlf., el-Ḳavâʿidü'l-külliyye ve'ḍ-ḍavâbiṭü'l-fıḳhiyye (nşr. Câsim b. Süleyman Füheyd ed-Devserî), Beyrut 1415/1994, neşredenin girişi, s. 11-36; a.mlf., Muġnî ẕevi'l-efhâm (nşr. Ebû Muhammed Eşref b. Abdülmaksûd), Riyad 1416/1995, s. 19-38, 71-74; ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 5-16; a.mlf., Baḥrü'd-dem fî men tekelleme fîhi'l-İmâm Aḥmed bi-medḥ ev ẕem (nşr. Ebû Üsâme Vasıyyullah b. Muhammed b. Abbas), Riyad 1409/1989, s. 33-41; ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 15-32; a.mlf., Mesʾele fi't-tevḥîd ve fażli lâ ilâhe illallāh (nşr. Abdülhâdî Muhammed Mansûr - Abdülkādir el-Arnaût), Beyrut 1416/1995, neşredenin girişi, s. 11-31; Sehâvî, eḍ-Ḍavʾü'l-lâmiʿ, X, 308; Nuaymî, ed-Dâris fî târîḫi'l-medâris (nşr. Ca'fer el-Hasenî), Kahire 1988, I, 55, 502; II, 64, 109, 111; İbn Tolun, el-Ḳalâʾidü'l-cevheriyye fî târîḫi'ṣ-Ṣâliḥiyye (nşr. M. Ahmed Dehmân), Dımaşk 1401/1980, s. 138, 246-248, 257, 259, 260-261, 263, 266, 270, 295, 297, 299, 574; Gazzî, el-Kevâkibü's-sâʾire, I, 316; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, VIII, 43; Muhammed Kemâleddin b. Muhammed el-Gazzî, en-Naʿtü'l-ekmel (nşr. M. Mutî' el-Hâfız - Nizâr Abaza), Dımaşk 1402/1982, s. 67-72; Muhammed Şattî, Muḫtaṣaru Ṭabaḳāti'l-Ḥanâbile (nşr. Fevvâz ez-Zemerlî), Beyrut 1406/1996, s. 83-86; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 560-562; Abdülhay el-Kettânî, Fihrisü'l-fehâris, II, 1141-1142; Brockelmann, GAL, II, 130-131; Suppl., II, 130-131, 947; Selâhaddin el-Müneccid, Muʿcemü'l-müʾerriḫîne'd-Dımaşḳıyyîn, Beyrut 1398/1978, s. 272-276; Ömer Ferruh, Meʿâlimü'l-edebi'l-ʿArabî, Beyrut 1406/1986, I, 155-158; Habîb Zeyyât, "Hânâtü Dımaşḳı'l-ḳadîme", el-Meşrıḳ, XXXV/1, Beyrut 1938, s. 66-70; Fedwa Malti-Douglas, "Yūsuf Ibn 'Abd al-Hādī and His Autograph of the Wuqū' al-balā' bi'l-bukhl wal-bukhalā", BEO, XXXI (1980), s. 17-50; Georges Vajda, "Trois manuscrits de la bibliothèque du savant damascain Yūsuf Ibn 'Abd al-Hādī", JA, CCLXX (1982), s. 229-256; Salâh Muhammed el-Hıyemî, "Celâlüddîn b. Yûsuf b. ʿAbdilhâdî el-Maḳdisî ed-Dımaşḳī: ḥayâtühû ve âşârühü'l-maḫṭûṭa ve'l-maṭbûʿa", MMMA (Küveyt), XXVI/2 (1982), s. 775-811; C. Gilliot, "Textes arabes anciens édités en Egypte au cours des années 1987 à 1990", MIDEO, XIX (1989), s. 384-

385; XX (1991), s. 490; Ferhat Koca, “Hanbelî Mezhebi”, DİA, XV, 531, 542, 544.

Ferhat Koca

İBNÜ’l-MİTRÂN

(ابن المطران)

Ebû Nasr Muvaffakuddîn Es‘ad b. İlyâs b. Circîs el-Mitrân ed-Dımaşkī (ö. 587/1191)

Selâhaddîn-i Eyyûbî’nin baştabibi.

Dımaşk’ta hıristiyan bir ailenin çocuğu olarak dünyaya geldiyse de ileriki yaşlarında müslüman oldu. Babası İlyâs da tabipti. Dımaşk’ta babası ve Mühezzebüddin İbnü’n-Nakkāş ile Bağdat’ta Emînüddevle İbnü’t-Tilmîz gibi tabiplerden ders aldı; özellikle İbnü’t-Tilmîz’den pek çok tıp kitabı okudu ve onun tıp konusundaki tecrübesinden faydalandı. Ayrıca Ebü’l-Yümn el-Kindî’den nahiv, lugat ve edebiyat öğrendi. Bilgisini arttırmak, bu arada Hıristiyanlık ve mezhepleri hakkında bilgi edinmek için Bizans’a seyahatte bulundu. Dımaşk’a dönünce Selâhaddîn-i Eyyûbî’nin hekimbaşılığına tayin edildi; bir taraftan da ordu tabibi olarak seferlere katıldı. İslâmiyet’i seçişi de bu döneme rastlar. Şîa mezhebini benimsediği, söylenir. Nûreddin Mahmûd Zengî’nin Dımaşk’ta inşa ettirdiği bîmâristanda tabiplik yaptı. Yazısı güzel olup çok sayıda kitap istinsah etmiş, bunun için ayrıca kâtipler tutmuştur. Cömert, iyi huylu ve yardım sever bir kişi olan İbnü’l-Mitrân fakir hastaları dolaşır, onları ücretsiz tedavi eder, hatta ilâç paralarını verirdi. Vefatında Keysûn’da Cevzâ adlı hanımının evinin yanına gömüldü; daha sonra burada Dârü Cevzâ adıyla anılan bir mescid inşa edildi. Arkasında çeşitli bilim dallarına ait 10.000 ciltlik bir kütüphane bırakan İbnü’l-Mitrân’ın yetiştirdiği pek çok öğrencinin en tanınmışı Mühezzebüddin ed-Dahvâr’dır.

Ebü’l-Ferec İbnü’l-İbrî 584 (1188) yılı içinde, dinini bırakıp Müslümanlığı seçen ve İbnü’l-Mitrân diye tanınan Dımaşklı tabip el-Muvaffak Es‘ad’ın vefat ettiğini söylemekte ve arkasından da büyük bir servetin sahibi olan bu hekimin Selâhaddîn-i Eyyûbî’nin câriyelerinden birini sevdiğini, ölünce adının unutulduğunu, karısının ise ev ev dolaşarak sadaka topladığını yazmaktadır (Târih, II, 449). Ancak bunun, Ebü’l-Ferec’in eski dindaşına

ihtidâsından dolayı duyduğu nefretin bir ifadesi olduğunda şüphe yoktur.

Eserleri. 1. el-Maḳāletü'n-Nâṣıriyye fî ḥıfẓi'l-umûri'ṣ-ṣıḥḥiyye. İbnü'l-Mitrân'ın Selâhaddîn-i Eyyûbî için yazdığı bu eserin, Mâlik b. Ebü'l-Feth b. Ebü'n-Necm et-Tabîb tarafından istinsah edilen 576 (1180) tarihli bir nüshası Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (III. Ahmed, nr. 2142). Safedî kitabın tertibinin çok güzel olduğunu söyler (el-Vâfî, IX, 43). 2. İḫtiṣâru Kitâbi'l-Edvâr li'l-İskenderâniyyîn. İbn Vahşiyye'nin düzenlediği Kitâbü'l-Edvâr'a 581 (1185) yılında yazdığı muhtasar olup Nabatîler'in sihir ve tılsımları hakkındadır (a.g.e., a.y.). 3. Âdâbü ṭıbbi'l-mülûk. Hükümdarları tedavi etmenin âdâbı hakkındadır (İbn Ebû Usaybia, II, 181). 4. el-Edviyetü'l-müfrede. İlâçlarla ilgili tamamlanamamış bir eserdir (a.g.e., a.y.). 5. Bustânü'l-eṭıbbâʾ ve ravżatü'l-elibbâʾ. Müellif bu eserde tıpla ilgili hikâyeleri, fıkraları ve nevâdiri toplamak istemişse de ömrü yetmediğinden çalışması eksik kalmıştır. Bu eserden iki cüzü öğrencisi Dahvâr temize çekmiştir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 243; Brockelmann, I, 892; Ullmann, s. 165-166). Müellifin zaman zaman isimlerini de verdiği birçok eserden faydalanarak yazdığı bu kitap, İbn Ebû Usaybia ve Abdüllatîf el-Bağdâdî gibi müelliflerin istifade ettikleri temel kaynaklardan biridir. Eserin Tahran Melik Kütüphanesi'ndeki nüshasının, özet Farsça tercümesi ve Mehdî Muhakkık'ın önsözüyle birlikte tıpkıbasımı yapılmıştır (Tahran 1368 hş./1989). 6. el-Maḳāletü'n-Necmiyye fi't-tedâbiri'ṣ-ṣıḥḥiyye. Selâhaddin'in babası Necmeddin Eyyûb adına kaleme alınmış bir eserdir. 7. Luġaz fi'l-ḥikme. Felsefeye dairdir. İbnü'l-Mitrân'ın

bunlardan başka tıp ve diğer sahalarla ilgili olarak kaleme alınmış birçok eserinin müsvedde ve notlarının bulunduğu belirtilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Mitrân, Bustânü'l-eṭıbbâʾ ve ravżatü'l-elibbâʾ, Tahran 1368 hş./1989, Mehdî Muhakkık'ın önsözü, s. 3-6; İmâdüddin el-İsfahânî, el-Fetḥu'l-ḳussî (nşr. M. Mahmûd Subh), Kahire 1962, s. 576; Sıbt İbnü'l-Cevzî, Mirʾâtü'z-zamân, VIII, 411-412; İbn Ebû Usaybia, ʿUyûnü'l-enbâʾ,

II, 174-181; İbn Fazlullah el-Ömerî, Mesâlik, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 3429, V, vr. 270b-271a; Safedî, el-Vâfî, IX, 40-43; Ebü'l-Ferec, Târih, II, 449; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, VI, 113; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 243; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, IV, 288-289; Ahmed Îsâ, Muʿcemü'l-eṭıbbâʾ, Beyrut 1361/1942, s. 135; Brockelmann, GAL Suppl., I, 892; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 204; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, II, 245; Dihhudâ, Luġatnâme (Muîn), I, 309; M. Ullmann, Die Medizin im Islam, Leiden 1972, s. 165-166; Aʿyânü'ş-Şîʿa, XI, 188-194; Şeşen, Fihrisü maḫṭûṭâti'ṭ-ṭıbbi'l-İslâmî, s. 90; a.mlf., Salâhaddin Devrinde Eyyûbîler Devleti, İstanbul 1983, s. 380-381; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), I, 300; "İbn Miṭrân", DMBİ, IV, 628-629.

Cevat İzgi

İBNÜ'l-MUALLİM

(bk. MÜFÎD, Şeyh).

İBNÜ’lMUFADDAL

(ابن المفضّل)

Ebü’l-Hasen Şerefüddîn Alî b. el-Mufaddal b. Alî el-Makdisî el-İskenderânî (ö. 611/1214)

Hadis hâfızı, fakih.

24 Zilkade 544’te (25 Mart 1150) doğdu. Aslen Kudüslü olup İbnü’l-Enceb diye de bilinir. 558’de (1163) Ebû Ubeyd Ni‘me b. Ziyâdetullah el-Gıfârî’den Ṣaḥîḥ-i Buḫârî’nin son kısmı dışında tamamını okudu. Sâlih İbn bint Muâfâ’dan fıkıh, Ebû Tâlib Ahmed b. Müsellem el-Lahmî’den usûl-i fıkıh öğrendi. Otuz yaşına kadar İskenderiye bölgesinde kalarak hadis ve Mâlikî fıkhı tahsil etti. 574’te (1178-79) Mısır’a geçip İbn Dirbâs diye bilinen Kadı Ebü’l-Kāsım Abdülmelik b. Î̂sâ el-Mârânî gibi âlimlerden hadis öğrenimini sürdürdü. Tahsil ve hac niyetiyle Mekke’ye gitti. En çok faydalandığı ve yıllarca derslerine devam ettiği hocası Silefî olup oğlu Muhammed’in de ondan hadis dinlemesini sağladı. Mağribli hadis âlimi Ebü’l-Hasan Ali b. Ahmed b. Huneyn’den icâzet aldı. İbnü’lMufaddal Haremeyn’de bulunduğu süre içinde ders okuttu. İskenderiye’de bir süre kadılık ve İskenderiye Medresesi’nde müderrislik yaptı. Daha sonra Kahire’ye giderek el-Medresetü’s-Sâhibiyye’de vefatına kadar ders verdi; Münzirî ve Zekiyyüddin Ebû Abdullah Muhammed b. Yûsuf el-Birzâlî gibi âlimler kendisinden faydalandı. Dinî ilimlerin, özellikle hadisin çeşitli dallarında söz sahibi bir âlim, güçlü ve güvenilir bir hadis hâfızı, fıkıh ilminde ve özellikle Mâlikî fıkhında otorite olan İbnü’lMufaddal 611 yılı Şâban ayının ortalarında (Aralık 1214) Kahire’de vefat etti. Ebü’t-Tâhir Muhammed ve Ebü’l-Hüseyin Ahmed adlarında iki oğlu olduğu bilinmekte, yakın dostları ve talebeleri, bilhassa Münzirî onun fazilet ve yüksek ahlâkından övgüyle bahsetmektedir.

Eserleri. 1. Kitâbü’l-Erbaʿîn fî fażli’d-duʿâʾ ve’d-dâʿîn. Müslümanın günlük hayatında yaptığı duaların faziletine dair olan eserde önce kaynakları gösterilerek bir hadis nakledilmekte ve rivayetlerde geçen bazı

kelimelerin açıklaması yapılmaktadır. Eserin Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye'de bulunan nüshasının beşinci cüzü (Mecmua, nr. 94) Bedr b. Abdullah el-Bedr tarafından Ebû Nuaym el-İsfahânî'nin Kitâbü'l-Erbaʿîn ʿalâ meẕhebi'l-müteḥaḳḳıḳīn mine'ṣ-ṣûfiyye adlı eserinin içinde yayımlanmıştır (Beyrut 1414/1993, s. 133-209). 2. Erbaʿûne ḥadîs̱en ʿan erbaʿîne şeyḫan fî erbaʿîne bâben li-erbaʿîne ṣaḥâbiyyen. Eserde her bölümün başında önce sahâbînin hayatı hakkında kısaca bilgi verilmiş, daha sonra hadis zikredilerek onunla ilgili açıklama yapılmıştır. Hz. Ebû Bekir'in rivayetiyle başlayan eserin nüshaları Berlin Staatsbibliothek'te (nr. 1467, pet. 582) ve British Museum'da (nr. 1628) bulunmaktadır. 3. Erbaʿûne ḥadîs̱ müselsele (Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi, nr. 507, vr. 79-100). 4. Erbaʿûn fî ṭabaḳāti'l-ḥuffâẓ (Kitâbü'l-Erbaʿîn el-mürettebe ʿalâ ṭabaḳāti'l-erbaʿîn) (Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, Hadis, nr. 168). 5. Vefeyâtü'n-naḳale (Ṭabaḳātü'l-erbaʿîn). Ebû Muhammed İbnü'l-Ekfânî Hibetullah b. Ahmed'in 463-483 (1071-1090) yıllarını kapsayan Câmiʿu'l-vefeyât'ı üzerine (nşr. Abdullah b. Ahmed b. Süleyman el-Hamed, Riyad 1409/1989) yazılan bir zeyil olup 581'e (1185) kadar olan vefeyâtı kapsamaktadır. Münzirî de buna, 581-642 (1185-1244) yıllarını içine alan et-Tekmile li-Vefeyâti'n-naḳale (nşr. Beşşâr Avvâd Maʻrûf, I-IV, Beyrut 1401/1981) adıyla bir zeyil yazmıştır. İbnü'lMufaddal'ın ayrıca Taḥḳīḳu'l-cevâb ʿammen ücîze lehû mâ fâtehû mine'l-kitâb ve eṣ-Ṣıyâm adlı iki eserinden söz edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Münzirî, et-Tekmile, II, 306-307; İbn Hallikân, Vefeyât, III, 290-292; İbn Abdülhâdî, ʿUlemâʾü'l-ḥadîs̱, IV, 170-171; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XXII, 66-69; a.mlf., Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, III, 1135; Safedî, el-Vâfî, XXII, 217; İbn Kesîr, el-Bidâye, XIII, 68; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, VI, 212; Süyûtî, Ḥüsnü'l-muḥâḍara, I, 354; Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî, Neylü'l-ibtihâc, Trablus 1408/1989, s. 317; Sıddîk Hasan Han, et-Tâcü'l-mükellel (nşr. Abdülhakîm Şerefeddin), Beyrut 1404/1983, s. 82; Ahlwardt, Verzeichnis, II, 213; Brockelmann, GAL, I, 452; Suppl., I, 627;

Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 704; Îżâḥu'l-meknûn, I, 265; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, VII, 244; Kettânî, er-Risâletü'l-müsteṭrafe, s. 212-213.

Salih Karacabey

İBNÜ’l-MUGALLİS

(ابن المغلّس)

Ebü’l-Hasen Abdullāh b. Ahmed b. Muhammed b. el-Mugallis el-Bağdâdî (ö. 324/936)

Zâhirî fakihi.

Bağdat’ta yetişti ve orada yaşadı. Zâhirî mezhebinin kurucusu Dâvûd ez-Zâhirî’nin oğlu İbn Ebû Dâvûd’dan fıkıh öğrendi. Dedesi Muhammed’den, Ali b. Dâvûd el-Kantarî, Ebû Kılâbe er-Rekāşî, Ca‘fer b. Muhammed b. Şâkir es-Sâiğ, İsmâil b. İshak el-Cehdamî, Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, Hasan b. Ali el-Ma‘merî gibi âlimlerden hadis dinledi. Yetiştirdiği öğrenciler ve kendisinden rivayette bulunanlar arasında Ebü’l-Hasan Haydere b. Ömer ez-Zendeverdî, Ali b. Hâlid el-Basrî, Ebü’lMufaddal eş-Şeybânî, Ali b. Muhammed el-Bağdâdî gibi isimler yer alır. İlim ve fazilet sahibi, güvenilir bir âlim olarak tanınan İbnü’l-Mugallis, 4 Cemâziyelâhir 324 (29 Nisan 936) tarihinde altmış yaşlarında iken Bağdat’ta vefat etti. İbnü’l-Gazzî ölüm yılını 323 olarak vermektedir. Kaynaklar, İbnü’l-Mugallis’in kendi döneminde Zâhirî mezhebinin en büyük otoritesi kabul edildiğini, bu mezhebin gelişmesinde ve yayılmasında önemli rolü olduğunu bildirmekte, ayrıca mezhebin Bağdat’ta yayılmasının, ölümünden sonra ders halkasının başına geçen öğrencisi Haydere vasıtasıyla gerçekleştiği kaydedilmektedir.

Zâhirî mezhebi doğrultusunda birçok kitap telif ettiği, ancak fıkıh sahasında yazdıklarının kaybolduğu bildirilen İbnü’l-Mugallis’in kaynaklarda adı geçen eserleri

şunlardır: Aḥkâmü’l-Ḳurʾân; Kitâbü’ṭ-Ṭalâḳ; Kitâbü’l-Velâʾ; el-Muvażżaḥ fi’l-fıḳh (Müzenî’nin el-Muḫtaṣar’ına reddiye olarak yazılmıştır); el-Mübhic (İbnü’n-Nedîm ve Dâvûdî’nin el-Müncih adıyla zikrettikleri eser bu kitap olmalıdır); el-Ḳāmiʿ li’l-müteḥâmili’ṭ-ṭâmiʿ (Dâvûd ez-Zâhirî’den ders almakla birlikte usul ve fürûa ilişkin bazı meselelerde ona muhalefet

eden Ebû Bekir Muhammed b. İshak el-Kāsânî'ye reddiye olarak kaleme alınmıştır, Şîrâzî, s. 176); ed-Dâmiġ (müellif bu eserini kendisine muhalefet edenlere karşı yazmıştır, Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XV, 77); el-Müfṣıḥ. İbnü'n-Nedîm, Ali b. Abdülazîz b. Muhammed ed-Dûlâbî'nin, er-Red ʿalâ İbni'l-Muġallis adıyla bir kitap yazdığını bildirmektedir (el-Fihrist, s. 292).

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Bekir es-Sûlî, Aḫbârü'r-Râżî-Billâh ve'l-Müttaḳī-Lillâh (nşr. J. H. Dunne), Beyrut 1403/1983, s. 83; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 272-273, 292; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, IX, 385; Şîrâzî, Ṭabaḳātü'l-fuḳahâʾ, s. 176, 177, 178; İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam (Atâ), XIII, 362-363; Ebü'l-Fidâ, el-Muḫtaṣar, II, 90; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XV, 77-78; a.mlf., Târîḫu'l-İslâm: sene 321-330, s. 149-150; İbn Fazlullah el-Ömerî, Mesâlik, VI, 323; Safedî, el-Vâfî, XVII, 41; İbn Kesîr, el-Bidâye, XI, 186; Dâvûdî, Ṭabaḳātü'l-müfessirîn, I, 228; İbnü'l-Gazzî, Dîvânü'l-İslâm (nşr. Seyyid Kisrevî Hasan), Beyrut 1411/1990, IV, 262; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, II, 302; Îżâḥu'l-meknûn, II, 606; Muhammed Hâdî Müezzin-i Câmî, "İbn Muġallis", DMBİ, IV, 648.

H. Mehmet Günay

İBNÜ'l-MUKAFFA'

(ابن المقفّع)

Ebû Muhammed (Ebû Amr) Abdullāh (Rûzbih / el-Mübârek) b. el-Mukaffa' (Dâdeveyh) (ö. 142/759)

İran asıllı mütercim, edip ve kâtip.

Muhtemelen 106 (724) veya 102 (720) yılında İran'ın Cûr (Fîrûzâbâd) kasabasında dünyaya geldi. Hûz'da (Hûzistan / Ahvaz) doğduğuna dair rivayetler (İbnü'n-Nedîm, s. 522) Cûr'un Hûz şeklinde okunmasından kaynaklanmış olmalıdır. Asıl adı Rûzbih'tir. Hayatının sonuna kadar Mecûsî olarak yaşayan babası Dâdeveyh, Haccâc'ın vergi tahsildarı iken görevini kötüye kullandığı gerekçesiyle kendisine işkence yapılmış, bu yüzden eli sakat kaldığı için "Mukaffa'" (eli büzülmüş, çolak) lakabıyla tanınmıştır. Onun lakabını "Mukaffi'" (sepet ve küfe yapıp satan) şeklinde kaydedenler de vardır. İlk eğitimini Cûr'da Fars kültürü ve Mecûsî geleneğine göre aldığı anlaşılan İbnü'l-Mukaffa', babasının Dîvânü'l-harâc'daki görevi sebebiyle küçük yaşta Basra'ya gitti. Basra'daki ortamdan etkilenen ve Arap geleneğine uyarak oğluna Ebû Amr künyesini veren Dâdeveyh onun iyi bir eğitim görmesi için özen gösterdi ve zamanın ediplerinin meclislerine devam etmesini sağladı (Belâzürî, III, 218). İbnü'l-Mukaffa', Basra'da fesahatiyle ünlü Yemen asıllı Âl-i Ehtem'in himayesinde olmaları sebebiyle (Câhiz, I, 355) bu aileden fasih Arapça öğrendiği gibi, Basra civarındaki bedevî kabilelerle de yakın ilişki kurarak Ebü'l-Câmûs el-A'râbî ve Ebü'l-Gūl el-A'râbî gibi fesahatiyle tanınan bedevîlerden Arap diline dair sağlam bilgiler edindi. Dinî, ilmî ve felsefî fikirlerin harmanlandığı zengin bir kültür merkezi olan Basra'da dönemin yönetici ve ediplerinden Ma'n b. Zâide, Müslim b. Kuteybe, İbn Ebû Leylâ, İbn Şübrüme, Ammâr b. Hamza, Abdülhamîd el-Kâtib ve Halîl b. Ahmed gibi şahsiyetlerin meclislerine devam etti. Başta Arap dili ve edebiyatı olmak üzere Fars, Hint, Yunan kültürleri hakkında geniş bilgi sahibi oldu.

Memuriyet hayatına babası gibi kâtiplikle başlayan İbnü'l-Mukaffa',

Emevîler döneminin sonlarında Irak Valisi Ömer b. Hübeyre'nin oğulları olan Basra ve Kûfe Valisi Yezîd ile Kirman Valisi Dâvûd'un kâtipliklerini yaptı. Abbâsîler döneminde Halife Mansûr'un amcalarından Basra Valisi Süleyman b. Ali'nin kâtibi iken halifeyle tanışma imkânı buldu. Halifenin isteği üzerine, daha önce Farsça'ya çevrilmiş bazı Yunan klasiklerini Farsça'dan Arapça'ya tercüme etti. Ardından Kirman Valisi Îsâ b. Ali'nin hizmetine girdi ve asıl şöhretine onun döneminde (750-752) kavuştu. O zamana kadar Mani ve Mezdek dinleriyle karışık Mecûsî inancına sahip olan İbnü'l-Mukaffa', bir akşam yemeğinde bir çocuğun okuduğu Kur'an'ın etkisi ve Îsâ b. Ali'nin teşvikiyle davetliler huzurunda İslâmiyet'i kabul etti. Bu tarihten sonra Abdullah b. Mukaffa' olarak tanındı. Yeni doğan oğluna Muhammed adını verdiği için Ebû Muhammed künyesiyle de anıldı. Bir süre Halife Mansûr'un amcalarından Ahvaz ve Musul Valisi İsmâil b. Ali'nin yanında çalıştı. Onun çocuklarının eğitimiyle meşgul oldu. Bir müddet Nîşâbur Valisi Mesîh b. Havârî'nin kâtipliğini yaptı (Cehşiyârî, s. 105). İbnü'l-Mukaffa' müslüman olduktan sonra fazla yaşamamış, tercih edilen görüşe göre 142 (759) yılında Basra'da öldürülmüştür. Muhammed Kürd Ali ise onun eserlerinin sayısına ve muhtevasına bakarak altmış yaşlarında öldürülmüş olduğunu ileri sürmüştür. Ölüm tarihini 143 (760) veya 145 (762) olarak zikreden kaynaklar da vardır.

İbnü'l-Mukaffa'ın katledilmesinin sebebi ve şekli hakkında değişik görüşler ileri sürülmüştür. En güvenilir rivayete göre, Mansûr'un hilâfetini kabul etmeyip isyan eden amcası ve Suriye Valisi Abdullah b. Ali, Ebû Müslim-i Horasânî kumandasında gönderilen orduya yenilince kardeşleri Îsâ ile Süleyman'ın himayesine sığınmıştı. Bunlar Mansûr'dan Abdullah için af talebinde bulununca halife, yazılı olarak eman dilemeleri halinde Abdullah'ı bağışlayacağını vaad etmişti. Ancak vaadine rağmen emannâmenin bir açığını bulup Abdullah'ı mutlaka cezalandırmayı düşünüyordu (Cehşiyârî, s. 104). Bu sırada Îsâ b. Ali'nin kâtibi olan İbnü'l-Mukaffa'ın kaleme aldığı ve büyük bir zekâ eseri olan yorumlara kapalı, ağır ihtiyat şartlarıyla dolu bir üslûpla yazılan emannâmede (Ya'kūbî, II, 368) açık bulamayınca, halifenin şartlardan birini ihlâl ettiği takdirde karıları boş, köleleri âzat edilmiş, biatı bâtıl olacağı, bütün dinlerde kâfir sayılacağı (Cehşiyârî, s. 104) şeklindeki ağır şartlara kızarak Basra Valisi Süfyân b. Muâviye'ye İbnü'l-Mukaffa'ın katledilmesi için tâlimat gönderdi. Nîşâbur valisi iken şehrin önceki valisi Mesîh b. Îsâ ile aralarında çıkan

ihtilâfta Mesîh'in tarafını tuttuğu için İbnü'l-Mukaffa'a düşman olan Süfyân'ın, İbnü'l-Mukaffa'ın organlarını birer birer kesip ateşe veya kuyuya attığı yahut onu bir hamama hapsederek öldürttüğü nakledilmektedir (Belâzürî, III, 221-222; Cehşiyârî, s. 104). Şiî müelliflerinden Sa'd b. Abdullah el-Eş'arî el-Kummî Kitâbü'l-Maḳālât ve'l-fıraḳ adlı eserinde, Süfyân tarafından yakalanan İbnü'l-Mukaffa'ın Mansûr'a götürülüp teslim edilmek istenince zehir içerek veya kendini asarak intihar ettiğini kaydeder. Câhiz de İbnü'l-Mukaffa'ın yukarıda belirtilen sebeple öldürüldüğünü söyler (Şevkī Dayf, III, 509). Onun Risâletü'ṣ-ṣaḥâbe'sinde Abbâsîler'in siyasetini ve Mansûr'un idaresini açıkça eleştirmesi, hatta Tâhâ Hüseyin'e göre bu risâlenin Mansûr'a karşı bir ihtilâl beyannâmesi mahiyetinde olması (Min Ḥadîs̱i'ş-şiʿr ve'n-nes̱r, s. 41), ayrıca Kelîle ve Dimne'sinde Mansûr'un istibdat idaresine karşı üstü kapalı tenkitlerinin bulunması sebebiyle öldürüldüğü de ileri sürülmektedir (Ömer Ferruh, el-Minhâc, II, 83). Fars

dinine, siyaset, idare ve kültürüne dair Arapça'ya çevirdiği birçok eserin İslâm kültürüne karşı Fars kültürünü yayma gayreti ve Fars asabiyeti gütme olarak algılanmasını katledilmesinin sebepleri arasında sayanlar da vardır.

Sahâbeden sonra Arap'ın en zekisinin Halîl b. Ahmed, Acem'in en zekisinin de İbnü'l-Mukaffa' olduğu kaydedilir. Onun sahip olduğu ahlâkî erdemlerin yanı sıra, Arap-Fars dil ve kültürüne olan derin vukufu gibi sebeplerle kendisini çekemeyenlerin kin ve husumetlerinin kurbanı olduğu söylenebilir. Hür fikirleri ve özellikle toplumda hukuku hâkim kılarak şahsî ve keyfî yönetime son verme yolundaki gayretleri, ıslah taraftarı olması, idarenin zayıf noktalarını çekinmeden belirtmesi yanında, idarecilerin suistimallerini yüzlerine karşı söyleyecek cesareti kendisinde bulması genç yaşta katledilmesini hazırlayan önemli etkenlerdir.

İbnü'l-Mukaffa'ın öldürülmesinin en önemli sebeplerinden biri de başta kendisine nisbet edilen Muʿârażatü'l-Ḳurʾân olmak üzere Mezdek, Mani, Zerdüşt gibi Fars din ve inançlarına ait birçok kitabı Arapça'ya çevirmesi veya telif etmesinden dolayı zındıklıkla itham edilmesidir. Câhiz, İbnü'l-Mukaffa'ın İran din ve inançlarına ait bu tür eserleri onları eleştirmek amacıyla yazdığını söyler. Câhiz'e göre İbnü'l-Mukaffa', din ve inançların anlatım ve tasvirinde başarılı olmasına karşılık eleştiri yeteneği zayıf

olduğu için yanlış anlaşılmıştır. Ayrıca kendi isteğiyle müslüman olup Abdullah adını alan ve oğluna Muhammed adını veren bir kimsenin zındık olması uzak bir ihtimaldir. Aslında İbnü'l-Mukaffa'ın gerçek amacı, Farsça'dan çevirdiği Aristo mantığına dair kitaplarla İslâm toplumunun dil ve düşüncesine, Fars siyaset ve tarihine dair çevirileriyle İslâm siyaset ve idaresine, Hint hikmetine dair eserlerle de fert ve toplumun hayatına yeni açılımlar kazandırmaktı. Bu amaçla telif ettiği eserlerin birçoğunu ahlâk, edep ve eğitim konularına ayıran, İslâm'ın önemsediği değerleri daha çok akla dayalı olarak işleyen İbnü'l-Mukaffa'ın eserlerinin hiçbirinde İslâm'a aykırı bir görüş veya kendisinin zındık olduğunu gösteren bir delil yoktur (Muhammed Kürd Ali, Ümerâʾü'l-beyân, I, 122; Ahmed Emîn, I, 223 vd.). Kelîle ve Dimne'nin baş tarafında yer alan bölümde, bütün din ve inançların taklit ve geleneğe dayalı olma özelliğini eleştiren kısımların bulunmasının İbnü'l-Mukaffa'a zındıklık ithamında etkili olduğu öne sürülmektedir. Theodor Nöldeke ve bazı araştırmacılar, Enûşirvân'ın kâtibi Büzürcmihr'e ait olan bu bölümün İbnü'l-Mukaffa' tarafından yazıldığını iddia etmişlerdir. Ancak bu kısmın, Kelîle ve Dimne'nin Arapça tercümesi dışındaki nüshalarda da bulunması (Ross, IV [1927], s. 449 vd.) İbnü'l-Mukaffa'ın mütercim durumunda olduğunu kesin biçimde kanıtlamaktadır.

İbnü'l-Mukaffa'a nisbet edilen, Kur'an'a ve İslâm inançlarına karşı Maniheizm'i savunan Muʿârażatü'l-Ḳurʾân adlı eserin ona ait olması imkânsız veya en azından şüphelidir. Çünkü İbnü'l-Mukaffa' gibi çok ünlü bir edip tarafından yazılmış, İslâm toplumu içinde tepki uyandırması gereken böyle bir eserden zındıklara reddiyeler yazan Iraklı kelâmcıların haberdar olmaması mâkul görünmemektedir. Öte yandan eser, İbnü'l-Mukaffa' gibi bir edipten beklenen edebî muâraza üslûbuyla değil cedelci bir üslûp ve savunmacı bir anlayışla yazılmıştır. Maniheizm'e ait fikirler, bu kitabı bir Maniheizm müdafiinin yazmış olabileceğini düşündürmektedir. Kuvvetli bir ihtimalle II. (VIII.) yüzyılın ikinci yarısında Irak dışında bir Mani savunucusu tarafından yazılan eser, bu tarihte veya Zeydî müellifi Kāsım er-Ressî'nin (ö. 246/860) kitap üzerine kaleme aldığı reddiyenin (bk. bibl.) telifinden biraz önce İbnü'l-Mukaffa'a nisbet edilmiş olmalıdır. Reddiye müellifinin Hicazlı olduğu, bu tarihte Hicaz'da Mani dininin müntesipleri bulunduğu da dikkate alınmalıdır (Chokr, s. 206). Ayrıca Ressî dışında eski kaynakların hiçbirinde onun hakkında böyle bir itham görülmez. Halîl b. Ahmed ve Câhiz gibi ediplerin kendisinden övgüyle söz

ettiği İbnü'l-Mukaffa'ı III. (IX.) yüzyılın ikinci yarısından itibaren zındık, mülhid, mel'un, Maniheist olarak itham etmek bir gelenek halini almıştır (Bâkıllânî, s. 35; Şerîf el-Murtazâ, I, 93-94; Bîrûnî, s. 132; Abdülkādir el-Bağdâdî, III, 409-410). Daha sonra gelen bazı kişilerin, onun şöhretinden yararlanarak başta Muʿârażatü'l-Ḳurʾân olmak üzere telif ettikleri bazı risâleleri ona izâfe etmiş olmaları da kuvvetle muhtemeldir. Muʿârażatü'l-Ḳurʾân'ın bazı parçalarını bulan J. van Ess de bu kitabı ona izâfe edilen bir eser olarak tanıtmıştır (bk. bibl.). Söz konusu ithamın yaygınlık kazanmasında Ressî'nin yazdığı reddiyenin büyük payının olduğu muhakkaktır. Ressî'nin eseri, Michelangelo Guidi tarafından İtalyanca tercümesiyle birlikte Kitâbü'r-Red ʿale'z-zındîḳ el-laʿîn İbnü'l-Muḳaffaʿ adıyla yayımlanmıştır (Roma 1927).

Sınır komşusu olduğu Bizans'ın idarî teşkilâtının tesiri dışında başka kültürlere kapalı olan Emevîler devrinden sonra yabancı kültür ve medeniyetlere, özellikle İran asıllı Bermekî vezirlerin de etkisiyle Fars kültürüne kapılarını açan, onlardan âzami istifade imkânları arayan Abbâsîler'in ilk yıllarında İbnü'l-Mukaffa' tercüme ve telif eserleriyle Arap, Fars, Hint ve Yunan kültürlerini kaynaştırmış, bu kültürlerden faydalanarak zamanın yönetimine çeşitli alanlarda önerilerde bulunmuştur. Nitekim Farsça'dan Arapça'ya çevirdiği eserlerin çoğu, Abbâsîler'e göre daha eski ve köklü bir yönetim düzenine sahip olan Sâsânî saray âdâbına aittir. Bu eserleri aynen çevirmekle yetinmeyen İbnü'l-Mukaffa', bunları İslâm toplum düzenine uyarlamak amacıyla gerekli tasarruflarda bulunmuştur (Gibb, s. 252-253). Mütercim Fars kültür, tarih, siyaset, âdet ve gelenekleriyle dinî hayatına dair bu çevirilerinin bir kısmını bizzat Halife Mansûr'un emriyle yapmıştır. Mansûr'a siyasî ve idarî konularda tavsiyelerde bulunmuş, tarımla uğraşan sınıfların durumlarının sağlamlaştırılıp saltanatın askerî gücünün bunlara dayandırılmasını, Emevîler'den yana olanların gönüllerinin alınmasını, din adamlarının devlete bağlanarak ulemânın resmî hiyerarşi içinde tutulmasını ve hukukî meselelerdeki kararlarda nihaî olarak halifenin yetkili kılınmasını teklif etmiştir (Ahmed Emîn, I, 205-216).

Halife II. Mervân'ın kâtibi Abdülhamîd el-Kâtib ve İbnü'l-Mukaffa'dan önce Arap nesri, aralarında mantıkî bir irtibat bulunmayan, garip ve nâdir kelimelerin yoğun şekilde kullanıldığı özlü sözler ve kopuk cümlecikler

şeklindeydi. Lafzı az, anlamı geniş söz (îcâz) belâgat sayılıyordu. İlk defa İbnü'l-Mukaffa', "el-mübâşirü'l-Mukaffaî" veya "el-üslûbü'l-müsâvî" diye anılan yeni bir ifade tarzının çığırını açmıştır. Bu yeni üslûpta cümleler daha uzun, lafızlar daha kolay ve halkın anlayışına yakın, lafızla mâna nicelik itibariyle denktir. Cümleler arasında mantıkî silsile ve irtibat hâkim olup hikâye ve inşâ tarzları mezcedilmiştir. İbnü'l-Mukaffa', lafız güzelliğinden çok mâna güzelliğine özen gösterdiğinden eserlerinde başta seci olmak üzere lafzî sanatlara nâdiren ve çoğunlukla alay ifadesi olarak yer vermiştir. Kullandığı mânaya ilişkin sanatlara tabiilik hâkimdir. Güç ve anlaşılmaz kelimelerden uzak, açık, abartısız, gerçekçi bir anlatımın yoğunlaştığı nesrinde Fars ve Arap üslûplarını mezcetmiş, Kur'an'ın üslûbundan etkilenerek onun lafız, tâbir ve

kıssalarından iktibaslar yapmıştır. Abdülhamîd'den sonra Arap nesrinin ilk önemli ismi olan müellifin üslûbunun Abdülhamîd'inkinden farkı cümleler arasında mantıkî irtibat bulunması, cümlelerin lafzî ve sunî süslerden uzak olmasıdır. Tercüme kokusu hissettirmeden, açık ve akıcı bir dille yaptığı çevirilerinde de bu üslûp özellikleri kendini gösterir. İnce felsefî fikirlerin ve mantıkî kıyasların hâkim olduğu el-Edebü'ṣ-ṣaġīr ile el-Edebü'l-kebîr'inde zor ibarelerin bulunması bu kitapların felsefî nitelik taşımasının tabii sonucudur (Hannâ el-Fâhûrî, s. 54-58; Ali Şelak, II, 28-29). İbnü'l-Mukaffa'a göre belâgat, sıradan bir kimsenin bile söyleyebileceği zannını uyandıracak derecede yalın ve basit olan (sehl-i mümteni) sözdür. Hatta maksadı en iyi anlatan her çeşit vasıtayı, yerinde bir sükûtu ve bir hareketi bile belâgat kapsamında görür (Câhiz, I, 115).

İbnü'l-Mukaffa'ın sonraki nesiller üzerinde önemli etkileri olmuştur. Kelîle ve Dimne çevirisiyle Arap edebiyatına fabl türü hikâye tarzını getirmiş, bu eser Sehl b. Hârûn, İbnü'l-Hebbâriyye, Ebü'l-Alâ el-Maarrî ve Şehâbeddin İbn Arabşah gibi birçok müellif tarafından taklit edilmiş, İhvân-ı Safâ risâlelerinde ondan iktibaslar yapılmıştır. Attâbî (Külsûm b. Amr), Mütenebbî, Maarrî gibi şairler, şiirlerinde İbnü'l-Mukaffa'ın hikmetli sözleriyle görüşlerinden alıntı yaptıkları gibi İbn Kuteybe ʿUyûnü'l-aḫbâr, İbn Abdürabbih el-ʿİḳdü'l-ferîd, Turtûşî Sirâcü'l-mülûk'ünde onun nesir üslûbundan etkilenmiştir. Fârâbî ile İbn Sînâ siyaset, dostluk ve valilerle ilgili görüşlerinde Kelîle ve Dimne'nin tesirinde kalmışlardır. Ayrıca saray ve muaşeret âdâbı, adliye ve maliye teşkilâtı, hükümdar-tebaa ilişkileri gibi

konularda yenilikçi fikirleri daha sonraki halifeler tarafından benimsenmiştir (Hannâ el-Fâhûrî, s. 52-54). Ebû Temmâm'ın el-Ḫamâse'sinde yer alan, Yahyâ b. Ziyâd el-Hârisî için nazmettiği kısa bir mersiyesiyle (Hatîb et-Tebrîzî, II, 333-334) rûmî aylara dair didaktik bir kasidesi dışında İbnü'l-Mukaffa'ın şiiri bilinmemektedir. İbnü'l-Mukaffa' bazı yazarlarca, kendisi gibi edip ve mütercim olan ve Yahyâ el-Bermekî için Aristo'nun bazı kitaplarını Yunanca'dan Arapça'ya çeviren oğlu Muhammed b. İbnü'l-Mukaffa' ve Kıptî hıristiyan patriği Ebû Bişr Sâvîrûs İbnü'l-Mukaffa' ile karıştırılmıştır (Ali Şelak, II, 14).

Eserleri. A) Tercümeleri. 1. Kelîle ve Dimne. İbnü'l-Mukaffa'ı üne kavuşturan en önemli eseri olup Hüsrev I. Enûşirvân zamanında tabip Berzeveyh (Berzûye) tarafından Hindistan'dan getirilip Pehlevîce'ye tercüme edilen Panchatantara'nın (beş makale / söz / nasihat / ders) Arapça'ya çevirisidir. Aslı Sanskritçe olan eser, Hint Hükümdarı Debşelim'in emriyle veziri Beydebâ tarafından kaleme alınmıştır. Hayvanların diliyle yazılmış hikâyelerden (fabl) oluşan eserin adı iki çakal kardeşten (Kelîle, Dimne) gelir. Kelîle ve Dimne Farsça, Arapça, Süryânîce, İngilizce, İtalyanca, Almanca ve Fransızca gibi çeşitli dillere çevrilmiş, Arapça çevirisi ilk defa Silvestre de Sacy tarafından Calila et Dimna ou fables de Bidpai adıyla yayımlanmış (Paris 1816), daha sonra Bulak, Kahire ve Beyrut'ta birçok baskısı yapılmıştır (bk. KELÎLE ve DİMNE). 2. Siyerü'l-mülûk (Siyerü mülûki'l-ʿAcem, Ḫudâynâme). III. Yezdicerd zamanında Sâsânî Devleti'nin resmî salnâmelerinden faydalanılarak kaleme alınmış Ḫudâynâmec adlı Pehlevîce tarihin tercümesidir. Başta Firdevsî'nin Şâhnâme'si olmak üzere Sâsânî tarihi üzerine kaleme alınan Farsça ve Arapça kitaplara doğrudan veya dolaylı olarak kaynak teşkil eden eser üzerinde Mario Grignaschi, Nihâyetü'l-ireb fî aḫbâri'l-Fürs ve'l-ʿArab adlı anonim kitapla karşılaştırarak geniş bir çalışma yapmıştır (bk. bibl.). Reynold Aleyne Nicholson, Siyerü'l-mülûk'ü Arap tarihçilerinin tarih yazımı konusunda örnek aldıklarını söyler (A Literary History of the Arabs, s. 348). 3. Kitâbü'l-Âyîn (Kitâbü'r-Rüsûm). Sâsânî devlet ve toplum teşkilâtıyla Fars âdet ve âdâbından bahseden Pehlevîce Âyennâmec'in çevirisi olup günümüze ulaşmamıştır. İbn Kuteybe'nin ʿUyûnü'l-aḫbâr'ı (I, 8, 18, 62; III, 221, 278; IV, 59) başta olmak üzere bazı kitaplarda eserden nakiller bulunmaktadır. 4. Risâletü Tenser. Erdeşîr-i Bâbekân'ın oğlu zâhid ve bilge şehzade Tenser'in

Taberistan Hükümdarı Cüşnesf Şah'ın (Güşnesf Şah) mektubuna yazdığı, Pehlevîce Nâme-i Tenser adıyla bilinen cevabın tercümesidir (İbn İsfendiyâr, s. 10). Siyasî ve ahlâkî meselelere dair olan mektubun aslı ve İbnü'l-Mukaffa'ın Arapça çevirisi kayıptır. İbn İsfendiyâr'ın Târîḫ-i Ṭaberistân'ında Arapça tercümenin özetinin Farsça çevirisi yer almaktadır. Darmesteter Farsça çeviriyi Fransızca tercümesiyle birlikte ayrıca neşretmiştir (JA, seri IX, III [1894], s. 185 vd., 502 vd.). Risâlenin eski bir yazmaya dayanan daha iyi bir neşri Mustafa Mînovî tarafından gerçekleştirilmiştir (Tahran 1311 hş. / 1932). 5. Kitâbü't-Tâc fî sîreti Enûşirvân. Nûşirevân'ın hayat hikâyesiyle hükümdarlara nasihatlerini ve uymaları gereken kurallara dair bilgileri içeren risâlenin tercümesidir. İbn Miskeveyh'e göre eser bizzat Nûşirevân tarafından yazılmıştır. Ebû Ali Miskeveyh'in Tecâribü'l-ümem'i ile İbn Kuteybe'nin ʿUyûnü'l-aḫbâr'ında (I, 5, 11) eserden bazı nakiller yer almaktadır. 6. Kitâbü's-Segîserân. Türkler'le İranlılar arasındaki savaşlardan, Siyavuş, Rüstem-i Zâl, İsfendiyâr ve Kuştâb gibi eski İran destan ve menkıbelerinden bahseden eserin tercümesi olup Ḫudâynâme'de bulunmayan birçok bilgiyi ihtiva etmesi bakımından önemlidir (Christensen, Les Kayanīdes, s. 142 vd.). 7. Kitâbü'l-Peykâr. Keyânîler tarihinden ve İsfendiyâr'ın savaşlarından bahseden eserin çevirisidir (a.g.e., s. 143). 8. Kitâbü Mazdek. Sâsânîler zamanında Zerdüşt'ün dinini terkeden başrahip Mazdek'in hayatını, Nûşirevân'ın babası Kral I. Kubâd ile olan münasebetlerini anlatan Pehlevîce kitabın tercümesidir (Christensen, Le règne, s. 44 vd.). Nöldeke'ye göre eser Mazdeizm'le ilgili olmayıp edebî bir kitaptır (Ahmed et-Tavîlî, s. 21). Edebî bir üslûpla yazılmış, roman ve hikâye tarzı anlatımın hâkim olduğu eserden Nizâmülmülk'ün Siyâsetnâme'si (s. 260-284) başta olmak üzere birçok kitapta nakiller bulunmaktadır.

9. Kitâbü Melikin min mülûki'l-Fürs li-raʿiyyetih (Köprülü Ktp., nr. 2366). 10. Kitâbü'l-Manṭıḳ. Aristo'nun mantığa dair Categorias (Kitâbü'l-Maḳūlât), Peri Hermenaias (Kitâbü'l-ʿİbâre) ve Analytica (Kitâbü'l-Ḳıyâs) adlı üç eseriyle Porphyrios'un sûrî mantıkla ilgili Eisagoge (Îsâġūcî) adlı kitabının Pehlevîce'ye yapılmış tercümelerinin telhis ve şerhlerle Arapça'ya çevirisidir. Bazı yazmalarda (Haydarâbâd Âsafiye Ktp., nr. 179) İbnü'l-Mukaffa'ın oğlu Muhammed b. Abdullah'a nisbet edilen bu çeviriler İbn Bihrîz'in Ḥudûdü'l-manṭıḳ adlı eseriyle birlikte neşredilmiştir (Tahran 1978).

B) Telifleri. 1. el-Edebü'l-kebîr (ed-Dürretü'l-yetîme [fî ṭâʿati'l-mülûk], el-Ḥikmetü'l-medeniyye, es-Siyâsetü'l-medeniyye, Kitâbü'l-Âdâb, Risâle fi'l-aḫlâḳ, Risâle fî mekârimi'l-aḫlâḳ ve's-siyâseti'l-medeniyye). Bir mukaddime ile iki bölümden oluşan eserin mukaddimesinde eskilere uymanın, onların ilim ve eserlerinden faydalanmanın önemine temas edildikten sonra birinci bölümde hükümdar, vezir ve valilerin idarî ve siyasî davranışlarından, ikinci bölümde insanlar arası ilişkilerden, görgü kurallarından ve gerçek dostun vasıflarından söz edilmiştir. Ebü'l-Hasan el-Âmirî, bu eserin Zerdüşt'ün kutsal kitabı Avesta'da yer alan ahlâkî öğütlere dayandığını ileri sürmektedir (el-İʿlâm, s. 160-161). Kitabın birçok neşri arasında Emîr Şekîb Arslan (Kahire 1311/1893), Muhammed Hasan el-Mersafî (Kahire 1331/1913), Ahmed Zekî Paşa (İskenderiye 1330; Kahire 1914), Muhammed Kürd Ali (Resâʾilü'l-büleġāʾ içinde, Kahire 1331/1913) ve Ahmed Rif'at el-Bedrâvî (Beyrut 1974) neşirleri zikredilebilir. Esere Muhyiddin İbnü'l-Arabî tarafından ʿIẓatü'l-elbâb ve ẕeḫîretü'l-iktisâb adıyla bir tetimme yazılmıştır (yazma nüshaları için bk. Brockelmann, GAL Suppl., I, 236). el-Edebü'l-kebîr Hollandaca, Fransızca ve Almanca gibi dillere çevrilmiş, ayrıca üzerinde çalışmalar yapılmıştır (a.g.e., a.y.). 2. el-Edebü'ṣ-ṣaġīr. Bir mukaddime ile bir bölümden ibaret olan eserin mukaddimesinde, aklın edebe ihtiyacı ve aklın gelişmesinde edebin etkisi üzerinde durulduktan sonra akıllı insanın nefsini terbiye etmeye çalışmasının gereğinden, nefis muhasebesi yaparak nefsini kötülüklerden arındırmasının öneminden, dinakıl ilişkisiyle Allah'ın varlığının bazı delillerinden söz edilmektedir. Hükümdar, vezir ve valilere dair âdâbın yanında özellikle avama yönelik ahlâkî öğütler, vecizeler ve hikmetlerin yer aldığı eserdeki bazı sözler Kelîle ve Dimne'de de geçmektedir. Kitabın çeşitli neşirleri içinde Ahmed Zekî Paşa (Kahire 1329/1911), Muhammed Mudar (Kahire 1331, 1364), Muhammed Kürd Ali (Resâʾilü'l-büleġāʾ içinde, Kahire 1331/1913), Ahmed Ebû Halâka (Beyrut 1960), İn'âm Fevvâl (Beyrut 1960) ve Ömer Ebü'n-Nasr (Beyrut 1966) neşirleri sayılabilir. Her iki eser üzerinde Paule Charles Dominique (Arabica, XIII [Leiden 1965], s. 45-66) ve Müfîd Kumeyha (Riyad 1989), el-Edebü'ṣ-ṣaġīr üzerinde de Güstav Richter (Islamica, XIX [Leipzig 1931], s. 278-281) çalışma yapmış, Osman Reşer kitabın Arapça metniyle birlikte Almanca tercümesini yayımlamıştır (Stuttgard 1915). İbnü'l-Mukaffa'ın iki eserde de geçen "edep"ten kastı nefis ve ahlâk terbiyesidir. Onun bu konudaki

açıklamaları İslâm’ın ruhuna uygun olmakla birlikte daha çok akla dayanmaktadır. Çünkü müellife göre ahlâk her şeyden önce akılla ilgilidir. Din, ahlâkın temeli olan iyi ile kötüyü bildirmemiş olsa bile akıl tabiatı gereği onları ayırt edebilir (Hannâ el-Fâhûrî, s. 26-27). Fars kültürünün hâkim olduğu bu iki eserde Yunan ve İslâm hikemiyâtına da yer verilmiştir. 3. el-Edebü’l-vecîz li’l-veledi’ṣ-ṣaġīr. Müellifin, oğluna hitaben kaleme aldığı ahlâkî öğütlerden meydana gelir. Bu öğütlerinde özellikle şükretmek, sabırlı, sükûnet ve vakar sahibi olmak, kendini hüzünlere kaptırmamak, kendi aleyhine de olsa doğruluktan ayrılmamak gibi erdemleri tavsiye ettiği görülür. Eseri Muhammed Kürd Ali (Resâʾilü’l-büleġāʾ içinde, Kahire 1331/1913, s. 132-138), Muhammed İkbal (Kahire 1342) ve Muhammed Gufrânî el-Horasânî (Kahire 1943) yayımlamıştır. el-Edebü’l-vecîz, Nasîrüddîn-i Tûsî tarafından Ebü’l-Feth Nâsırüddin Abdürrahîm b. Ebû Mansûr adına 633’te (1235) Farsça’ya tercüme edilmiştir (nşr. Gulâm-ı Hüseyin Âhenî, İsfahan 1961; nşr. Muhammed Takī Dânişpejûh, Tahran 1339). 4. Risâletü’ṣ-Ṣaḥâbe (Risâletü’s-Siyâse, Risâletü’l-Hâşimiyye). Halife Mansûr’a hitaben yazılmış siyasî, idarî, askerî, malî, adlî ve içtimaî aksaklıkları ve bunların çözümüne dair tavsiyeleri, sarayın iç sorunlarını, halifenin vezir, vali ve emirlerin seçiminde dikkat etmesi gereken hususları, halkın saraydan beklentilerini açık ve cesur bir dille ifade eden ıslahat programı niteliğinde önemli bir mektuptur. Öldürülmesinin sebepleri arasında görülen bu mektupta İbnü’l-Mukaffaʿ, toplumu başı hükümdar olan piramit biçiminde tasavvur etmesiyle Eflâtun’un cumhuriyet teorisini hatırlatmakta, ancak önerdiği konuların birçoğunda Fars tarihinden, Sâsânî yönetim düzeninden esinlendiği görülmektedir. Risâle, İbnü’l-Mukaffaʿın yönetim ve toplum sorunlarına çözümler arayan bir fikir adamı kimliğini ön plana çıkarmaktadır. Risâletü’ṣ-ṣaḥâbe, Mecelletü’l-Muḳtebes’te (sy. 3 [Kahire 1326], s. 221-224), ayrıca Muhammed Kürd Ali (Resâʾilü’l-büleġāʾ ve Ümerâʾü’l-beyân adlı eserleri içerisinde) ve Ali Şelak (II, 143-160) tarafından yayımlanmıştır. 5. Ḥikemü İbni’l-Muḳaffaʿ (Risâle fi’l-ḥikem). Müellife ait hikmet ve vecizelerden derlenmiş olup Muhammed Kürd Ali (Resâʾilü’l-büleġāʾ içinde, Kahire 1331/1913, s. 118-120) ve Abdülazîz el-Hâncî (Kahire’de Filozof Beydebâ’nın hikemiyatı ile birlikte) tarafından, ayrıca İbn Teymiyye’nin Kitâbü Şerḥi ḥadîs̱i’d-Dârî kenarında (Kahire 1906) ve Risâle fi’l-ḥikem adıyla müstakil olarak (Kahire 1324) yayımlanmıştır. Michelangela Guidi’ye göre risâle sonradan telif edilip İbnü’l-Mukaffaʿa nisbet edilmiştir. 6. Yetîmetü’s-sulṭân. Hikmetli sözler,

ahlâkî öğüt ve tavsiyelere dair olan eseri Muhammed Kürd Ali (Resâ˒ilü'l-büleġā˒ içinde, s. 146 vd.) ve Ali Şelak (II, 125-143) neşretmiştir. 7. el-Yetîmetü'ṡ-ṡâniye. İyi hükümdarla kötü tebaa arasındaki ilişkilere dair muhtemelen fabl tarzında bir eserdir. Rıdvân es-Seyyid'in anonim bir kitap olarak yayımladığı el-Esed ve'l-ġavvâṣ'ın (baskı yeri ve tarihi yok), üslûp benzerliği sebebiyle İbnü'l-Mukaffa'ın bu eserinin bir parçası olabileceği ileri sürülmüştür (a.g.e., II, 27). 8. el-Ḳaṣîde fi'l-eşhüri (fi'ş-şuhûri)'r-rûmiyye (el-Mesîḥiyye ve şerḥuhâ). Nisandan başlayarak rûmî ve Süryânî aylara ve bu aylardaki hava durumuna dair bilgiler veren bu kasideyi Osman Reşer "Die Qaçîde des İbn el-Moquffa' über die griechischen (Christlichen) monate" adıyla neşretmiştir (Orientalische miszellen, II [1926], s. 1-29). 9. Resâ˒il. Müellifin birkaç kısa mektubunu ihtiva etmekte olup Muhammed Kürd Ali tarafından Resâ˒ilü'l-büleġā˒ içinde yayımlanmıştır (Kahire 1331/1913). 10. Merṡiye. Yahyâ b. Ziyâd el-Hârisî hakkındadır (A'lem eş-Şentemerî, I, 589). 11. el-Fevâ˒id ve'l-ḳalâ˒id. Veciz sözlere dair olan eserin bir nüshası Köprülü Kütüphanesi'ndedir (nr. 2953). Ayrıca Kitâbü (Tevzî˓u'd-dünyâ ve) Rubu˓u'd-dünyâ adlı eser İbnü'l-Mukaffa'a nisbet edilmekte olup Makdisî'nin el-Bed˒ ve't-târîḫ'inde (IV, 150) bundan yapılmış nakiller mevcuttur.

İbnü'l-Mukaffa' hakkında çok sayıda çalışma yapılmıştır; bunların bazıları şunlardır: Halîl Merdem Bek, İbnü'l-Muḳaffa˓ (Dımaşk 1930); Muhammed Selîm el-Cündî, ˓Abdullāh b. el-Muḳaffa˓ (Dımaşk 1355/1936); Abdüllatîf Hamza, İbnü'l-Muḳaffa˓ (Kahire 1937); Hannâ el-Fâhûrî, İbnü'l-Muḳaffa˓ (Mısır 1957); Muhammed Gufrânî el-Horasânî, ˓Abdullāh b. el-Muḳaffa˓ (Kahire 1963-1965); Ahmed Ali, İbnü'l-Muḳaffa˓ muṣliḥ ictimâ˓î ṣara˓ahü'ẓ-ẓulm (Beyrut 1968); Muhammed Sâdık Afîfî, el-Medârisü'l-˓Arabiyye: Medresetü İbni'l-Muḳaffa˓ (Beyrut 1971); Cûrc (Georges) Gureyyib, ˓Abdullāh b. el-Muḳaffa˓: Dirâse fi'l-edeb ve't-târîḫ (Beyrut 1971, 1975); Victor el-Kik, İbnü'l-Muḳaffa˓ edîbü'l-˓aḳl (Beyrut 1973); İbrâhim es-Sâmerrâî, Min Mu˓cemi ˓Abdullāh b. el-Muḳaffa˓ (Beyrut 1974, 1984); Abbas Ali Azîmî, Şerḥ-i Ḥâl ü Âṡâr-ı İbn-i Muḳaffa˓ (Tahran 1976); Charles Pellat, Ibn al-Muqaffa˓ conseilleur du calife (Paris 1976); Abdülemîr Şemseddin, el-Fikrü't-terbevî ˓inde İbni'l-Muḳaffa˓, el-Câḥiẓ, ˓Abdülḥamîd el-Kâtib (Beyrut 1405/1985); Şâdiye Kâzım, İbn al-Mukaffa ve Arap Edebiyatındaki Tesiri (yüksek lisans tezi, 1985, DTCF); Süreyyâ el-Kâfî, Dirâse iḥṣâ˒iyye li-ṣıyaġı'l-fi˓li'l-mezîde min ḫilâli Kitâbi Kelîle

ve Dimne (Tunus 1987); Muhyiddin Hamdî, ʿAḳlâniyyetü İbni’l-Muḳaffaʿ (Tunus 1991); Hülya Azak, İbnü’l-Mukaffa‘ın Kelîle ve Dimne’si ile Lafontaine’in Fabllerinin Karşılaştırılması (yüksek lisan tezi, 1991, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü); Tâhir el-Hemmâmî, Racülün fî reʾsihî ʿaḳl: Ḳırâʾe fî edebi İbni’l-Muḳaffaʿ (Tunus 1992).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’l-Mukaffa‘, el-Edebü’l-kebîr ve’l-Edebü’ṣ-ṣaġīr, Beyrut, ts. (Dârü’l-cîl); a.mlf., Âs̱âru İbni’l-Muḳaffaʿ, Beyrut 1409/1989, tür.yer.; a.mlf., el-Manṭıḳ (İbn Bihrîz, Ḥudûdü’l-manṭıḳ içinde, nşr. M. Takī Dânişpejûh), Tahran 1357 hş., tür.yer.; Câhiz, el-Beyân ve’t-tebyîn, I, 115; İbn Kuteybe, ʿUyûnü’l-aḫbâr, I, 5, 8, 14, 18, 62; III, 221, 274; IV, 59; Belâzürî, Ensâb, III, 218, 221-222; Ya‘kūbî, Târîḫ, II, 368; Cehşiyârî, el-Vüzerâʾ ve’l-küttâb, s. 103-110, 801; Mes‘ûdî, Mürûcü’ẕ-ẕeheb, IV, 242; Makdisî, el-Bedʾ ve’t-târîḫ, IV, 150; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist (Şüveymî), s. 522-524; Bâkıllânî, İʿcâzü’l-Ḳurʾân, Kahire 1349, s. 35; Ebü’l-Hasan el-Âmirî, el-İʿlâm bi-menâḳıbi’l-İslâm (nşr. Ahmed Abdülhamîd el-Gurâb), Riyad 1404/1983, s. 160-161; Kādî Abdülcebbâr, Tes̱bîtü delâʾili’n-nübüvve (nşr. Abdülkerîm Osman), Beyrut 1966, s. 71; Şerîf el-Murtazâ, Emâli’l-Murtażâ (nşr. M. Ebü’l-Fazl İbrâhim), [baskı yeri yok] 1373/1954 (Dâru ihyâi’l-kütübi’l-Arabiyye), I, 93-94, 131, 135-137; Ebû İshak el-Husrî, Zehrü’l-âdâb (nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî), Kahire 1389/1969, I, 104, 113, 198, 200-201, 403; II, 727, 755; Bîrûnî, Taḥḳīḳu mâ li’l-Hind (nşr. C. E. Sachau), London 1887 → (nşr. Fuat Sezgin), Frankfurt 1993, s. 132; A‘lem eş-Şentemerî, Şerḥu Ḥamâseti Ebî Temmâm (nşr. Ali el-Mufaddal Hammûdân), Beyrut 1413/1992, I, 589; Nizâmülmülk, Siyâsetnâme (Bayburtlugil), s. 260-284; Hatîb et-Tebrîzî, Şerḥu Dîvâni’l-Ḥamâse (nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1938, II, 333-334; İbn İsfendiyâr, Târîḫ-i Ṭaberistân (nşr. Mîtrâ Mihrâbâdî), Tahran 1373, s. 10, 11; İbn Hallikân, Vefeyât, I, 412-417; Abdülkādir el-Bağdâdî, Ḫizânetü’l-edeb, III, 409-410; X, 197, 223; A. Christensen, Le règne du roi Kawadh, Copenhagen 1925, s. 22 vd., 44 vd., 143 vd.; a.mlf., Les Kayanīdes, Copenhagen 1932, s. 142 vd.; Kāsım er-Ressî, Kitâbü’r-Redʿale’z-zındîḳı’l-laʿîn İbni’l-Muḳaffaʿ (nşr. M.

Guidi), Rome 1927, tür.yer.; Brockelmann, GAL, I, 152; Suppl., I, 233-237; a.mlf., “Zu den Rhetorischen Schriften des Ibn al-Muqaffa”, ZDMG, LIII (1899), s. 231-232; Muhammed Kürd Ali, Ümerâʾü’l-beyân, Kahire 1355/1937, I, 99-158; a.mlf., Künûzü’l-ecdâd, Dımaşk 1404/1984, s. 57-65; Ömer Ferruh, İbnü’l-Muḳaffaʿ ve Kitâbü Kelîle ve Dimne, Beyrut 1949, tür.yer.; a.mlf., el-Minhâc fi’l-edebi’l-ʿArabî ve târîḫih, Beyrut 1380/1960, I, 61-63; II, 83-92; a.mlf., Târîḫu’l-edeb, II, 51; Hannâ el-Fâhûrî, İbnü’l-Muḳaffaʿ, Kahire 1957, tür.yer.; Mârûn Abbûd, Edebü’l-ʿArab, Beyrut 1960, s. 207-213; Tâhâ Hüseyin, Min Ḥadîs̱i’ş-şiʿr ve’n-nes̱r, Kahire 1961, s. 41, 46, 414; Ahmed Emîn, Ḍuḥa’l-İslâm, Kahire 1964, I, 195, 205-216; S. D. Goitein, Studies in Islamic History and Institutions, Leiden 1968, s. 149; W. Montgomery Watt, Islamic Political Thought, Edinburg 1968, tür.yer.; R. A. Nicholson, A Literary History of the Arabs, Cambridge 1969, s. 348; Mustafa Sâdık er-Râfiî, Târîḫu âdâbi’l-ʿArab, Beyrut 1394/1974, II, 178; H. Gibb, İslâm Medeniyeti Üzerine Araştırmalar (trc. Ali Yardım), İstanbul 1976, s. 252-253; Abdurrahman Bedevî, et-Türâs̱ü’l-Yûnânî fi’l-ḥaḍâreti’l-İslâmiyye, Beyrut 1980, tür.yer.; a.mlf., Min Târîḫi’l-ilḥâd fi’l-İslâm, Kahire 1993, s. 53-87; Şevkī Dayf, Târîḫu’l-edeb, III, 507, 509; Abdülvehhâb Azzâm, Muḳaddimetü Kelîle ve Dimne, Kahire, ts. (Dârü’l-maârif), tür.yer.; J. van Ess, “Some Fragments of the Muʿāraḍāt al-Qur’ān attributed to Ibn al-Muqaffaʿ”, Studia Arabica et Islamica Festschrift İhsan Abbas, Beirut 1981, s. 151-164; Abdülemîr Şemseddin, el-Fikrü’t-terbevî ʿinde İbni’l-Muḳaffaʿ, Câḥiẓ, ʿAbdülḥamîd el-Kâtib, Beyrut 1405/1985, s. 113-248; M. Rıdvân ed-Dâye, Aʿlâmü’l-edebi’l-ʿAbbâsî, Beyrut 1407/1987, s. 118-127; Ahmed et-Tavîlî, ʿAbdullāh İbnü’l-Muḳaffaʿ: Dirâsât ve münteḫabât, Tunus 1991, tür.yer.; Ali Şelak, Merâḥilü teṭavvüri’n-neşri’l-ʿArabî, Beyrut 1992, II, 5-176; M. Chokr, Zandaqa et zindiqs en Islam, Damas 1993, s. 189-209; Kasım İlgün, Halife Mansur Dönemi (doktora tezi, 1994), MÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, s. 52, 175-176, 191-194; Leylâ Hasan Sa‘deddin, Kelîle ve Dimne fi’l-edebi’l-ʿArabî, Amman, ts. (Müessesetü’r-risâle), tür.yer.; Âtıf Şükrî Ebû Avz, ez-Zendeḳa ve’z-zenâdiḳa, Amman, ts. (Dârü’l-fikr), tür.yer.; E. D. Ross, “An Arabic and a Persian Metrical”, BSOAS, IV (1927), s. 449 vd.; Dominique Sourdel, “La biographie d’ibn al-Muqaffa‘ d’après les sources anciennes”, Arabica, I, Leiden 1954, s. 307; M. Yûsuf Necm, “el-Edebü’ṣ-ṣaġīr, uṣûlüh ve fürûʿuh”, Ebḥâs̱, XIII/4, Beyrut 1960, s. 559; N. A. Baloch, “The Origin of Kalilah wa Dimnah”, Sind University Research Journal, I, Hyderabad

1961, s. 16-21; Mario Grignaschi, “La Nihāyatu-l-‘irab fī aẖbāri-l-Furs wa-l-‘Arab”, BEO, XXII (1969), s. 15-67; XXVI (1974), s. 83-184; Atâ Hüseyin, “İbnü’l-Muḳaffaʿ”, ed-Dirâsâtü’l-İslâmiyye, V/1, İslâmâbâd 1970, s. 73-83; Ahmed Ateş, “İbnülmukaffâ”, İA, V/2, s. 865-868; F. Gabrieli, “Ibn al-Muḳaffaʿ”, EI² (İng.), III, 883-885; Âzertâş Âzernûş - Abbâs Ziryâb, “İbn Muḳaffaʿ”, DMBİ, IV, 662-680.

İsmail Durmuş

Düşüncesi.

a) Fikrî Şahsiyeti. İbnü’l-Mukaffa‘ eski Fars ilim ve siyaset geleneğini bilmesi, bürokratik tecrübesi dolayısıyla siyasî meselelere nüfûzu ve ıslahatçı tavrıyla İslâm düşünce tarihinin özgün şahsiyetlerindendir. Bu sebeple Arap nesrinin kurucuları arasında sayılmanın yanı sıra düşünür kişiliğiyle de tanınır. Pehlevî dilinden Arapça’ya yaptığı başarılı tercümeler, Sâsânî devlet geleneğiyle çağının İslâmî anlayışları arasında köprü oluşturmuş, Fars ve bir ölçüde Grek kültürüne dair geniş bilgisiyle müslüman ilim ve fikir adamlarının erken bir dönemde buluşmasını sağlamıştır.

Telif ve tercüme eserleri topluca değerlendirildiğinde İbnü’l-Mukaffa‘ın çalışmalarını özellikle siyaset, eğitim ve ahlâk alanlarında yoğunlaştırdığı görülür. İlim, din ve felsefe üzerinde duruşu da esas itibariyle bu üç alanla bağlantılıdır. Emevîler’in son ve Abbâsîler’in ilk dönemlerinde yüksek bürokrat olarak devlet hizmetinde bulunmuş olması İslâm toplumunda yaşanan problemlerin farkına varmasını sağlamış, bu problemler kendisinde ıslahatçı bir şuur ve iradenin gelişmesine yol açmıştır. Dolayısıyla İbnü’l-Mukaffa‘ın fikrî çabası daima akılcı, gerçekçi ve tenkitçi bir tavır çerçevesinde gelişmiştir. Bütün eserleri geniş İslâm ülkesi ve devletinin içinde bulunduğu içtimaî, siyasî ve kültürel meselelerin çözümü için önerilmiş bir ıslahat projesinin parçaları olarak görülebilir.

İbnü’l-Mukaffa‘, bir taraftan eski Fars düşünce ve siyaset geleneğinden ilham alırken diğer taraftan Arapça konuşan kültürlü insanlar olarak düşündüğü muhataplarını dikkate alan bir bakış ve üslûpla dikkatli ve isabetli gözlemler ortaya koymuştur. Bu şekilde Fars bilgeliğinin nisbeten

akılcı tavrı ile başarılı ve zeki bir bürokratın keskin gözlemlerini şahsında birleştirmiş, bir din âlimi olmadığı halde muhatap kitlenin dinî inanç ve duyarlılığından dolayı düşüncelerini dinî bir

çerçevede takdim etmiştir. Hatta onun ıslahatla ilgili önerileri arasında doğrudan doğruya dinî uygulamalara dair olanları da yer almaktadır. Dinle ilgili düşüncelerinde ortaya koyduğu temel yaklaşım, hakkında daha sonra şüyû bulan zındıklık ithamı ile uzlaştırılması şöyle dursun, tam aksine ıslahat projesinde dine hem amaç hem de araç planında çok önemli bir rol verilmiştir. Bu çerçevede İbnü'l-Mukaffa' din-devlet, din-ilim ve din-ahlâk ilişkileri üzerinde sıkça durmak ihtiyacını hissetmiştir. Dolayısıyla onun ıslah projesinin dayandığı ana kavramlar dindar ve ahlâklı fert, ilim ve hukuka dayalı devlet, gerçekçi ve akılcı siyasetten ibarettir.

Toplum ve fert planında nihaî gayeyi "dünya ve âhiret esenliği" şeklinde ortaya koyan İbnü'l-Mukaffa'ın (el-Edebü'ṣ-ṣaġīr, s. 11) bu amacın gerçekleştirilmesi için öngördüğü siyasî hareket ıslah, yani devlet ve topluma yeni bir düzen verilmesidir. Böyle bir ıslahın gerçekleşmesine hizmet edecek en temel ve vazgeçilmez vasıtalar ise akıl, ilim ve dindir. Birbirinden ayrılmayan bu değerlerden akıl ilmî, ahlâkî, dinî ve siyasî hayatın; ilim ahlâkî, sosyal ve siyasal gelişmenin; din ise ahlâk, hukuk ve siyasetin dayanağıdır. Ayrıca bunların üçü birden medeniyeti kurup geliştiren değerler olduğu için İbnü'l-Mukaffa'ın düşünce sisteminin kurucu öğelerini ilim, ahlâk-siyaset ve dinin teşkil ettiği görülmektedir.

b) İlim ve Mantık Anlayışı. İnsanın temel gayesi dünya ve âhiret esenliği olup İbnü'l-Mukaffa'a göre bu gayeye ulaştıran şartların kavranması tutarlı (sahih) akılla mümkündür. Aklın tutarlı olduğunun başlıca göstergesi ise isabetli tercihlerde bulunabilmek ve bunlara kararlılıkla uymaktır. Tıpkı tohumun filiz vermesinde suyun oynadığı rol gibi eğitim de aklın gelişimi için vazgeçilmez role sahiptir (a.g.e., s. 11-12). Düşünüre göre sevgi yolunu seçmek, doğru olanı istemek, seçimde kararlılık, iyilik yapma alışkanlığı, uyumluluk, seçilen ve inanılan şeye bağlılık ve bunları söz ve eylem planında yerli yerince uygulamak gibi tutumlar sadece birer erdem değil aynı zamanda aklın, canlı ve fonksiyonel kalmanın da psikolojik ve ahlâkî şartlarıdır (a.g.e., s. 13-14). Aklın aslı ilkelere bağlılık ve kararlılık, meyvesi de kurtuluştur. Bütün erdemler akla tâbidir. Buna karşılık

kötülüklerden sakınma erdemi olmadan akıl fayda vermez (a.g.e., s. 44-45). Bu fikirler aklî ve ahlâkî hayat arasındaki ilişkiyi belirtmekle kalmaz, aklın hangi alanlarda kararlılık göstereceğini de ortaya koyar. Düşünüre göre sürekliliği olmayan nesne ve olgulara aklın bağlanamayacağı ortadadır. Meselâ akıllı kişi ne malının çokluğuna sevinir ne de azlığına yerinir; çünkü bunların sürekli olmadığını, süreklilik arzeden gerçek sermayesinin aklı ve doğru davranışları olduğunu bilir (a.g.e., s. 5-7). Bu görüşler sonraki İslâmî eserlerde kurulan akıl-ahlâk ilişkisinin tutarlı ilk örnekleri sayılabilir.

İbnü'l-Mukaffa', ilmî hayatın temeline aklı koymakla birlikte geçmiş bilgi ve tecrübe birikiminin etkisini de kabul etmektedir. Düşünür, kendisini bağlı kabul ettiği Fars ilim ve tefekkür geleneğinin altın çağının geçmişte yaşandığı, eski çağlarda yaşamış bilge kişilerin her türlü meseleyi hallettikleri, her alanda yüksek seviyede eserler verdikleri kanaatindedir. Ona göre eski insanlar hem maddî hem mânevî alanda yüksek başarılar ortaya koymuşlar, dünya ve âhirete ilişkin bilgilerine gelecek nesilleri de ortak etmek amacıyla kalıcı eserler yazmışlardır. Hatta kendi çağında yaşayanların bilgi kaynağının da eskiler olduğunu söylemektedir. Zira eskiler Allah'ı ululamaktan zühd ahlâkını telkine, ilimler tasnifinden yöntemleri belirlemeye kadar her türlü konuda söylenecek şeyi söylemişlerdir; geriye yalnızca onların hikmetlerinde dile getirilmekle birlikte izaha muhtaç olan bazı inceliklerin açıklanması kalmıştır (el-Edebü'l-kebîr, s. 63-65). Şu halde özgün fikir diye bir şey yoktur; yeni bir görüş ortaya attığı iddiasında olanların yaptığı esasen eski fikirleri yeni bir düzenle sunmaktan ibarettir (el-Edebü'ṣ- ṣaġīr, s. 12-13). Öte yandan İbnü'l-Mukaffa'ın dayandığı hikmet yahut felsefe geleneği, Pehlevîce'de kısmen ifadesini bulmuş olan Grek düşüncesini de kapsamakta, onun hükemâ dediği düşünürler arasına yalnızca Fars bilgeleri değil Grek düşünürleri de girmektedir. Bu bakımdan İbnü'l-Mukaffa'ın bizzat derlediğini belirttiği (a.g.e., s. 15) tercüme pasajların onun fikrî eğilimini ve tercihini yansıttığı düşünülmelidir.

Düşünür bilginin iki amaca yönelik olduğu kanısındadır. Bunlardan birincisi, hem bilgi sahibine hem de kamuya yönelik olan fayda, ikincisi ise aklın arındırılmasıdır. Bilginin entelektüel kapasiteyi arttırıcı işlevinin değeri akıl ve erdem sahiplerince bilinmektedir (el-Edebü'l-kebîr, s. 111). Böylece eğitimin aklı arındırıcı işlevine paralel olarak bilginin

arındırıcılığından da söz edilmekte ve eğitim yalnızca ahlâkî değil entelektüel bir içerik de kazanmış olmaktadır. Ayrıca aklın eğitimle arınacağı ve gelişeceği fikri, düşünürün fayda kriteri kadar kemal kriterine de önem verdiğini göstermektedir. Bilgi edinmede yöntem meselesinde imkân ve kapasite bakımından belirli sınırların aşılmaması gerektiğini vurgulayan İbnü'l-Mukaffa', bilgi sahibi olmada sınırı aşan kimsenin cahiller zümresine katılmış olacağını söyler (a.g.e., s. 121). Nitekim hikmet sahibi olan bir kişi derinliğini bilmediği nehre dalmaz (a.g.e., s. 132); akıl ve erdem sahipleri de her türlü bilgi için uygun yol ve yöntem ararlar (el-Edebü'ṣ-ṣaġīr, s. 54).

İbnü'l-Mukaffa', Kelîle ve Dimne'nin yazılış amacını açıkladığı girişte bilginin amel için gerekli olduğunu, dolayısıyla bilginin fayda kavramıyla ilişkisini vurgulamaktadır. Bir kimsenin, niçin ilim peşinde koştuğu sorusunu açıkça cevaplayabilmesi ve amacına ulaştığında artık o sahada boşu boşuna derinleşmemesi gerekir (Kelîle ve Dimne, s. 85-86). İbnü'l-Mukaffa'ın, ahlâk ve siyasete ilişkin bir fabl olan Kelîle ve Dimne'deki gerçek mesajın yalnızca filozofa yönelik olduğunu belirtmesi onun felsefeye ayırdığı mümtaz yeri göstermektedir (a.g.e., s. 99). Her ne kadar buradaki filozof sözüyle Beydebâ'nın kastedildiği düşünülmüşse de (Ahmed Emîn, I, 129) bu ifadeden, kitabın ulaşmak istediği en yüksek maksadın ancak filozoflarca anlaşılabileceği fikri de çıkarılabilir. Zira İbnü'l-Mukaffa'a göre (Kelîle ve Dimne, s. 18) bu kitap, hem hikmet peşindeki bilgeleri hem de eğlence peşinde olup entelektüel alâkaları bulunmayan, fikrî seviyesi düşük insanları tatmin edecek şekilde yazılmıştır. Hikmete ilişkin anlamların fabl sanatıyla dolaylı olarak verilmesi, kitabı okuyan kimsenin onu anlamak için filozofa özgü mantıkî bir çaba göstermesini gerektirmektedir (a.g.e., s. 80-85).

Şu halde İbnü'l-Mukaffa'ın, Kelîle ve Dimne'nin doğru anlaşılması için ortaya koyduğu çerçeve felsefî çaba, doğru yöntem, doğru bilgi ve buna uygun davranış olarak çizilmiş bulunmaktadır. Felsefî çaba ve yöntemin mantıkî karakteri metinde "öncüller" ve "sonuç" terimleriyle ifade edilmiştir. Müellif, eserin kapsadığı öncüllerden hangi sonucun nasıl çıkarılacağını anlamak için okuyucunun fikrî bir çaba içinde olması gerektiğini belirtir (a.g.e., s. 81). Böyle bir çabanın ölçütü olarak mantık da İbnü'l-Mukaffa'ın ilgi

alanına girmiştir. Nitekim Arapça tercümesi ona nisbet edilen Organon'un ilk üç kitabı (Kategoriler, Önermeler, Birinci Analitikler) günümüze ulaşmıştır. Ayrıca İbnü'l-Mukaffa' oldukça erken bir dönemde bazı mantık terimlerini de kullanmıştır. Klasik kaynaklar arasında Hârizmî, "cevher" terimi münasebetiyle izahat verirken İbnü'l-Mukaffa'ın bu terim karşılığında "ayn"ı kullandığını belirtmektedir (Mefâtîḥu'l-ʿulûm, s. 167). Câhiz ise onu Aristo mütercimleri arasında sayar (Kitâbü'l-Ḥayevân, I, 76). Ayrıca İbnü'n-Nedîm düşünürün mantık çalışmalarına atıfta bulunmaktadır (el-Fihrist, s. 303, 309). Sâid el-Endelüsî'nin de Abbâsîler'in ilk döneminde mantık sahasında meşhur olan isimlerin başında İbnü'l-Mukaffa'ın geldiğini ve bu alanla ilgili başka tercümeler yanında Aristo'nun mantık külliyatının ilk üç kitabını tercüme ettiğini kaydetmesi (Ṭabâḳātü'l-ümem, s. 130), sözü edilen tercümelerin oğlu İbrâhim'e değil İbnü'l-Mukaffa'a ait olduğu tezini desteklemektedir.

İbnü'l-Mukaffa'ın mantık tercümesinde dikkat çeken husus terminolojiyle alâkalıdır. Birçok terime verilen karşılık daha sonra Süryânîce ve Grekçe mantık kitaplarında yapılan tercümelerdekinden farklıdır. Hârizmî'yi bile şaşırtacak kadar ileri derecede olan farklılığın erken devir çevirilerine göre terminolojideki oturmamışlığı göstermektedir. Ancak bu durumun, Halife Me'mûn döneminde redaktörlük yapmış bulunan Ya'kūb b. İshak el-Kindî'nin eserleri için bile söz konusu olduğu düşünülürse Mansûr döneminde yapılmış bir tercüme denemesi için normal sayılmalıdır. Ancak İbnü'l-Mukaffa' anılan üç metni Pehlevîce'den Arapça'ya çevirmiştir. Tercümenin niçin üç kitaptan ibaret olduğu sorusunun cevabı ise Süryânî mantık geleneğinde bulunabilir. Bu durumda orijinal eserin Süryânîce'den Pehlevîce'ye eski bir tarihte çevrilmiş olduğu anlaşılmaktadır. Fakat asıl önemli olan husus, İbnü'l-Mukaffa'ın oldukça erken bir dönemde felsefî ilimlerin aleti olan mantığa gösterdiği ilgidir.

c) Ahlâk ve Siyaset Felsefesi. İbnü'l-Mukaffa' el-Edebü'ṣ-ṣaġīr adlı eserini, okuyucusuna zihnî gelişim ve siyasî tecrübe kazandırmanın yanı sıra temel ahlâkî erdemleri de (mekârim-i ahlâk) kazandırmak amacıyla kaleme aldığını belirtmektedir. Ahlâkî tutarlılığı çok önemseyen düşünür ilim-amel bütünlüğünü yahut ayrılmazlığını çeşitli vesilelerle vurgulamaktadır. Söyleyenlerin bilenlerden, bilenlerin yapanlardan çok olduğu bir çağda kişinin başkasına ahlâkî telkinde bulunmadan önce kendi kendine öğüt

vermesi, erdemli bir hayatın önemini bizzat yaşayarak kanıtlaması gerektiğini belirtmekte; hikmetli sözün hikmetli amele nisbetle sadece insanları etkileyebileceğini, fakat hikmete uygun davranışın örnek alınmak bakımından çok daha etkili olduğunu savunmaktadır. İbnü'l-Mukaffa'a göre dünya ve âhiret esenliğini kazanabilmek için sırasıyla şu ihtiyaçların karşılanması gerekmektedir: Yeme içme, zararı uzaklaştırma ve ilim talebi. Aslında insanoğlu, bedenî ihtiyaçlarını gidermek ve dünyevî rahatlığını sağlamak için dünyaya gelmiş değildir; temel gaye aklî ve ruhî hayatı geliştirmek olup bedenî ve dünyevî ihtiyaçların giderilmesi bu amaca bağlıdır. Bu ihtiyaç sıralamasının Eflâtuncu gelenekteki istek, öfke ve düşünme güçlerine tekabül etmesi dikkat çekicidir. Yine bu anlayışın, sonraki ahlâk kitaplarının gözde konularından olan akıl-tutku kutuplaşması fikriyle paralellik arzettiği açıktır (el-Edebü'ṣ-ṣaġīr, s. 14-16, 24-57). Ahlâkî tutarlılıkla ilgili olarak öz eleştiriye de önem veren İbnü'l-Mukaffa', ahlâkî kötülüklerini kaydetmesinin, sonra da bunları sık sık düşünmesinin akıllı kişiye yaraşır bir davranış olduğu düşüncesindedir. Ayrıca bir ahlâk varlığı olarak insan için, nefsini muhasebe ettiği ve güvendiği dostlarından kendi ayıplarını dinleyip onlardan nasihat aldığı saatleri en değerli vakitler saymaktadır (a.g.e., s. 20, 22, 47). Bu anlayış İbnü'l-Mukaffa'ın normal bir zühd ahlâkını benimsediğini göstermektedir. Her şeyden önce âhiret hazlarını dünya hazlarına tercih etmenin ve dünyanın geçiciliği karşısında sık sık ölümü düşünmenin akıllıca bir iş olduğu kanısındadır. Öte yandan zor şartlar sonucu olarak azla yetinmek zühd değildir; gerçek zühd, imkânlar elverişli olduğu halde şuurlu bir özveriyi tercihin eseridir (el-Edebü'l-kebîr, s. 30). Bu noktada İbnü'l-Mukaffa' dünya ve âhiret dengesi itibariyle insanları cömert, cimri, müsrif ve tutumlu şeklinde dört kategoriye ayırdıktan sonra cömert ve tutumlu olarak belirlenen her iki ahlâkî tavırda da dünyayı ihmal etmeme fikrinin mevcut olduğunu ortaya koyar. Ancak bu yaklaşıma göre dünyevî olanı uhrevî açıdan değerlendirmek anlamına gelen zühd, dünyadan yararlanmayı ve dünya hayatında tadılabilecek mutluluk ve sevinci yaşamayı da içine alan ahlâkî tavrın adıdır (el-Edebü'ṣ-ṣaġīr, s. 44-45, 48-49).

İbnü'l-Mukaffa'ın siyasî görüşleri de ahlâkî görüşlerinin bir uzantısıdır. Düşünüre göre üç türlü devlet biçimi vardır: a) Dine dayalı devlet. Bu en iyi ve en güvenli devlettir; çünkü herkes, dinin leh ve aleyhlerinde düzenlediği şeye rızâ göstermiş durumdadır. Dolayısıyla dine dayalı devlet hem bir

hukuk devleti hem de rızâ (karşılıklı anlaşma) devletidir. b) Güce dayalı devlet. Bu devlette güçlünün iktidarını pekiştirme gayreti karşısında daima güçsüzlerin muhalefeti söz konusu olacak, fakat güçlünün tedbirleri yanında güçsüzün muhalefeti hiçbir şey ifade etmeyecektir. c) Keyfî idare. Bu idarenin hâkim olduğu devletin herhangi bir hukuk ve iktidar ilkesinden mahrum olduğu için uzun ömürlü olması mümkün değildir (a.g.e., s. 73).

İbnü'l-Mukaffa', siyasetle ilgili görüşlerini edebe dair risâleleriyle Kelîle ve Dimne'de olduğu gibi sadece ahlâkî hikemiyat veya siyâsetnâme tarzında dile getirmemiştir. Onun Risâle fi'ṣ-ṣaḥâbe adlı eseri, Halife Mansûr dönemindeki siyasî şartların dikkatli gözlemiyle kaleme alınmış bir ıslahat projesidir. Halife Mansûr'un iktidara geldiği 136 (754) yılı ile İbnü'l-Mukaffa'ın ölüm tarihi arasında yazılmış olduğu tahmin edilen bu risâle, Abbâsî yönetiminin ilk devirlerinde yaşanan ülke sorunlarına çözüm önerilerini içermekte olup bizzat halifeye hitaben kaleme alınmıştır. Risâlenin perspektifi, el-Edebü'ṣ-ṣaġīr'in girişinde de vurgulanan insanların dünya ve âhiret esenliğidir. Risâlede dönemin içtimaî ve siyasî meselelerinin aşılması için ortaya konulan önerilerin başlıcalarına göre Irak'taki Horasan ordusu sıkı bir din eğitiminden geçirilerek aralarında inanç ve görüş birliği sağlanmalı (a.g.e., s. 311), malî ve askerî görevlerin birbirine karışmamasına önem verilmeli, arazi vergisi toplama işinde askerin istihdam edilmesi uygulamasından vazgeçilmeli, askerin maaşı düzenli ödenmeli, Horasan ve civar eyaletler için bir istihbarat servisi kurulmalıdır (a.g.e., s. 313-315). Öte yandan halifenin konumu dinî hükümler bakımından açık seçik tanımlanmalıdır. Çünkü Allah'a itaat etmeyene itaaat edilmeyeceği şeklindeki hüküm istismar edilerek siyasî otorite bakımından kargaşa ortamı hazırlanabilir. Buna karşılık siyasî otoritenin dinî ölçüleri hiçe sayan keyfîlikleri de mâzur görülemez. Yönetilenler bakımından ilkesiz bir teslimiyet anlayışı yanlıştır (a.g.e., s. 312). Sonuçta hem ilkeler korunmalı hem de siyasî kargaşa önlenmelidir. Bu

dengeyi sağlayacak âmil ise yönetim ve itaatin dine ve akla uygunluğudur.

İbnü'l-Mukaffa', dinî hükümlerin akılcı tatbikatıyla ilgili olarak bir hukuk reformunu da şart görmektedir. Zira farklı bölgelerde farklı hukuk uygulamalarının mevcudiyeti ciddi problemler doğurmaktadır. Bunun için

halife, hukuk sisteminin sahih dinî verilere dayalı olarak akılcı bir yaklaşımla kodifikasyonu işine girişmeli, bir standart hukuk metni (kitâb câmi‘) ortaya koymalıdır (a.g.e., s. 316-317). İbnü'l-Mukaffa‘ın bu görüşünü Sâsânî uygulamasından aldığı iddia edilmişse de (Ahmed Emîn, I, 215-216). Sâsânîler'e ait resmî bir hukuk metninin mevcut olmadığı bilinmektedir. Roma hukukunun tesiri ise günlük uygulamalarla sınırlı idi. Şu halde ona bu fikri ilham eden din-devlet ilişkileri hakkındaki şahsî gözlem ve tesbitleridir (Goitein, s. 163-164, 166). İbnü'l-Mukaffa‘ın gözlemciliği onun kıyasla ilgili görüşüne de yansımıştır. Buna göre kıyas fikir ve çözüm üretmede amaç değil araçtır. Kıyasın verdiği teorik sonuç kamu vicdanının iyi ve doğru bulduğu şeye (ma‘ruf) aykırı düşüyorsa onu ölçü almak gerekmez (Risâle fi'ṣ-ṣaḥâbe, s. 317-318).

İbnü'l-Mukaffa‘ın yer yer acı eleştiriler de içeren önerilerinin yönetim nezdinde yankı bulmadığı (Latham, s. 64), özellikle siyasî otoritenin din müesseseleri üzerinde etkili olması sonucunu doğurabilecek önerilerinin dikkate alınmadığı (Goitein, s. 166) bilinmektedir. Ancak reformcu düzenlemeler için "yönetilenlerin esenliği, ülkenin bayındırlığı, hıyanetin ve despotizmin engellenmesi" (Risâle fi'ṣ-ṣaḥâbe, s. 322) şeklinde hedefler öngördüğü dikkate alınarak onun gerçek ölüm sebebinin siyasî fikirleri olduğu sonucuna varılabilir (Ahmed Emîn, I, 215).

d) Din Felsefesi. Kelîle ve Dimne'nin "Bâbü Berzûyeh" başlıklı bölümünün doğrudan doğruya İbnü'l-Mukaffa‘ın tenkitçi din felsefesini ihtiva ettiğini düşünen Theodor Nöldeke ve Francesco Gabrieli gibi şarkiyatçılar, düşünürün din hakkındaki gerçek görüşlerini Berzûyeh'in ağzından aktardığı şeklindeki bir var sayıma dayanarak onun dinsiz bir düşünür olduğunu ileri sürmüşlerdir. Özellikle dinin eleştirildiği bölümün metne İbnü'l-Mukaffa‘ tarafından eklendiği yolunda Bîrûnî'nin ortaya attığı iddiaya dayanarak (Taḥḳīḳu mâ li'l-Hind, s. 76) bu var sayım temellendirilmeye çalışılmıştır. Adı geçen bölümde Berzûyeh'in fikrî serüveni verilmekte ve bu serüvenin bir safhasında onun dini sorgulayışı anlatılmaktadır (bk. Kelîle ve Dimne, s. 100-124). Bu metinden hareket eden şarkiyatçıların yaklaşımına göre İbnü'l-Mukaffa‘ gerçeği bilimde ve sonra da dinde arayan, dinleri aklen tatmin edici bulmayıp zühd ve buhranlık arasında bocalayan bir fikir adamıdır ve düşüncelerini Berzûyeh'in ağzından aktarmıştır. Ancak bu yorum Paul Kraus tarafından

kuşkuyla karşılanmıştır. Kraus'un açıklamasına göre İbnü'l-Mukaffa', Kelîle ve Dimne metnine kendinden bir şeyler ilâve etmiş olabileceği gibi eserin Pehlevîce tercümesinde de dinlerden kuşku duyan pasajlar bulunabilir. Meselâ Paulus Persa'nın Süryânîce mantık kitabı, dinlerin akla aykırı ve çelişkili olduğu yönündeki fikirlerin Cündişâpûr'u kuran Kisrâ Enûşirvân döneminde kaleme alındığına tanıklık etmektedir. Üstelik Paulus Persa ile Berzûyeh Enûşirvân'ın sarayında birlikte bulunmuşlardır. Böylece dinler hakkındaki sözlerinin o dönemin ruhunu yansıttığı söylenebilir (Abdurrahman Bedevî, Min Târîḫi'l-ilḥâd fi'l-İslâm, s. 50-57).

Öte yandan İbnü'l-Mukaffa'ın kendisine ait ifadelerde din hakkında kuşkucu veya reddedici unsurlar bulunması şöyle dursun ona göre din Allah'tan yaratıklarına verilmiş bağışların en büyüğü, en yararlısı ve her türlü hikmet açısından en övülecek olanıdır (el-Edebü'ṣ-ṣaġīr, s. 33). Düşünür, evrende gözlenen küçük büyük bütün varlıkların görünmeyeni tanımlayacak şekilde Tanrı'yı bilmeye ve O'na inanmaya götürdüğünü belirterek sistemli gözlem ve akıl yürütmenin Tanrı'yı ispata yeteceğini savunmuştur (a.g.e., s. 36-37). Ancak dinî inanç ve fikrî görüş arasındaki farkı da gözetmek gerekir. Çünkü din inanç temeline dayanır. Halbuki insanın zihninde oluşan görüşler fikrî ihtilâf ve tartışmalarla şekillenir. Dinini tartışma konusu yapan kişi onu kendi görüşü haline getirmiş olur; kendi görüşünü dinin mutlaklığına çıkaran ise bir din koyucu durumuna gelir. Kendisi için din koyan ise dinsizdir (a.g.e., s. 34). Dinde esas olan doğru itikad, büyük günahlardan kaçınmak ve farzları yerine getirmektir. Bu ilkelere ısrarla sarılmak gerekir. Dinin anlaşılması ve yaşanması konusunda ileri adımlar atmak üzere din ilimlerinde derinleşip yoğun bir ibadet hayatına yönelmek bu temel şartların yerine getirilmesinden sonra anlamlı olabilir. Böyle bir dinî tutum erdem ve yetkinlik açısından daha uygun olacaktır (el-Edebü'l-kebîr, s. 65-66, 121).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Mukaffa', el-Edebü'ṣ-ṣagīr, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), s. 11-60, 73, 311-317; a.mlf., el-Edebü'l-kebîr, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), s. 63-66, 111,

121, 132; a.mlf., Kelîle ve Dimne (nşr. Mustafa Lutfî el-Menfelûtî), Beyrut 1966, s. 18, 80-86, 99, 100-124; a.mlf., Risâle fi'ṣ-ṣaḥâbe (Âs̱âru İbni'l-Muḳaffaʿ içinde), Beyrut 1409/1989, s. 309-323; a.mlf., el-Manṭıḳ (İbn Bihrîz, Ḥudûdü'l-manṭıḳ içinde, nşr. M. Takī Dânişpejûh), Tahran 1357 hş., neşredenin girişi, s. 73-76; ayrıca bk. tür.yer.; Câhiz, Kitâbü'l-Ḥayevân, I, 76; Hârizmî, Mefâtîḥu'l-ʿulûm (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Beyrut 1409/1989, s. 167; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 303, 309; Bîrûnî, Taḥḳīḳu mâ li'l-Hind (nşr. C. E. Sachau), London 1887 → (nşr. Fuat Sezgin), Frankfurt 1993, s. 76; Sâid el-Endelüsî, Ṭabaḳātü'l-ümem (nşr. Hayât Bû Alvân), Beyrut 1985, s. 130; E. I. J. Rosenthal, Political Thought in Medieval Islam, Cambridge 1962, s. 67-74; Ahmed Emîn, Duha'l-İslâm, Kahire 1964, I, 129, 195-228; S. D. Goitein, Studies in Islamic History and Institutions, Leiden 1968, s. 149-167; Abdurrahman Bedevî, et-Türâs̱ü'l-Yûnânî fi'l-ḥaḍâreti'l-İslâmiyye, Beyrut 1980, s. 101-120; a.mlf., Min Târîḫi'l-ilḥâd fi'l-İslâm, Beyrut 1980, s. 50-57; Abdülemîr Şemseddin, el-Fikrü't-terbevî ʿinde İbni'l-Muḳaffaʿ, el-Câḥiẓ, ʿAbdülḥamîd el-Kâtib, Beyrut 1405/1985, s. 117-155; J. D. Latham, "Ibn al-Muqaffaʿ and Early ʿAbbasid Prose", ʿAbbasid Belles-Lettres (ed. Julia Ashtiany v.dğr.), Cambridge 1990, s. 48-77; a.mlf., "Ebn al-Moqaffaʿ", EIr., VIII, 39-43; M. Yûsuf Necm, "el-Edebü'ṣ-ṣaġīr, uṣûlüh ve fürûʿuh", Ebḥâs̱, XIII/4, Beyrut 1960, s. 559-566; F. Gabrieli, "Ibn al-Muḳaffaʿ", EI² (İng.), III, 883-885; Ihsan Abbas, "al-Adab al-kabīr", EIr., I, 445-446; a.mlf., "al-Adab al-ṣaġīr", a.e., I, 446-447; Abbas Ziryâb, "İbn Muḳaffaʿ", DMBİ, IV, 676-677.

İlhan Kutluer

İBNÜ’l-MUKRÎ el-İSFAHÂNÎ

(ابن المقري الإصفهاني)

Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm b. Alî el-İsfahânî (ö. 381/991)

Hadis hâfızı.

285’te (898) İsfahan’da doğdu. Mukrî olan babasından dolayı İbnü’l-Mukrî lakabıyla tanındı. Ayrıca Zâzânî ve Âsımî nisbeleriyle anılır. 302’de (914-15) hadis öğrenimine başladı. Tahsil amacıyla İslâm dünyasında elliden fazla ilim merkezini gezdiği için “Rahhâl” diye de anılır. Devrinin İsfahan, Bağdat, Musul, Mekke, Kudüs, Dımaşk, Kahire ve Kûfe gibi ilim merkezlerinde Muhammed b. Nasîr el-Medînî, Ebü’l-Kāsım el-Begavî, Ebû Bekir el-Bâgandî, Ebû Ya‘lâ el-Mevsılî, Muhammed b. Hasan b. Kuteybe, İshak b. Ahmed el-Huzâî, Mufaddal b. Muhammed elCenedî, İbnü’l-Münzir en-Nîsâbûrî, Abdullah b. Muhammed el-Firyâbî ve

Ebû Ca‘fer et-Tahâvî gibi âlimlerden hadis tahsil etti. Kendisinden de yaşça daha büyük olan hadis hâfızları Ebû İshak İbn Hamza ve Ebü’ş-Şeyh ile İbn Merdûye, Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed ez-Zekvânî, Ebû Saîd Muhammed b. Ali en-Nakkāş, Muhammed b. Abdülvâhid b. Ubeydullah b. Şehriyâr ve Muhammed b. Ömer el-Bakkāl faydalandı. Ebû Nuaym el-İsfahânî, Abdülkerîm b. Muhammed es-Sem‘ânî ve İbn Nukta gibi muhaddisler tarafından “sika, me’mûn” olarak nitelendirilen İbnü’l-Mukrî, Kur’an öğretimine önem veren bir aileden gelmekte olup Tahâvî, Ebû Ya‘lâ ve Mufaddal b. Muhammed elCenedî’nin eserlerinin günümüze ulaşmasında rolü olmuştur. Mufaddal b. Fedâle’nin bir eserinin orijinal nüshasını bulmak için yetmiş merhalelik yol katettiği, çeşitli âlimlerden faydalanmak üzere Kudüs’e on defa, hacca dört defa gittiği ve Mekke’de yirmi beş ay kaldığı belirtilmektedir. Fıkıh usulünde Ahmed b. Hanbel’in ve Ebû Zür‘a er-Râzî’nin usulünü benimseyen İbnü’l-Mukrî tasavvufa meyletmiş, Sâhib b. Abbâd’ın kütüphanesinde bir müddet hâfız-ı kütüb olarak çalışmıştır. İbnü’l-Mukrî Şevval 381’de (Aralık 991) İsfahan’da vefat etti.

Eserleri. 1. Muʿcemü'ş-şüyûẖ. Kaynaklarda el-Muʿcemü'l-kebîr adıyla zikredilen eser muhtemelen bu kitaptır. İbnü'l-Mukrî'nin hocalarından 700'ü aşkın kimsenin alfabetik olarak sıralandığı, Sem'ânî, İbn Nukta ve Ebû Nuaym gibi âlimlerin istifade ettiği eserin bir nüshası Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye'de kayıtlıdır (nr. 27). 2. Cüzʾ fîhi eḥâdîs̱ü Nâfiʿ b. Ebî Nuʿaym (Müsnedü Nâfiʿ b. Ebî Nuʿaym el-Ḳārî). Yirmi sekiz rivayetin yer aldığı risâle Ebü'l-Fazl el-Huveynî el-Eserî tarafından yayımlanmıştır (Tanta 1411/1991). 3. er-Ruẖṣa fî taḳbîli'l-yed (Taḳbîlü'l-yed) (nşr. Ebû Abdullah Mahmûd b. Muhammed el-Haddâd, Riyad 1408/1988). 4. el-Erbaʿûn (Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, Mecmua, nr. 81, vr. 136-154). 5. Müsnedü Ebî Ḥanîfe (Tehẕîbü Müsnedi'l-imâm Ebî Ḥanîfe) (Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 507/15). 6. Ferâʾid (Fevâʾid). Eserin birinci cüzü ile (Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, Mecmua, nr. 78, vr. 98-117) on üçüncü cüzü (aynı kütüphane, Mecmua, nr. 105, vr. 174-193) günümüze ulaşmıştır. 7. el-Münteẖab min ġarâʾibi eḥâdîs̱i Mâlik b. Enes (Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, Mecmua, nr. 87, vr. 130-136). 8. el-Cüzʾ fîhi min ḥadîs̱ih. Müellifin hadislerinden seçmeler olup bir nüshası Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye'de bulunmaktadır (Mecmua, nr. 87, vr. 16-21). Kaynaklarda İbnü'l-Mukrî'nin eş-Şemâʾil adlı bir eserinin bulunduğu da kaydedilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Mukrî el-İsfahânî, Cüzʿ fîhi eḥâdîs̱ü Nâfiʿ b. Ebî Nuʿaym (nşr. Ebü'l-Fazl el-Huveynî el-Eserî), Tanta 1411/1991, neşredenin girişi, s. 8-10; Ebû Nuaym el-İsfahânî, Ẕikru aẖbâri İṣbahân (nşr. S. Dedering), Leiden 1934, II, 297; Hatîb el-Bağdâdî, Şerefü aṣḥâbi'l-ḥadîs̱ (nşr. M. Said Hatiboğlu), Ankara 1971, s. 105; İbn Asâkir, Târîẖu Dımaşḳ, XIV, 766; İbn Nukta, et-Taḳyîd li-maʿrifeti ruvâti's-sünen ve'l-mesânîd (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût), Beyrut 1408/1988, s. 27-28; İbn Abdülhâdî, ʿUlemâʾü'l-ḥadîs̱, III, 165-167; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVI, 398-402; a.mlf., Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, III, 973-975; Süyûtî, Ṭabaḳātü'l-ḥuffâẓ (Ömer), s. 387-388; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1737; Brockelmann, GAL Suppl., I, 272, 280; Sezgin, GAS (Ar.), I, 415-416; Elbânî, Maẖṭûṭât, s. 114-115; Kettânî, er-Risâletü'l-

müstetrafe (Özbek), s. 9, 57, 143, 173, 193, 216, 233; Kays Âl-i Kays, el-Îrâniyyûn, II, 453-456; Hasan Ensârî, “İbn Muḳrî”, DMBİ, IV, 658-660.

Ali Osman Koçkuzu

İBNÜ'l-MUKRÎ el-YEMENÎ

(ابن المقري اليمني)

Ebû Muhammed Şerefüddîn İsmâîl b. Ebî Bekr b. Abdillâh eş-Şâverî eş-Şercî el-Yemenî (ö. 837/1433)

Şâfiî fakihi, edip ve şair.

Genellikle kabul edilen rivayete göre 754 (1353) yılında, Yemen'in Kızıldeniz sahilinde bulunan Şerce bölgesindeki Ebyâtü Hüseyin'de dünyaya geldi ve orada yetişti. Doğumu için 755 (1354) ve 765 (1363) yılları da verilmektedir. Benî Şâver kabilesine mensuptur. İlk öğrenimini bölgenin hocalarından gördükten sonra 782'de (1380) Zebîd'e gitti. Ebû Abdullah Cemâleddin Muhammed b. Abdullah er-Reymî'den fıkıh, Muhammed b. Zekeriyyâ ve Sirâcüddin Abdüllatîf b. Ebû Bekir eş-Şercî gibi âlimlerden Arap dili ve edebiyatı okudu. Fıkıh, fıkıh usulü, mantık ve Arap dilinde uzmanlaşarak bölgenin önde gelen âlimleri arasında yer aldı. İlmî münakaşalarda büyük başarı gösterdiği, özellikle Muhyiddin İbnü'l-Arabî taraftarları ile yaptığı tartışmalarda ortaya koyduğu görüşlerinin takdir topladığı kaydedilmektedir. Arap edebiyatının nazım ve nesrinde usta olan İbnü'l-Mukrî'nin, şiirlerinde başta cinas olmak üzere edebî sanatların bütün inceliklerini ustalıkla kullandığı için bu hususta Mütenebbî'den üstün olduğu söylenmiştir.

İbnü'l-Mukrî, Resûlî Devleti'nin hükümdarı el-Melikü'l-Eşref İsmâil tarafından önce Taiz'deki Mücâhidiyye Medresesi'ne, ardından Zebîd'deki Nizâmiyye Medresesi'ne müderris tayin edildi. O dönemde kendisine idarî ve siyasî bazı görevler de verildi; Mehâlib'e emîr ve arkasından Mısır'a elçi olarak gönderildi. Ayrıca çeşitli yerlerde kadılık yaptı. 808 (1406) yılında hac maksadıyla gittiği Mekke'de Şerîf Bedreddin Hasan b. Aclân ile görüşüp kendisi için yazdığı kasideyi sunduktan sonra Halye (Yemen) Emîri Mûsâ b. Harâmî'nin barış teklifini ileten İbnü'l-Mukrî, hem bu teklifin kabul edilmesini sağladı hem de 30.000 dirhemle ödüllendirildi (kaside için bk. İbn Tağrîberdî, V, 95-97). 837 yılı Safer ayı sonunda (Ekim 1433)

Zebîd’de vefat etti.

Eserleri. 1. İrşâdü’l-ġāvî ilâ (fî) mesâliki’l-Ḥâvî (Kahire 1302, 1320). Abdülgaffâr b. Abdülkerîm el-Kazvînî’nin el-Ḥâvi’ṣ-ṣaġīr adlı kitabının muhtasarı olup Şâfiî fıkhının önemli eserlerinden Muḫtaṣarü’l-Ḥâvi’ṣ-ṣaġīr olarak da bilinmektedir. İbnü’l-Mukrî bu eserinde kendi görüşlerine de yer vermiş, zaman zaman kısa açıklamalarda bulunmuştur. Sıbt İbnü’l-Acemî ve Ebü’l-Fazl Şehâbeddin İbnü’s-Sayrafî’nin manzum hale getirdiği İrşâdü’l-ġāvî üzerine bizzat müellif (aş. bk.), ayrıca Kemâleddin İbn Ebû Şerîf el-Makdisî (el-İsʿâd bi-şerḥi’l-İrşâd), Şemseddin Muhammed b. Abdülmünʿim el-Cevcerî ve Muslihuddin Mehmed Lârî tarafından birer, İbn Hacer el-Heytemî tarafından biri küçük (el-İmdâd fî şerḥi’l-İrşâd), diğeri büyük (Fetḥu’l-cevâd bi-[fî] şerḥi’l-İrşâd) iki şerh kaleme alınmıştır. Eser ayrıca Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî tarafından telhis edilmiştir. 2. İḫlâṣü’n-nâvî fî İrşâdi’l-ġāvî ilâ mesâliki’l-Ḥâvî (Kitâbü’t-Temşiye bi-şerḥi İrşâdi’l-ġāvî fî mesâliki’l-Ḥâvî). Müellifin bir önceki eserine yazdığı iki ciltlik şerhtir. Şâfiî mezhebinin altmış beş temel kaynağından istifade ile hazırlanmış olan eser 90.000 civarında meseleyi ihtiva etmektedir. Bilhassa Afrika ile Yemen’de ders kitabı olarak okutulan İḫlâṣü’n-nâvî birçok defa yayımlanmıştır (nşr. Abdülazîz Atıyye Zelat, I-IV, Kahire 1409-1411/1989-1991; nşr. Mahmud Abdülmütecellî Halîfe, I-III, Kahire 1409/1988, Ahmed Osman Muhammed eş-Şâşî es-Somâlî’nin et-Taʿlîḳ’i ile birlikte). 3. Ravżü’ṭ-ṭâlib. Nevevî’nin Ravżatü’ṭ-ṭâlibîn’inin ihtisarı olup Zekeriyyâ el-Ensârî’nin Esne’l-meṭâlib adlı şerhiyle birlikte dört cilt halinde basılmıştır (Kahire 1313). Bu şerhe Abdullah b. Ömer Bâ Mahreme bir hâşiye, Ravżü’ṭ-ṭâlib’e de İbnü’l-Mukrî’nin talebesi

Fetâ (el-İlhâm limâ fi’r-Ravżi mine’l-evhâm) ve Şemseddin Muhammed b. Abdurrahman İbn Sûle ed-Dimyâtî (Şerḥu’r-Ravż) birer şerh yazmıştır. 4. ʿUnvânü’ş-şerefi’l-vâfî fî ʿilmi’l-fıḳh ve’l-ʿarûż ve’t-târîḫ ve’n-naḥv ve’l-ḳavâfî (Haydarâbâd-Dekken 1272; Halep 1294; Kahire 1272, 1318; Kalküta 1294; Taiz-Dımaşk 1987). Aslında bir fıkıh kitabı olmakla birlikte satır başları, ortaları ve sonlarındaki harf ya da kelimeler aynı zamanda birer sütun içinde yukarıdan aşağıya sıralandığı takdirde aruz, tarih, nahiv ve kafiye alanında dört ayrı eser oluşturmaktadır. İbnü’l-Mukrî, el-Melikü’l-Eşref’e takdim etmek üzere hazırladığı bu kitabı, tamamlanmasından önce sultanın vefatı sebebiyle yerine geçen oğlu el-Melikü’n-Nâsır Ahmed’e

sunmuştur. Sultanın iltifatını ve bölge âlimlerinin takdirini kazanan eser, İbn Kādî Şühbe tarafından Ebû İshak eş-Şîrâzî'nin et-Tenbîh'i ile aynı değerde sayılmıştır. Son olarak Abdullah İbrâhim el-Ensârî'nin yaptığı tahkikli neşirde (Devha 1396/1976, 1400/1980), renklendirme yardımıyla ana metni ve diğer eserleri belirginleştiren ve kitabın bu özelliğini ön plana çıkaran bir basım tekniği uygulanmıştır. 5. el-Cevâhirü'l-lâmiʿa fî tecnîsi'l-ferâʾidi'l-câmiʿa li'l-meʿâni'r-râʾiʿa (el-Bedîʿiyye). İzzeddin Ali b. Hüseyin b. Ali el-Mevsılî ve Safiyyüddin el-Hillî gibi bazı şairlerin bedîiyyâtı tarzındaki bu eser el-Melikü'n-Nâsır Ahmed'in emriyle hazırlanmıştır. 144 beyitte 150 bedîî sanatın ortaya konduğu kitabın birçok kütüphanede yazma nüshası vardır (Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 814, Şehid Ali Paşa, nr. 2396; ayrıca bk. Brockelmann, GAL Suppl., II, 254). Princeton Üniversitesi Kütüphanesi'nde bir yazması bulunan el-Cümânâtü'l-bedîʿa fî medḥi ʿalemi'ş-şerîʿa adlı eser de bu kitap olmalıdır (Hitti v.dğr., s. 38-39). 6. el-Ferîdetü'l-câmiʿa li'l-meʿâni'r-râʾiʿa. Müellifin bir önceki eserine yazdığı şerhtir (nşr. Abdurrahman Abdullah Ahmed el-Hadramî, San'a 1406/1985). 7. Dîvân (Mecmûʿu'l-Ḳāḍi'l-Fâżıl Şerefiddîn İsmâʿîl b. Ebî Bekr el-Muḳrî) (Bombay 1305). Emîrlere methiye niteliğinde kasidelerden müteşekkil olup İbnü'l-Mukrî'nin bir çağdaşı tarafından derlenmiştir. 8. Dîvânü İbni'l-Muḳrî (nşr. Abdullah b. İbrâhim el-Ensârî, Devha 1988). Ahmed b. Ahmed eş-Şercî'nin derlediği bu divan öncekinden farklıdır. 9. Lâmiyyetü İsmâʿîl b. Ebî Bekr el-Muḳrî. Birçok defa basılan bu kaside (Kalküta 1811, Ahmed b. Muhammed el-Yemenî eş-Şirvânî'nin Nefḥatü'l-Yemen'i ile birlikte; Bombay 1286/1869, 1297/1880), çeşitli kütüphanelerde yazma nüshaları bulunan Muʿâražatü Lâmiyyeti'l-ʿAcem ile aynı eser olmalıdır. 10. el-Ḳaṣîdetü'd-dâmiġa (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 3144, vr. 184b-188a). 186 beyit olup Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin tasavvuf anlayışını ve özellikle vahdet-i vücûd nazariyesini Hz. Peygamber'e şikâyet üslûbunda eleştirmektedir. 11. Tevsîʿu beyteyi'l-Ḥarîrî. Harîrî'nin benzeri yazılamayacağı ileri sürülen iki beytine benzer olarak hazırlanan elli beyitlik bir kasidedir (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 1854; Şehid Ali Paşa, nr. 2159). 12. eẕ-Ẕerîʿa ilâ naṣri'ş-şerîʿa. Ömer b. Yûsuf el-Mahrûmî'nin el-ʿAṭâ bi'n-nûri'l-vehbî ʿan esrâri cevâhiri İbni'l-ʿArabî adlı eserinde yer alan tasavvufî bid'atlara reddiye mahiyetinde yazılmış 162 beyitlik bir kasidedir (Brockelmann, GAL, II, 243; Suppl., II, 254). 13. ʿAkīdetü İsmâʿîl el-Muḳrî. Mektebetü câmiati'l-Melik Suûd'da (Usûlüddin, nr. 1139/3) yedi varaklık bir nüshası vardır. Müellifin çeşitli

kütüphanelerde yazma nüshaları bulunan diğer eserleri de şunlardır: Ḳaṣîdetü’l-ezkiyâ᾽ fî ṭarîḳati’l-evliyâ᾽, el-Ḳaṣîdetü’t-tâ᾽iyye, Risâle fî mesâ᾽ili’l-ḫilâf, er-Rikâzü’l-muḫammes fîmâ ḳīle mine’l-evcüh fi’l-mâ᾽i’l-müşemmes, Manẓûmetü’d-dimâ᾽ (Dimâ᾽ü’l-ḥâc ve’l-iʿtimâr), Esmâ᾽üllâhi’l-ḥüsnâ, Taḫmîsü’l-Ḳaṣîdeti’l-Muḍariyye (Brockelmann, GAL Suppl., II, 254-255; Mach - Ormsby, s. 256).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’l-Mukrî el-Yemenî, ʿUnvânü’ş-şerefi’l-vâfî (nşr. Abdullah İbrâhim el-Ensârî), Katar 1400/1980, neşredenin girişi, s. 5-25; a.mlf., İḫlâṣü’n-nâvî (nşr. Abdülazîz Atıyye Zelat), Kahire 1409/1989, neşredenin girişi, I, 3-23; Ali b. Hasan el-Hazrecî, el-ʿUḳūdü’l-lü᾽lü᾽iyye (nşr. M. Besyûnî Asel), Kahire 1329/1911, II, 253, 264, 318; İbn Kādî Şühbe, Ṭabaḳātü’ş-Şâfiʿiyye, IV, 85-86; İbn Hacer, İnbâ᾽ü’l-ġumr, VIII, 309; İbn Tağrîberdî, el-Menhelü’ṣ-ṣâfî, II, 386-390; V, 95-97; Sehâvî, eḍ-Ḍav᾽ü’l-lâmiʿ, II, 292-295; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 49, 69, 234, 310, 626, 794, 919, 930; II, 1175, 1336; Yahyâ b. Hüseyin es-San‘ânî, Ġāyetü’l-emânî fî aḫbâri’l-ḳutri’l-Yemânî (nşr. Saîd Abdülfettâh Âşûr), Kahire 1388/1968, s. 566; İbnü’l-Gazzî, Dîvânü’l-İslâm (nşr. Seyyid Kisrevî Hasan), Beyrut 1411/1990, IV, 256-257; Şevkânî, el-Bedrü’ṭ-ṭâliʿ, I, 142-145; Flügel, Handschriften, I, 14-15; Pertsch, Gotha, I, 53; Ch. Rieu, Supplement to the Catalogue of the Arabic Manuscripts in the British Museum, London 1894, s. 126, 202, 378, 487-488, 600-601, 623, 626; Serkîs, Muʿcem, I, 248-249; Philip K. Hitti v.dğr., Descriptive Catalog of the Garrett Collection of Arabic Manuscripts in the Princeton University Library, Princeton 1938, s. 38-39, 537-538, 650; Brockelmann, GAL, II, 243-244, Suppl., II, 254-255; Karatay, Arapça Basmalar, s. 286; A. J. Arberry, The Chester Beatty Library, A Handlist of the Arabic Manuscripts, Dublin 1955, II, 76; VI, 135, 139; VII, 93, 128; L. Nemoy, Arabic Manuscripts in the Yale University Library, Copenhagen 1956, s. 146; A. G. Ellis, Catalogue of Arabic Books in the British Museum,

London 1967, I, 758; Fihrisü maḫṭûṭâti Câmiᶜati'l-Meliki's-Suᶜûd: Uṣulü'd-dîn ve'l-fıraḳu'l-İslâmiyye, Riyad 1402/1982, V, 150-151; C. Zeydan, Âdâb, II, 248-249; Ramazan Şeşen v.dğr., Fihrisü maḫṭûṭâti Mektebeti Köprülü, İstanbul 1406/1986, II, 61-62; Tâhâ Ahmed Ebû Zeyd, İsmâᶜîl el-Muḳrî: Ḥayâtühû ve şiᶜrüh, Beyrut-San'a 1406/1986; R. Mach - E. L. Ormsby, Handlist of Arabic Manuscripts (New Series) in the Princeton University Library, Princeton 1987, s. 256; Abdullah Muhammed el-Habeşî, Meṣâdirü'l-fikri'l-İslâmî fi'l-Yemen, Beyrut 1408/1988, s. 220, 364-365; Cengiz Kallek, "el-Hâvi's-sagīr", DİA, XVI, 536.

Saffet Köse

İBNÜ’l-MURAHHAL

(ابن المرحّل)

Ebü’l-Hakem (Ebü’l-Mecd) Mâlik b. Abdirrahmân b. el-Murahhal Alî b. Abdirrahmân el-Mâlekī es-Sebtî (ö. 699/1300)

Şair ve edip.

17 Muharrem 604’te (13 Temmuz 1207) Endülüs’ün güneyindeki Mâleka (Malaga) şehrinde dünyaya geldi. Mağrib’in Berberî Masmûde kabilesine mensuptur. Doğum yerine nisbetle Mâlekī, Sebte’de (Ceuta) uzun süre yaşadığından Sebtî nisbeleriyle anılır. İspanya’nın kuzeydoğusunda yer alan Albarracin’e bağlı Santa Maria’dan göçe zorlandığı için dedesi Ali b. Abdurrahman’a “Murahhal” lakabı verilmiş, şair de ona izâfetle İbnü’l-Murahhal künyesiyle tanınmıştır.

İbnü’l-Murahhal öğrenimine Mâleka’da başladı. Burada Ebû Ca‘fer İbnü’l-Fahhâm’dan kıraat, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-İsticî ve Kadı Ebû Abdullah İbn Asker el-Gassânî’den dinî ve edebî ilimleri öğrendi. Ayrıca dostluk kurduğu Ebû Bekir Abdurrahman b. Ali b. Dehmân, Ebû Amr İbn Sâlim gibi âlimlerden faydalandı. Daha sonra dönemin önemli kültür merkezlerinden olan İşbîliye’ye (Sevilla) giderek Ebü’l-Hasan İbnü’d-Debbâc’dan kırâat-i seb‘a ve Ebû Ali eş-Şelevbîn’den nahiv okudu. Derslerine devam ettiği Ebü’l-Kāsım İbn Bakī’den noterlik (sınâatü’t-tevsîk) mesleğini öğrendi. Fas’ta ikameti sırasında fakih Ebû Zeyd el-Yernâsinî’den istifade etti. Şairliğinin yanı sıra Arap dili ve edebiyatı ile fıkıh ilminde de derinleşen İbnü’l-Murahhal, Gırnata (Granada) çevresindeki çeşitli yerleşim merkezlerinde bir süre kadılık yaptı, 646’da (1248) İşbîliye’nin düşmesinden sonra Mağrib’e geçerek Sebte’de ve Fas’ta hayatını sürdürdü. Bölgenin Merînî emîrlerinin idaresi altında olduğu bu dönemde saygı ile karşılanan şair, Emîr Ya‘kūb b. Abdülhakk’ın güvenini kazanarak onun özel kâtibi oldu. Kısa bir müddet sonra emîrin seçkin nedimleri arasında yer aldı. Kâtiplik görevini Emîr Ya‘kūb’un oğulları Ebû Mâlik Abdülvâhid ve Ebû Yahyâ Yûsuf devrinde de sürdürdü. Endülüs ve

Mağrib'deki resmî görevleri yanında ilim ve edebiyatla da ilgisini devam ettiren İbnü'l-Murahhal öğretim faaliyetlerini aksatmamıştır. Ebû Abdullah İbn Abdülmelik el-Merrâküşî, Ebû Ca'fer İbnü'z-Zübeyr, Ahmed b. Abdullah er-Rusâfî, Ebû İshak İbrâhim el-Gāfikī, Ebü'l-Kāsım b. Yûsuf et-Tücîbî ve kendisinden semâ ve kitâbet yoluyla icâzet alan Ebû Hayyân el-Endelüsî onun önemli öğrencileri arasında yer almaktadır. İbnü'l-Murahhal 17 Receb 699'da (8 Nisan 1300) Fas'ta vefat etti ve Fas Mezarlığı'na defnedildi.

İbnü'l-Murahhal birkaçı dışında bütün eserlerini manzum olarak kaleme almıştır. Klasik Arap şiirinin medih, gazel, zühd, hikmet, mizah ve hiciv gibi türlerinde eser veren İbnü'l-Murahhal'in üslûbu oldukça yumuşak, özellikle dinî muhtevalı şiirleri son derece etkileyicidir. 622 (1225) yılında Emîr Abdülvâhid'in kâtipliğini yaptığı sırada Endülüs'te hâkimiyetlerini kaybetmekte olan müslümanlara yardım konusunu işleyen, bir çeşit cihad çağrısı niteliğindeki kasidesi bir cuma günü Karaviyyîn Camii'nde okunduğunda bütün cemaatin etkilendiği, pek çok kişinin cihada katıldığı kaydedilmektedir (İbn Ebû Zer', s. 98; Abdullah Kennûn, III, 25-28).

Onun medih türündeki şiirleri arasında, Merînî Emîri Ya'kūb'un Merakeş'i ele geçirdiğinde yazdığı kasidesi edebî şahsiyetini ortaya koyması bakımından önemlidir (İbn Ebû Zer', s. 118-119; Abdullah Kennûn, III, 212-215). Savaş ve kahramanlık gibi konuları ele aldığı bu tür kasidelerinde sade bir dil kullanan İbnü'l-Murahhal hamâsetten ziyade tabiat tasviriyle nesîb konusunu işlemiştir. Endülüs şairlerinde görülen zarif üslûpla Abbâsî ediplerine has sert lafızları büyük ustalıkla bir arada kullanabilmesi onun önemli bir özelliğidir. Hz. Peygamber'in methine dair muâşşerâtı Endülüs'te bu türün ilk örneklerindendir. Gazelleri ise yeterli derecede duygusal ve etkileyici değildir. Nükte ve mizahla ilgili şiirlerinde, bilhassa kadınların hile ve kurnazlıklarını zevkli ve akıcı bir ifade ile tasvir etmiştir. Hikemiyat ve zühdiyatında fazilet, takvâ ve doğruluk gibi konuları dile getiren İbnü'l-Murahhal'in bu şiirlerinde tasavvuftan etkilendiği görülmektedir.

Rakiplerini hicvederken kaba ve çirkin lafızlara yer vermekten çekinmeyen İbnü'l-Murahhal dostlarını methederken fevkalâde ince ve kibar ifadeler kullanır. Çağın edebî akımına uyarak bedîî sanatlarla bezediği kısa tasvirî

şiirleri de bulunan İbnü'l-Murahhal ayrıca kıraat, ferâiz, nahiv, lugat ve aruz gibi çeşitli ilimlere dair manzumeler yazmış ve Endülüs didaktik şiirinin öncülerinden olmuştur. Emîrler adına sanatlı nesirle yazdığı çok sayıdaki resmî mektubundan onun bu sahada da başarılı olduğu anlaşılmaktadır. İbnü'l-Murahhal, Endülüs'te makāme türü nesir sanatının ilk gerçek temsilcisi kabul edilmektedir.

Eserleri. 1. el-Muʿaşşerâtü'l-lüzûmiyye. Hz. Peygamber'in methine dair yirmi dokuz kasideden oluşur. Her biri onar beyitten meydana gelen kasideler kafiye harfine göre alfabetik olarak sıralanmıştır. Şair, her beytin ilk kelimesinin birinci ve ikinci harflerinin revî (kafiye harfi) ve ondan önceki harf ile aynı, fakat ters dizilmiş (beyitlerin ilk iki ve son iki harfleri aynı, ancak ters sıralanmış) olmasına dikkat ederek kelime hazinesinin zenginliğini, lafızları seçme ve kullanmadaki maharetini kanıtlamak istemiştir. Eserin adında kullandığı "lüzûmiyye" sıfatıyla hem lüzûm mâ lâ yelzem, i'nât ve iltizam adlarıyla anılan edebî sanatı icra ettiğini vurgulamış, hem de bu konuda şaheser sayılan Ebü'l-Alâ el-Maarrî'nin Lüzûmü mâ lâ yelzem adlı divanına telmihte bulunmuştur. Kitap, şairin biyografisine dair bir mukaddime ile birlikte Hilâl Nâcî tarafından yayımlanmıştır (el-Mevrid, IX/4 [Bağdad 1401/1981], s. 507-530). 2. el-Muvaṭṭaʾe (el-Manẓûmetü'l-muvaṭṭaʾe, Manẓûmetü Faṣîḥı S̱aʿleb, Naẓmü'l-Faṣîḥ). 1340 beyitten ibaret olan bu eserde müellif, Sa'leb'in el-Faṣîḥ fi'l-luġa adlı kitabını urcûze şeklinde nazmetmiş, ayrıca üzerine şerh de yazmıştır (Fas, ts. [el-Matbaatü'l-Fâsiyye]). Muhammed İbnü't-Tayyib el-Fâsî manzumeyi el-Ezhârü'n-nediyye adıyla iki cilt halinde şerhetmiştir. 3. Risâletân ferîdetân fî ʿarûżi'd-dûbeyt (nşr. Hilâl Nâcî, el-Mevrid, III/4 [Bağdad 1395/1975], s. 145-174). 4. el-Maḳāmetü'n-Necdiyye. Râvisi Ebû Avf en-Necdî'ye nisbetle bu adla anılan makāmede İbnü'l-Murahhal, Endülüs ve Mağrib müslümanlarının yaşadığı sıkıntılı günleri tasvir etmiştir (nşr. Muhammed Mahmûd Cebrân, el-Baḥs̱ü'l-ʿilmî, sy. 41 [Rabat 1412-1413/1992-1993], s. 80-92). 5. er-Remy bi'l-ḥaṣâ ve'ḍ-ḍarb bi'l-ʿasâ. Müellifin, İbn Ebü'r-Rebî'in eleştirilerine verdiği cevaplardan oluşan bir risâledir.

Abdullah Kennûn, şairin edebî münazaradaki kabiliyetini ve geniş kültürünü ortaya koyan bu risâlenin bazı bölümlerini iktibas etmiştir (en-Nübûġu'l-Maġribî, II, 58-73). 6. el-Vesîletü'l-kübrâ el-mercüvvü nefʿuhâ

fî'd-dünyâ ve'l-uḫrâ. Hz. Peygamber'in methine ve zühde dair onar beyitlik gruplardan oluşan müveşşah tarzında bir manzumedir (Brockelmann, GAL, I, 323). 7. Urcûze fi'n-naḥv (a.g.e., I, 324; Suppl., I, 484). 8. Urcûze (Kitâb) fi'l-ʿarûż (a.g.e., I, 324).

İbnü'l-Murahhal'in kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: et-Tebyîn ve't-tabṣîr fî naẓmi Kitâbi't-Teysîr (Ebû Amr ed-Dânî'ye ait eserin manzum şeklidir); Naẓmu Ġarîbi'l-Ḳurʾân (Muhammed b. Uzeyz es-Sicistânî'nin eserinin nazma çekilmiş şeklidir); Vâżıḥa (ferâize dair uzun bir kasidedir); el-Ḳaṣîdetü'l-vetriyye fî medḥi ḫayri'l-beriyye; el-ʿAşriyyâtü'z-zühdiyye (Hz. Peygamber'in methiyle ilgili bir kasidedir); Tertîbü'l-ems̱âl (Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm'ın emsâle dair eserinin alfabetik olarak yeniden düzenlenmiş şeklidir); Naẓmü s̱ülüs̱i'l-evvel min Kitâbi Edebi'l-kâtib (İbn Kuteybe'nin eseriyle ilgilidir); Silkü'l-Münḫul (Ebü'l-Kāsım İbnü'l-Mağribî'nin eserinin urcûze şeklinde nazma uyarlamasıdır); el-Cevâlât (şairin seçme şiirlerinden oluşan divanıdır); eş-Ṣudûr ve'l-meṭâliʿ (bazı şiirlerinin bir araya getirildiği mecmuadır); el-Lüʾlüʾü ve'l-mercân; Naẓmü iḫtiṣâri'l-manṭıḳ (bu eserler için bk. İbnü'l-Hatîb, III, 306-307; İbnü'l-Kādî, Dürretü'l-ḥicâl, III, 20; Brockelmann, GAL, I, 323-324; Suppl., I, 484).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Murahhal, Risâletân ferîdetân fî ʿarûżi'd-dûbeyt (nşr. Hilâl Nâcî, el-Mevrid içinde), III/4, Bağdad 1395/1975, neşredenin girişi, s. 145-149; a.mlf., el-Muʿaşşerâtü'l-lüzûmiyye (nşr. Hilâl Nâcî, a.e. içinde), IX/4 (1401/1981), s. 515-530; ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 507-515; a.mlf., el-Maḳāmetü'n-Necdiyye (el-Baḥs̱ü'l-ʿilmî içinde, nşr. Muhammed Mahmûd Cebrân), sy. 41, Rabat 1412-13/1992-93, s. 80-92; İbn Ebû Zer', eẕ-Ẕaḫîretü's-seniyye fî târîḫi'd-devleti'l-Merîniyye, Rabat 1972, s. 98; Safedî, el-Vâfî, V, 279; İbnü'l-Hatîb, el-İḥâṭa, III, 302-304, 306-307; İbnü'l-Cezerî, Ġāyetü'n-Nihâye, II, 36; Süyûtî, Buġyetü'l-vuʿât, Kahire 1326, s. 384; İbnü'l-Kādî, Dürretü'l-ḥicâl, III, 19-26; a.mlf., Cezvetü'l-iḳtibâs, Rabat 1974, s. 327-333, 522-523; Brockelmann, GAL, I, 323-324; Suppl., I, 484;

Îżâḥu’l-meknûn, II, 707; Abdullah Kennûn, en-Nübûġu’l-Maġribî fi’l-edebi’l-ʿArabî, Beyrut 1395/1975, II, 58-73, 288; III, 25-28, 212-215; Ömer Ferruh, Târîḫu’l-edeb, VI, 335-339; Hannâ el-Fâhûrî, el-Câmiʿ fî târîḫi’l-edebi’l-ʿArabî: Ḳısmü’l-ḳadîm, Beyrut 1986, s. 1015-1020; J. M. Continente, “Dos Doemas de Malik b. al-Muraḥḥal”, Awraq, sy. 2, Madrid 1979, s. 44-54; Meryem Sâdıkī, “İbn Muraḥḥal”, DMBİ, IV, 599-600.

Mehmet Sami Benli

İBNÜ'l-MURAHHİL

(bk. İBNÜ'l-VEKÎL).

İBNÜ'l-MURTAZÂ

(ابن المرتضى)

el-Mehdî-Lidînillâh Ahmed b. Yahyâ b. el-Murtazâ (ö. 840/1437)

Zeydiyye imamı ve âlimi.

764 (1363) yılında San'a'nın güneyinde yer alan Zemâr'da doğdu. Baba tarafından soyu Yemen'de Zeydîliği kuran Hâdî-İlelhak Yahyâ b. Hüseyin'e ulaşır. Küçük yaşta anne ve babasını kaybettiğinden ablasının yanında büyüdü. Ağabeyi Hâdî b. Yahyâ, Kadı Yahyâ b. Muhammed el-Medhacî, Kadı Ali b. Abdullah b. Ebü'l-Hayr ve İbnü'n-Nessâc'dan İslâmî ilimleri tahsil etti. Öğrenimini tamamladıktan sonra kısa zamanda Zeydiyye'nin önemli âlimlerinden biri oldu. 793'te (1391) Zeydiyye imamı Nâsır-Lidînillâh'ın ölümü üzerine aynı yılın şevval ayında San'a'da Zeydiyye âlimlerince Mehdî-Lidînillâh unvanıyla imam seçildi. Öte yandan Sa'de şehrinin hâkimiyetini elinde bulunduran Abdullah b. Hasan ed-Devvârî'nin ölen imamın oğlu Mansûr Ali b. Selâhaddin'e biat ettiğini haber alınca taraftarlarıyla birlikte San'a'nın güneyindeki Beytibevs'e gitti. Şehrin kalesinde Mansûr Ali ile giriştiği savaşta iki tarafın da kayıp vermesi üzerine San'a'ya dönülüp imâmet meselesinin âlimlerin hakemliğiyle çözümlenmesi konusunda anlaşmaya varıldı. Ancak Mansûr Ali bu anlaşmaya uymadığından İbnü'l-Murtazâ taraftar toplayıp onunla tekrar savaşmaya mecbur kaldı, yenilgiye uğrayınca da 794 (1392) yılında San'a'da hapse atıldı. Yedi yıl süren hapis hayatı boyunca ilimle meşgul oldu ve el-Ezhâr adlı eserini yazdı. Taraftarlarının yardımıyla hapisten kurtulan İbnü'l-Murtazâ imâmet iddiasını bir süre erteledi. Daha sonra imâmetini ilân edenlerden biri olan ve kendisine birlikte hareket etmeyi teklif eden Hâdî-İlelhak Ali b. Müeyyed ile birleşerek Sa'de'ye girdi. Halkın kendisine yardım etmekten çekindiğini görünce imâmet davasından tamamen vazgeçti ve Mehdî-Lidînillâh unvanını da bıraktı. 816 (1413) yılında Sülâ'dan ayrılarak Misver'e gitti, orada evlendi. Ardından Laa ve Zafâr şehirlerinde ikamet etti. Buralarda çeşitli eserler yazdı. 840 yılı Şevval ayında (Nisan 1437) Zafâr'da vebadan

öldü. Kabri zamanla ziyaretgâh haline gelmiştir.

Zeydiyye âlimlerince “en büyük imam” diye anılan İbnü’l-Murtazâ, kelâm ve fıkıh ilimlerinde mezhebin otoritelerinden biri olarak kabul edilir. Ona göre Allah’ın varlığına ancak istidlâl yoluyla ulaşılır. Buna dair en güçlü delil cevâhir ve a‘râz esasına dayanan hudûs delilidir. Allah’ın birliği zâtından başka bütün kadimleri nefyetmek suretiyle gerçekleşir. Buna zâtına nisbet edilen sıfât-ı meânî de dahildir. Cismin kendisi gibi bir cisim icat edemeyişi tabiatçı fikirleri geçersiz kılar. Allah’a kelâm sıfatının nisbet edilmesi zâtının dışındaki bir yerde harf ve ses yaratması mânasına gelir. Nübüvveti kanıtlayan yegâne delil, ilâhî bir fiil olup insanlar tarafından benzerinin meydana getirilmesi mümkün olmayan mûcizedir. Sâlih kullardan kerâmetin sâdır olması mümkündür. İnsanlar kendilerine ait fiilleri hür iradeleriyle işlerler. Bu fiilleri Allah’ın yarattığını söyleyen Cebriyye mensuplarını ölümle cezalandırmak had yerine geçer. Şefaat herhangi bir azabı ortadan kaldırmaz. Hilâfet nasla sabit olur. Hz. Ali ve belli bir çizgi takip eden neslinin dışında herhangi birinin halifeliği için nas gelmemiş, Sakīfe gününde Ebû Bekir’in hilâfeti için icmâ hâsıl olmamıştır. Halifelerin ictihadda bulunması şart olmakla birlikte onlar mâsum değildir. Halifeye karşı isyan eden kâfir değil fâsık sayılır. Emir bi’l-ma‘rûf nehiy ani’l-münker görevi gerektiğinde kuvvet kullanılarak yerine getirilmelidir. Bu ise nakil yoluyla sabittir (el-Ḳalâʾid, s. 73-80). Ümmetin yetmiş üç fırkaya ayrılacağına dair rivayet âlimlerce makbul sayılmış olup bu rivayette işaret edilen fırka-i nâciye Zeydiyye’dir. Genel çerçeve bakımından itikadî konularda Mu‘tezile’nin görüşlerini benimseyen İbnü’l-Murtazâ hilâfet meselesinde bu mezhepten ayrılır.

Eserleri. A) Kelâm. 1. el-Ḳalâʾid fî taṣḥîḥi’l-ʿaḳāʾid. Temel itikadî meselelere dair kısa bilgiler ihtiva eder. Kısmen aklî ve naklî delillere de yer verilen eseri Albert Nasrî Nâdir yayımlamıştır (Beyrut 1985). Kitap müellifi tarafından ed-Dürerü’l-ferâʾid adıyla şerhedilmiştir (yazma nüshaları için bk. Habeşî, s. 640). 2. el-Milel ve’n-niḥal (nşr. Albert Nasrî Nâdir, el-Ḳalâʾid ile birlikte, Beyrut 1985). Müellifince el-Münye ve’l-emel fî şerḥi’l-Milel ve’n-niḥal adıyla genişletilmiş ve Muhammed Cevâd Meşkûr tarafından neşredilmiştir (Beyrut 1399/1979). Bu kitabın “Ẕikrü’l-Muʿtezile” adlı bölümünü Sir Thomas Walker Arnold aynı adla yayımlamıştır (Leipzig 1902). Mu‘tezile âlimlerinin on iki tabaka halinde

anlatıldığı esere Mu'tezile'nin adl ve tevhid görüşünü benimseyen İmâmiyye âlimleri, Abbâsî halifeleri, meşhur mutasavvıflarla fakih, şair, nahivci ve hadisçilere dair bir bölüm eklenmiş ve kitap Ṭabaḳātü'l-Muʿtezile adıyla Susanna Diwald-Wilzer tarafından yayımlanmıştır (Beyrut 1380/1961). 3. Nüketü'l-fevâʾid fî maʿrifeti'l-meliki'l-vâḥid (a.g.e., a.y.). Ġurerü'l-ḳalâʾid fî nüketi'l-fevâʾid adıyla müellifi tarafından genişletilmiştir. 4. Riyâżetü'l-efhâm fî laṭîfi'l-kelâm. İbnü'l-Murtazâ'ya ait el-Baḥrü'z-zeḫḫâr içinde neşredilmiştir (Beyrut, ts. [Müessesetü'r-risâle]). Müellif bu eserini de Dâmiġu'l-evhâm şerḥu Riyâżeti'l-efhâm adıyla şerhetmiştir.

B) Fıkıh ve Usulü. 1. Miʿyârü'l-ʿuḳūl fî ʿilmi'l-uṣûl. Süleymaniye Kütüphanesi'nde yazma nüshaları bulunan eser (Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 338; Hasan Hüsnü Paşa, nr. 456) el-Baḥrü'z-zeḫḫâr içinde yayımlanmış ve müellifi tarafından Minhâcü'l-vüṣûl adıyla şerhedilmiştir (Şevkânî, I, 123). 2. el-İntiḳād li'l-âyâti'l-muʿtebere fi'l-ictihâd. el-Baḥrü'z-zeḫḫâr içinde neşredilmiş, müellifince el-Müstecâd fî şerḥi'l-İntiḳād adıyla genişletilmiştir (Habeşî, s. 645). 3. ʿUyûnü'l-ezhâr fî fıḳhi'l-eʾimmeti'l-eṭhâr (el-Ezhâr). Zeydiyye'nin en güvenilir fıkıh metinlerinden biri olarak kabul edilen eser İmam Yahyâ b. Hamza'ya ait el-İntiṣâr'dan faydalanılarak hazırlanmıştır. Şeyh Sâdık Mûsâ tarafından geniş dipnotları eklenerek yayımlanan kitabı (Beyrut 1975) bizzat müellif el-Ġays̱ü'l-midrâr adıyla şerhetmiştir (Şevkânî, I, 123). ʿUyûnü'l-ezhâr'a çeşitli âlimlerce şerhler yazılmış olup Ali b. Muhammed en-Necrî'nin el-Envâr ve cilâʾü'l-es̱mâr'ı, Muhammed b. Ahmed b. Abdülbâis'in Cilâʾü'l-ebṣâr'ı (Kahire 1357-1358), Ali b. Muhammed'in ʿUḳūdü'l-es̱mâr'ı ve Hasan b. Ahmed el-Celâl'in Ḍavʾü'n-nehâri'l-müşriḳ ʿalâ ṣafaḥâti'l-Ezhâr'ı bunlardan bazılarıdır. Eserin bu şerhleri üzerine de çeşitli hâşiyeler kaleme alınmıştır (Habeşî, s. 635-636). 4. el-Baḥrü'z-zeÅÅâr* el-câmiʿ li-mez̠âhibi ʿulemâʾi'l-emṣâr. İbnü'l-Murtazâ'nın Yemen âlimleri arasında meşhur olan fıkıh metni olup el-Ezhâr'ın genişletilmiş şeklidir. Müellife ait el-Milel ve'n-niḥal, el-Ḳalâʾid fî taṣḥîḥi'l-ʿaḳāʾid, Riyâżetü'l-efhâm, Miʿyârü'l-ʿuḳūl, el-Cevâhir ve'd-dürer, el-İntiḳād li'l-âyâti'l-Muʿtebere fi'l-ictihâd gibi risâlelerden oluşan geniş bir mukaddimesi de bulunan eserin (Habeşî, s. 645-646) tam adı el-Baḥrü'z-zeḫḫâr el-câmiʿ li-mez̠âhibi ʿulemâʾi'l-emṣâr fi'l-iʿtiḳādâti'd-dîniyye ve'l-leṭâʾifi'l-kelâmiyye ve'l-ḳavâʿidi'l-uṣûliyye ve's-sîreti'n-nebeviyye ve'l-aḥkâmi'l-fıḳhiyye ve'l-mesâʾili'l-farażiyye ve'l-

muḥarremâti’l-ḳalbiyye olup fıkıhla ilgili ana metni beş cilt halinde yayımlanmıştır (Kahire 1366-1368/1947-1949; San‘a 1409/1988). Bundan dolayı kısaca el-Baḥrü’z-zeḫḫâr diye anılan iki ayrı eser meydana gelmiş bulunmaktadır. 5. Ġāyâtü’l-efkâr ve nihâyâtü’l-enẓâr el-muhîṭe bi-ʿacâʾibi’l-Baḥri’z-zeḫḫâr. el-Baḥrü’z-zeḫḫâr’ın mukaddimesinin şerhi mahiyetinde olup el-Münye ve’l-emel, ed-Dürerü’l-ferâʾid, Dâmiġu’l-evhâm, Minhâcü’l-vüṣûl, Yevâḳītü’s-siyer, el-Müstecâd, ʿİmâdü’l-İslâm, er-Ravżatü’n-nażîre ve S̱emerâtü’l-ekmâm adlı eserlerden meydana gelen bir mecmuadır (a.g.e., s. 643).

İbnü’l-Murtazâ’nın önemli sayılan diğer eserleri de şunlardır: el-Cevâhir ve’d-dürer min sîreti seyyidi’l-beşer (siyerin yanı sıra Zeydiyye imamları ile Emevî ve Abbâsî halifelerine dair bilgi ihtiva etmekte olup müellif tarafından Yevâḳītü’s-siyer adıyla şerhedilmiştir); Tuḥfetü’l-ekyâs fî şerḥi taʿyîni ḫulefâʾi Âli Ümeyye ve Beni’l-ʿAbbâs; Selvetü’l-evliyâʾ fî maʿrifeti sîreti’l-enbiyâʾ; Tekmiletü’l-aḥkâm ve’t-taṣfiye min bevâṭıni’l-âs̱âm (el-Baḥrü’z-zeḫḫâr içinde [V, 484-520], eser müellifince S̱emerâtü’l-ekmâm şerḥu Tekmileti’l-aḥkâm adıyla şerhedilmiştir); et-Tâcü’l-mükellel bi-cevâhiri’l-âdâb el-kâşif li-ġavâmiżi’l-Mufaṣṣal (Zemahşerî’ye ait eserin şerhidir; eserlerinin bir listesi ve yazma nüshaları için bk. Habeşî, s. 635-647). Muhammed Muhammed el-Hâc Hasan el-Kemâlî el-İmâmü’l-mehdî Aḥmed b. Yaḥyâ el-Murtażâ ve es̱eruhû fi’l-fikri’l-İslâmî adıyla bir çalışma yapmıştır (San‘a 1991).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’l-Murtazâ, Ṭabaḳātü’l-Muʿtezile, neşredenin girişi, s. h-yz; a.mlf., el-Ḳalâʾid fî taṣḥîḥi’l-ʿaḳāʾid (nşr. Albert Nasrî Nâdir), Beyrut 1985, neşredenin girişi, s. 73-80; a.mlf., el-Münye ve’l-emel (nşr. M. Cevâd Meşkûr), Beyrut 1399/1979, neşredenin girişi, s. 3-13; a.mlf., el-Milel ve’n-niḥal (nşr. M. Cevâd Meşkûr, Neşriyye-i Dânişkede-i Edebiyyât-ı Tebrîz, XI/2, Tebriz 1338 hş. içinde), neşredenin girişi, s. 117-120; a.mlf., Muḫtaṣaru’l-Milel ve’n-niḥal (el-Münye ve’l-emel içinde, nşr. M. Cevâd Meşkûr), Beyrut 1399/1979, s. 35-36; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 22, 73, 135, 225;

Yahyâ b. Hüseyin es-San‘ânî, Ġāyetü’l-emânî fî aḫbâri’l-ḳuṭri’l-Yemânî (nşr. Saîd Abdülfettâh Âşûr), Kahire 1388/1968, s. 538-547, 553, 563, 570; Şevkânî, el-Bedrü’ṭ-ṭâliʿ, I, 122-126; Brockelmann, GAL, II, 187; Suppl., I, 510, 920;

II, 244; Îżâḥu’l-meknûn, I, 131, 266, 381; II, 105, 275, 393, 516, 598; Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 125; Ahmed Hüseyin Şerefeddin, Târîḫu’l-Yemeni’s̱-s̱eḳāfî, Kahire 1387/1967, IV, 191, 209-210, 212, 214, 244-247; Ali Sâmî en-Neşşâr, Neşʾetü’l-fikri’l-felsefî fi’l-İslâm, Kahire 1977, I, bk. İndeks; Hüsnî Zeyne, el-ʿAḳl ʿinde’l-Muʿtezile, Beyrut 1978, s. 128; W. Montgomery Watt, İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri (trc. E. Ruhi Fığlalı), Ankara 1981, s. 289, 290; Abdülvehhâb İbrâhim Ebû Süleyman, Kitâbetü’l-baḥs̱i’l-ʿilmî, Cidde 1403/1983, s. 389; Ahmed Mahmûd Subhî, ez-Zeydiyye, Kahire 1404/1984, s. 340-393; a.mlf., Fî ʿilmi’l-kelâm, Beyrut 1411/1991, III, 469; G. Monnot, Islam et Religions, Paris 1986, s. 74-75; Abdullah Muhammed el-Habeşî, Meṣâdirü’l-fikri’l-İslâmî fi’l-Yemen, Beyrut 1408/1988, s. 634-647; Ahmed Es‘ad, “Aḥmed b. Yaḥyâ b. el-Murtażâ ez-Zeydî el-Muʿtezilî”, el-İctihâd, sy. 10-11, Beyrut 1411/1991, s. 383-392; Rıdvân Seyyid, “ed-Dâr ve’l-hicre ve aḥkâmühümâ ʿinde İbni’l-Murtażâ”, a.e., sy. 12, Beyrut 1412/1991, s. 213-240; R. Strothmann - [G. R. Smith - J. R. Blackburn], “al-Mahdī li-Dīn Allāh Aḥmad b. Yaḥyā b. al-Murtaḍā”, EI² (İng.), V, 1241; Şehîdî Sâlihî, “Tefsîr ve Tefâsîr-i Şîʿa”, DMT, IV, 524.

Mustafa Öz

İBNÜ’l-MUTAHHAR el-HİLLÎ

(bk. HİLLÎ, İbnü’l-Mutahhar).

İBNÜ'l-MU'TEMİR

(ابن المعتمر)

Ebû Attâb Mansûr b. el-Mu'temir b. Abdillâh es-Sülemî el-Kûfî (ö. 132/750)

Hadis hâfızı, tâbiî.

Kûfe'de doğdu. İlk öğreniminden sonra 80 (700) yılı civarında hadis tahsiline başladı. Başta kıraat ve fıkıh olmak üzere dinî ilimleri öğrendi. Ebû Vâil Şakīk b. Seleme, Saîd b. Cübeyr, İbrâhim en-Nehaî, Şa'bî, Hasan-ı Basrî ve Mücâhid b. Cebr gibi tâbiîlerden hadis rivayet etti. Ashaptan Enes b. Mâlik ile Kûfe'de yaşayan diğer bazı sahâbîleri görmüş olabileceği belirtilmektedir. Bununla birlikte hocaları tâbiînden olduğu için onu tebeu't-tâbiînden sayanlar da vardır (İbn Hibbân, Meşâhîru ʿulemâʾi'l-emṣâr, s. 166). İbnü'l-Mu'temir öğrenimini Kûfe'de tamamladı ve burada yaşadı. Ancak Hammâd b. Zeyd onu Mekke'de gördüğünü söylemektedir (Fesevî, II, 638, 788). Kendisinden Eyyûb es-Sahtiyânî, Ebû Hanîfe, Ma'mer b. Râşid, İbrâhim b. Edhem, Süfyân es-Sevrî, Şu'be b. Haccâc ve Süfyân b. Uyeyne gibi pek çok âlim hadis öğrendi.

Muhammed el-Bâkır'a fikrî yakınlığı sebebiyle İbnü'l-Mu'temir'in Şiîliğe meyli olduğu ileri sürülmüşse de bu konuda bir aşırılığı yoktu. İlim ve ibadet hayatına engel olabilecek her türlü meşguliyetten uzak durduğu bilinmekte, ancak Şiî âlimi İbn Şâzân en-Nîsâbûrî, onun Hişâm b. Abdülmelik'in güvenlik görevlilerinden biri olduğunu söylemektedir (el-Îżâḥ, s. 91). Irak Emîri Yûsuf b. Ömer es-Sekafî, İbnü'l-Mu'temir'i istemediği halde Kûfe kadılığına tayin ettiyse de o, her çareye başvurarak iki ay içinde kendisini bu görevden azlettirmeyi başardı. İbnü'l-Mu'temir Kûfe'de vefat etti.

İbnü'l-Mu'temir, güçlü hâfızası ve sika oluşu bakımından Kûfe'de yetişen hadis âlimlerinin en meşhurlarından biridir. Hadisleri birbirine karıştırmaz ve tedlîs yapmazdı. Hadis öğrenirken çok titiz davranır, güvenilir olduğu

bilinenlerin dışında hiç kimsenin rivayetine önem vermezdi. Bu sebeple onu ne adâlet ne de zabt yönünden tenkit eden oldu. Hadisleri yazmak yerine ezberlemeyi tercih eder, talebelerine de bunu tavsiye ederdi. Ancak yaşlanıp hâfızasının zayıfladığını ve bazı hadisleri unuttuğunu farkedince bunları yazmadığına pişman oldu. Rivayetleri Kütüb-i Sitte'de yer alan İbnü'l-Mu'temir'in 2000 civarında hadis naklettiği, ayrıca fıkıh ve kıraat bilgisine sahip olduğu belirtilmektedir. İbnü'l-Mu'temir'in derin ilmi yanında sûfîliğine ve zühdüne de işaret edilmekte, az yeme, az konuşma ve az uyuma prensiplerini titizlikle uyguladığı, çok ağladığı ve ömrünün sonlarına doğru gözlerine perde indiği kaydedilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Tirmizî, "Ṣalât", 401; Süfyân es-Sevrî, Tefsîr, Beyrut 1403/1983, s. 468-469; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, VI, 337; Yahyâ b. Maîn, Maʿrifetü'r-ricâl (nşr. Muhammed Kâmil el-Kassâr), Dımaşk 1405/1985, I, 119; İbn Şâzân en-Nîsâbûrî, el-Îżâḥ (nşr. Celâleddin el-Hüseynî el-Urmevî), Tahran 1395 hş., s. 91; İclî, es̱-S̱iḳāt, s. 440-441; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Sâvî), s. 208-209; Fesevî, el-Maʿrife ve't-târîḫ, II, 174, 190, 637-638, 788, 796, 798; III, 13, 15; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve't-taʿdîl, VIII, 177-179; İbn Hibbân, es̱-S̱iḳāt, VII, 473-474; a.mlf., Meşâhîru ʿulemâʾi'l-emṣâr (nşr. M. Fleischhammer), Wiesbaden 1959, s. 166; Kelâbâzî, Ricâlü Ṣaḥîḥi'l-Buḫârî, II, 708; İbn Mencûye, Ricâlü Ṣaḥîḥi Müslim (nşr. Abdullah el-Leysî), Beyrut 1407/1987, II, 254-255; Ebû Nuaym, Ḥilye, V, 40-46; İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam (Atâ), VII, 319-320; İbn Abdülhâdî, ʿUlemâʾü'l-ḥadîs̱, I, 223-224; Zehebî, Tez̠kiretü'l-ḥuffâẓ, I, 142-143; a.mlf., Aʿlâmü'n-nübelâʾ, V, 402-412; İbnü'l-Cezerî, Ġāyetü'n-Nihâye, II, 314-315; İbn Hacer, Tehẕîbü't-Tehẕîb, X, 312-315; Seyyid Ebü'l-Meâtî en-Nûrî v.dğr., el-Câmiʿ fi'l-cerḥ ve't-taʿdîl, Beyrut 1412/1992, III, 171-173.

Salih Karacabey

İBNÜ'l-MU'TEZ

(ابن المعتزّ)

Ebü'l-Abbâs Abdullāh b. Muhammed el-Mu'tezz-Billâh b. Ca'fer el-Mütevekkil-Alellāh el-Abbâsî (ö. 296/908)

Abbâsî halifesi, edip, münekkit ve şair.

23 Şâban 247'de (1 Kasım 861) hilâfet merkezi olan Sâmerrâ şehrinde doğdu. Müntasır-Billâh döneminde veliahtlıktan azledilmiş olan babası Muhammed, Müstaîn-Billâh zamanında Sâmerrâ'da üç yıl hapiste kaldıktan sonra Mu'tez-Billâh lakabıyla halife ilân edilmişti (866). Oğluna çok düşkün olan Mu'tez-Billâh onun adına dinar bastırdı. Eğitimi için özel hocalar tuttu. İlk derslerini bunlardan alan İbnü'l-Mu'tez, kardeşi İsmâil ile birlikte babası tarafından amcası Müeyyed-Billâh'ın azliyle veliaht tayin edildi (7 Receb 252 / 24 Temmuz 866). Babası 255'te (869) tahttan indirildi ve yerine geçen Mühtedî-Billâh tarafından atıldığı hapiste öldü. İbnü'l-Mu'tez, bu olaydan bir süre sonra babaannesi Kabîha ile birlikte Mekke'ye sürgüne gönderildi. Ardından da yeni halife ve amcası Mu'temid-Alellah tarafından Sâmerrâ'ya geri getirildi. Babaannesi İbnü'l-Mu'tezz'in eğitimiyle özel olarak ilgilendi. Ona zengin bir kütüphane tahsis etti; özel hocalar tutarak dil, tarih, lugat, ahbâr, edebiyat, şiir, kelâm, astroloji, hadis ve fıkıh gibi alanlarda geniş bir kültüre sahip olma imkânı sağladı. İbnü'l-Mu'tez, Ahmed b. Saîd ed-Dımaşkī'den dil ve din ilimleri sahasında uzun yıllar istifade etti. Basra ve Kûfe dil mekteplerinin önde gelen simaları Müberred ile Ebü'l-Abbas Sa'leb, Ebû Ali İbn Alîl el-Anezî, Ebû Saîd İbn Hübeyre el-Esedî, İbn Ebû Fenen, Muhammed b. İmrân ed-Dabbî, tarihçi Belâzürî onun başta gelen hocalarındandır. İbnü'l-Mu'tez ayrıca, Sâmerrâ'ya gelip kendisini ziyaret eden bedevîlerden de nâdir kullanılan lugat ve deyimlerle atasözü, özlü söz, nükteli hikâye ve fıkraları öğrenmeye çalıştı. Evinde düzenlediği ilim ve edebiyat meclislerine başta anılan hocaları olmak üzere zamanın ileri gelen âlim, edip ve şairleri katılıyordu. İlmî ve edebî toplantılara sık sık katılan Basra dil mektebi reisi Müberred her gelişinde birkaç gününü İbnü'l-Mu'tezz'in konağında geçirirdi. Bu

meclislerin cazibesine kapılan Belâzürî onun hocaları arasına girmek için babaannesine başvurmuştu. Üstadı Ahmed ed-Dımaşkī bu olayı duyunca gücenmiş, bunun üzerine İbnü'l-Mu'tez,

hocasının çeşitli ilimlerdeki gücünden övgüyle söz eden bir kaside nazmetmişti (Merzübânî, Nûrü'l-ķabes, s. 340-341; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, III, 47-48). Bu kaside henüz on üç yaşında bir çocuk olan İbnü'l-Mu'tezz'in şiir yeteneğini, dil, edebiyat ve din ilimlerinde geniş bir kültüre sahip olduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Aslında İbnü'l-Mu'tez babasının saray şairi Buhtürî'nin şiirleriyle büyümüştür. Onun sanat zevkinin oluşmasında bu büyük ustanın yanı sıra aynı zamanda iyi bir şair olan babası Mu'tez-Billâh'ın da etkisi görülür. On yedi yaşında iken babaannesi Kabîha'nın vefatıyla zor günler geçiren İbnü'l-Mu'tez, Sâmerrâ yakınındaki mesire yeri Matîre'ye taşındı. Hayatının on beş yılını geçirdiği ve eserlerinden birçoğunu telif ettiği bu dönemden şiirlerinde övgüyle söz eder.

İbnü'l-Mu'tez, dedesi ve babasının öldürülmesinden devlet erkânını sorumlu tuttuğu için halifeler onun siyasetle uğraşmasını engellemek amacıyla ilim, edebiyat, şiir ve eğlence ile meşgul olmasına imkânlar sağladılar. İbnü'l-Mu'tez de kendisini içki, şiir, müzik ve eğlenceye, ilim ve edebiyata verdi. Zamanla bu duruma alışan şair, amcası Mu'temid-Alellah'ın uzun süren hilâfeti döneminde (870-892) onunla ve bu devrede yönetimde ağırlığı görülen diğer amcası Muvaffak-Billâh ile iyi ilişkiler içinde oldu, kendileri için birçok kaside yazdı.

279'da (892) halife olan amcazadesi Mu'tazıd-Billâh'ın izniyle İbnü'l-Mu'tez hilâfet merkezi Bağdat'a taşındı. Bu değişikliğin, kendisini yakından takip etmek isteyen yeni halifenin isteğiyle gerçekleştiğini ileri sürerler varsa da (EI² [Fr.], III, 916) halifeyi metheden bir kasidesinden anlaşıldığına göre (Dîvân, I, 492-495, 506-507) bu talep bizzat ondan gelmiştir. Halife, İbnü'l-Mu'tezz'i yeni inşa ettirdiği Süreyyâ adlı sarayın bir konağına yerleştirdi. İbnü'l-Mu'tez, onun hilâfeti döneminde (892-902) ilim, edebiyat ve eğlence meclislerinin vazgeçilmez nedimi olduğu gibi saray şairi sıfatıyla halifeyi öven yirmi kadar manzume ile Süreyyâ sarayını tasvir eden birçok kaside kaleme almıştır (Dîvân, I, 477-479, 520-521). İbnü'l-Mu'tez Bağdat'ta da konağında ilim ve edebiyat meclisleri

düzenledi. Bu meclislere başta Ebû Saîd İbn Hübeyre el-Esedî olmak üzere zamanın birçok âlim ve edibi devam etmiştir.

Müktefî-Billâh halife olunca (902) bu kritik dönemde kumandan Mûnis el-Muzaffer, İbnü'l-Mu'tez'den kuşkulanarak onu diğer bazı Abbâsî hânedanı mensuplarıyla birlikte hapse attı. Ancak İbnü'l-Mu'tez, Vezir Kāsım b. Ubeydullah b. Vehb'e yazdığı şikâyet dilekçesiyle hapisten kurtuldu. Halife Müktefî-Billâh ile veziri Kāsım b. Ubeydullah için kasideler yazmış olmasına rağmen sarayda dönen çeşitli entrikalardan bıkarak oradaki konağını terkedip eski bir evde yaşamaya başladı (Dîvân, II, 172-206). Hayatının bu devresinde törenlere, hatta cenaze, cuma ve bayram namazlarına bile katılmaktan çekinen İbnü'l-Mu'tez devlet görevlilerinin yakın takibinden kurtulamadı (Hatîb, X, 96). Şiddetli gurbet ve yalnızlık duyguları ile Bağdat'a sitem ve serzenişlerini, Sâmerrâ'ya övgülerini terennüm ettiği şiirlerini bu dönemde kaleme almıştır (Dîvân, II, 38-47).

Muktedir-Billâh'ın hilâfete geçmesiyle (908) başta Vezir Abbas b. Hasan el-Cercerâî ve halifenin annesi Şagab Hatun olmak üzere devlet görevlilerinin yönetimde uyguladıkları baskıcı tutum bazı kumandan, kadı ve kâtipleri rahatsız etti. Bunlar, 20 Rebîülevvel 296 (17 Aralık 908) tarihinde toplanarak halifeyi hal'edip İbnü'l-Mu'tezz'i Murtazî-Billâh (Râzî-Billâh, Muntasıf-Billâh) lakabıyla halife, bu eylemde lider durumundaki Muhammed b. Dâvûd b. Cerrâh'ı da vezir ilân ettiler. Ancak ertesi gün Mûnis el-Muzeffer'in başını çektiği, çoğu saray gulâmlarından oluşan taraftarları hücuma geçince eylemciler tutunamadılar. Yalnız kaldığını gören İbnü'l-Mu'tez mücevher tâciri İbnü'l-Cessâs'ın evinde gizlenmek zorunda kaldı. Bir rivayete göre tâcirin ihbarı üzerine 28 Rebîülevvel 296'da (25 Aralık 908) yakalandı. Beş gün süren ağır işkencelerden sonra 2 Rebîülâhir 296 (29 Aralık 908) tarihinde öldürüldü. Bir gün, bir gece süren hilâfeti sebebiyle birçok tarihçi İbnü'l-Mu'tezz'i Abbâsî halifeleri arasında saymamıştır. Onun hilâfeti, bir şeyin süre bakımından kısalığı konusunda Arap edebiyatında darbımesel olmuştur.

İbnü'l-Mu'tezz'in ölümüne, Ali b. Muhammed b. Bessâm el-Bağdâdî'nin birkaç beyitlik manzumesi dışında mersiye yazan olmamıştır (Hatîb, X, 101; İbnü'l-Verdî, I, 370). Zamanın ileri gelen şairlerinden yakın dostu Ebû Bekir İbnü'l-Allâf'ın, hikemiyat tarzında altmış beş beyitten oluşan fabl

üslûbu ile nazmettiği el-Ḳaṣîdetü'd-dâliyye'sinin İbnü'l-Mu'tezz'in vefatına bir mersiye niteliği taşıdığını ilk defa edip ve vezir Sâhib b. Abbâd'ın farkettiği kaydedilmektedir. Bu kasidede şair, güvercinlerini yiyeceği endişesiyle komşuları tarafından öldürülen kedisine göz yaşı dökmektedir (Seâlibî, S̱îmârü'l-ḳulûb, s. 152; İbn Hallikân, II, 107-111; Safedî, Nektü'l-himyân, s. 142). Muktedir-Billâh'tan sonraki Abbâsî halifeleri, Ali evlâdına karşı Abbâsîler'in güçlü savunucusu konumundaki İbnü'l-Mu'tezz'in anısına ve şiirlerine lâyık olduğu değeri vermişlerdir (Mes'ûdî, Mürûcü'z̠-z̠eheb, IV, 362-363; Ebû Bekir ez-Zübeydî, s. 123-124).

Zekâ, kültür ve yüksek seciye timsali, mağrur, cömert, yumuşak huylu, sabırlı, ancak kindar bir kişiliğe sahip olan İbnü'l-Mu'tez, Vezir İbnü'l-Furât'ı da ürkütmüştü. Onu yönetimden uzak tutmanın akıllıca bir iş olduğu fikri İbnü'l-Furât'a aitti (Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, X, 274-276; Hilâl es-Sâbî, el-Vüzerâ, s. 130). İbnü'l-Mu'tez, hilâfet konusunda Abbâsîler ile Ali evlâdı arasındaki kavgadan son derece rahatsızdı. Bu sebeple şiirlerinde iki hânedanın kardeş olduğunu, barış içinde yaşamaları gerektiğini savunmuş, Hz. Ali ve Hz. Hüseyin için methiyeler yazmış, Ehl-i beyt soyundan gelenlere karşı yergilerinde daha mutedil bir çizgi takip etmeye özen göstermiştir. İbnü'l-Mu'tez, taraflar arasında barışın tesisi için birbirinden kız alıp vermek suretiyle gerçekleşecek zorunlu bir evlilik projesinin de mimarı olmuştur (Ebû Ali et-Tenûhî, IV, 111).

Çağının şairleri arasında onun kadar değişik tür ve temada şiir nazmetmiş bir kimse bulunmadığı için "zamanın büyük şairi" ve "Hâşimoğulları şairi" gibi sıfatlarla nitelenen İbnü'l-Mu'tezz'in divanı öğrencisi Ebû Bekir es-Sûlî tarafından derlenmiştir. Divanında yer alan şiirler fahr, gazel, medih, muâtebât, tardiyât, vasf, hamriyyât, risâ', zühd ve hicâ başlıkları altında gruplandırılmıştır. Geleneksel hamâsî şiirlerin devamı niteliğinde çok sayıdaki fahriyyesinde kendi cömertlik, yiğitlik ve cengâverliğiyle şairliğini methetmiş, atası ve Hz. Peygamber'in amcası Abbas ve atalarının yiğitliğiyle övünmüştür. Fahriyyelerinde ailesinden söz ederken Abbâsîler'le Ali evlâdı arasındaki ihtilâfa da temas etmiş, Abbâsî hânedanının hilâfete liyakatini savunmuş, buna karşı çıkan Şîa, Karmatî, Hâricî gibi grupları eleştirmiştir. Eleştirilerinde Şîa'ya karşı mutedil bir tavır sergilerken diğer aşırı gruplara karşı sert ve tehditkâr olduğu görülmektedir.

Abbâsî hânedanından biri olduğu için kazanç sağlamak gibi bir amacı bulunmadığından methiyelerinde abartıdan uzak gerçekçi bir üslûp göze çarpar. Çoğu Abbâsî halifelerine yazılmış methiyeleri arasında Mu‘tazıd-Billâh'a ait olanların dışındakiler sönüktür. Mu‘tazıd-Billâh'ın başarı ve kahramanlıklarını öven, onun

Süreyyâ adlı sarayını tasvir eden çok sayıda kasidesi vardır. Birçok kaynakta, İbnü'l-Mu‘tezz'in devlet yönetimindeki amcaları ile amcazadeleri hakkındaki bu şiirleri hayatından endişe duyduğu için yazdığı kaydedilir (M. Abdülazîz el-Küfrâvî, s. 286). Bu övgülerin Abbâsî hilâfetine karşı duyduğu taassubun neticesi de olması muhtemeldir. Derin insanî duygularla nazmedilmiş az miktardaki mersiyeleri arasında babası Mu‘tez-Billâh ile Mu‘tazıd-Billâh hakkındaki manzumeleri önemlidir.

İbnü'l-Mu‘tezz'in hiciv alanında şöhreti yoktur. İnsanlar arasında eşitlik, kardeşlik ve barışı savunan, ahlâkî erdemlere sahip, aristokrat ve kültürlü bir kimse olması ağır hicivler kaleme almasına engel olmuştur. Hayatı boyunca karşılaştığı acıları hiciv oklarıyla hafifletmek yerine sükûtle geçiştirmeyi (Dîvân, II, 430) veya kütüphanesine kapanmayı (a.g.e., II, 41) tercih etmiştir. Bu sebeple divanının ilgili bölümünde yer alan bu tür şiirlerinin çoğu bir fantezi ve sanat gösterisi niteliğinde olup hiciv şairi İbn Bessâm el-Bağdâdî'ye yazdığı yergi bunlardandır. Ayrıca onun Bağdat, Kûfe ve bazı şehirlerle onların halklarına dair müstakil hicviyyeleri de vardır (a.g.e., II, 27, 451-452). Divanının fahr, medih ve muâtebât bölümlerinde de sitem ve serzeniş kabilinden yergilerine rastlanır.

Gazelleri işret meclislerinde câriye, muganniye ve mugannîler için söylediği gönül eğlendirici şiirlerdir (a.g.e., I, 314; Mes‘ûdî, el-Mürûcü'z̠-z̠eheb, IV, 203; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, X, 278). Genellikle kasidelerinin giriş kısmında yer alan gazelleri arasında parlak teşbihlerle kadın güzelliğini tasvir ettiği manzumelerin yanında erkek güzelliğini terennüm ettiği parçalar da vardır. Sûlî ve Ebü'l-Ferec'e göre şair bu iki gazel türünde de ustadır (el-Eġānî, X, 218). Geleneksel gazellerden başka bâkir hayaller, orijinal teşbihlerle süslü, kıssa ve diyalog ağırlıklı yenilikçi gazelleri de vardır.

Saraylı gençlerin ve prenslerin birçoğu gibi vaktini eğlence ve işret meclislerinde geçirmiş olan İbnü'l-Mu'tez, III. (IX.) yüzyılın hamriyyât konusunda en fazla şiir yazan şairi kabul edilir (Şevkī Dayf, s. 108). Sadece konağında düzenlediği eğlence meclislerinde değil Deyr-i Abdûn, Deyr-i Sûsî, Deyr-i Matîre gibi zamanının tanınmış meyhânelerinde gördüklerini ve yaşadıklarını tasvir eden çok sayıda hamriyyât yazmıştır. Şairin hamriyyâtı A'şâ Kays, Ahtal, Hüseyin b. Dahhâk ve Ebû Nüvas'ınkilere benzetilir. Bu şairlerden özellikle Ebû Nüvâs'ta işret tasvirleri son derece samimidir. İbnü'l-Mu'tez'de ise bu tür, fantezi, hoş vakit geçirme ve sanat gösterme sınırları içinde kalmıştır. Ayrıca Fuṣûlü't-temâs̱îl fî tebâşîri's-sürûr (Kitâbü'ş-Şarâb) adıyla anılan, kendisine ve başka şairlere ait şiirlere de yer verdiği hamriyyâta dair bir eser yazmıştır.

Küçüklüğünden beri katıldığı av partilerinin de etkisiyle başarılı av tasvirleri (tardiyât) kaleme almış olan İbnü'l-Mu'tezz'in bu tür şiirleri divanının yedinci bölümünü oluşturur. İbnü'l-Mu'tezz'in en güzel ve yoğun teşbihleri tasvir, hamriyyât, tardiyât ve gazeliyyât türü şiirlerinde görülür. Buhtürî'nin övgüleri, İbnü'r-Rûmî'nin yergileri gibi İbnü'l-Mu'tezz'in teşbihleri de Arap edebiyatında darbımesel olmuştur (Seâlibî, et-Tevfîḳ, s. 208-209; S̱imârü'l-ḳulûb, s. 182). Ebû İshak el-Husrî, teşbihlerindeki süslülük ve çeşitlilik bakımından Zürrumme'den sonra İbnü'l-Mu'tez'den daha başarılı şair bulunmadığını, Kalkaşendî ise onun mücevheratla ilgili teşbihlerini çok güzel bulduğunu söyler (Ṣubḥu'l-aʿşâ, II, 98). Şairin teşbih sanatındaki üstün başarısının altında üstatları Sa'leb ve Müberred ile Câhiz'in eserlerinde yer alan teşbihin tanımı, çeşitleri ve edebî değerine dair teorik bilgilerin etkisi bulunduğu görülmektedir. İbnü'l-Mu'tez şiirlerinde teşbihin dışında istiare, cinas, tıbâk, kinaye, mecaz ve tevriye gibi edebî sanatları da başarıyla kullanmış, edebî sanatları ifadeyi güzelleştiren bir vasıta olarak değil amaç kabul eden Ebû Temmâm, Müslim b. Velîd ve Beşşâr b. Bürd gibi muhdes şairleri eleştirmiştir.

İbnü'l-Mu'tezz'in Urcûze fî târîḫi'l-Muʿtażıd adlı uzun kasidesi didaktik ve tarihî şiir türünün ilk ve en güzel örneklerindendir. Muvaffak-Billâh hakkındaki kasidesiyle sabah şarabının kötülük ve zararlarını incelediği kasidesi de çok beğenilen didaktik şiirlerindendir. Birçok araştırmacı, "eyyühe's-sâkī ..." ifadesiyle başlayan müveşşahı İbnü'l-Mu'tezz'e nisbet ederek onu müzikalite özelliğiyle bestelenmeye elverişli olan bu şiir

türünün öncüsü saymışsa da şiirin, Endülüs'ün İbnü'l-Mu'tezz'i olarak tanınan emîr ve şair Mervân b. Abdurrahman'a veya müveşşahâtı ile ünlü Endülüslü şair İbn Zühr'e ait olması ihtimali daha kuvvetlidir. İbnü'l-Mu'tezz'in, Abbâsî hilâfetine karşı çıkan Ali evlâdı ile bazı dostlarına hitaben yazdığı şiirleri hafif yergiler, sitem ve serzenişler kabilinden olması dolayısıyla muâtebât (itâb) türüne dahildir. Bazı dostlarına yazdığı manzum mektuplarıyla ihvâniyyât türü şiirin de öncülerinden sayılmıştır. Onun Mükâtebâtü'l-iḫvân bi'ş-şiʿr adlı bir eseri olduğu kaydedilmektedir. Gençliğin güzellik ve lezzetlerini, ihtiyarlığın acılarını ve dertlerini tasvir ettiği, zamandan ve insandan yakındığı, hayat, ölüm düşüncesi, toplum, zenginlik-yoksulluk, ahlâk ve fazilet gibi temalardan söz ettiği hikemiyyât ve zühdiyyâta dair şiirleri de vardır.

Şiirlerinde gramer, felsefe, kelâm vb. ilimlerin terimleri görüldüğü gibi ney, ud, mizher, mizmâr, veter, dülâb, naûra, def, destbend, sunûc, semâ', tasfik, lehv ü tarab gibi mûsiki alet ve terimlerine de rastlanır (Dîvân, II, 214, 234, 255, 277, 287). İmruülkays, Nâbiga ez-Zübyânî, Antere, Ömer b. Ebû Rebîa ve Cerîr b. Atıyye'nin bazı kasidelerine nazîreler (muârazât) kaleme alan İbnü'l-Mu'tezz'in birçok beyti belâgat kitaplarında özellikle teşbih konusunda örnek olarak verilmiştir. İbnü'l-Mu'tez'den etkilenen, şiirlerine nazîre yazan veya onlardan intihalde bulunan şairler arasında İbnü'l-Mu'tez el-Endelüsî, Mervân b. Hakem, Temîm b. Muiz, Küşâcim, Mütenebbî, İbn Vekî', Ve'vâ, İbn Hafâce el-Endelüsî, Ebû Firâs el-Hamdânî ve İbn Senâülmülk sayılabilir.

Nesirde yalın, tabii ve akıcı üslûbu ile Abdülhamîd b. Yahyâ ve İbnü'l-Mukaffa' çizgisini takip eden İbnü'l-Mu'tezz'in Sa'leb, Ahmed b. Hasîb, İbnü'l-Müneccim, Ali b. Mehdî el-İsfahânî, Kāsım b. Ahmed, Ebü't-Tayyib en-Nümeyrî ve Ubeydullah b. Tâhir gibi zamanın edip ve şairlerine yazdığı mektuplarının yanı sıra Sâmerrâ ve Bağdat'ı öven risâleleri de vardır (Ebû İshak el-Husrî, I, 185, 187; II, 445, 565-567; Ahmed Zeki Safvet, IV, 305-313, 344-351).

III. (IX.) yüzyılda müstakil bir disiplin haline gelen edebî tenkidin önemli ustalarından biri olan İbnü'l-Mu'tez şiir ve sanat anlayışında muhafazakârdır ve eski değerlerin korunmasından yanadır. Aynı zamanda, bir edebî parçadaki güzellik-çirkinlik ölçüsünün kurallar ve prensipler değil

dil zevki olmasının gerektiği esasına dayanan “intibâiyye” ilkesinin de öncüsüdür. Ṭabaḳātü’ş-şuʿarâʾda şairlerle onların şiirlerinin eleştirilerine yer verdiği gibi Seriḳātü’ş-şuʿarâʾ ve Risâle fî meḥâsini Ebî Temmâm ve mesâviʾihî adlı risâlelerinde edebî tenkidin temel meselelerinden olan serika ve intihali, ayrıca şairlerin yaptığı bazı hataları incelemiştir.

İbnü’l-Mu‘tez, yüksek düzeyde mûsiki zevk ve kültürüne sahiptir. Gerek el-Câmiʿ fi’l-ġınâʾ adlı eserinde gerekse bazı dostlarına yazdığı mektuplarda mûsiki konusunda edebî tenkit anlayışının aksine yenilikçi bir çizgi takip etmiş, bazı nağme ve notaların değiştirilmesi gerektiğini savunmuştur. Ebü’l-Ferec el-İsfahânî, İbnü’l-Mu‘tezz’in mûsiki sanatı ve nağmeler hakkında bilgi sahibi olduğunu belirtir ve onun kendi şiirlerinden yaptığı dokuz besteden söz eder (el-Eġānî, IX, 142; X, 276).

Eserleri. 1. el-Bedîʿ. Arap belâgatına ve edebî sanatlara dair kaleme alınmış ilk müstakil eserdir. Kitapta on sekiz edebî (bedîî) sanat âyet, hadis, sahâbe sözü ve eski şiirden verilen örneklerle açıklanmıştır. Müellif ilk dönem Abbâsî şairlerinden Beşşâr b. Bürd, Müslim b. Velîd, Ebû Nüvâs ve Ebû Temmâm gibi muhdes şairlerin bedîî sanatları yoğun şekilde kullandıklarını ve buna yeni tarz şiir anlamında “bedî‘” adını verdiklerini, ancak bu sanatların eski şiirde, Kur’an ve hadislerde de bulunduğunu söyler ve eserini bu görüşleri kanıtlamak için telif ettiğini belirtir (el-Bedîʿ, s. 76). Kitapta “istiare, tecnîs, mutâbakat (tıbâk), reddü’l-acüz ale’s-sadr, el-mezhebü’l-kelâmî” adlarını verdiği beş türü “temel sanatlar” (usûl) kategorisi altında inceledikten sonra “söz güzellikleri” (mehâsinü’l-kelâm) kategorisi altında on üç sanattan daha söz eder. Onu takip eden Kudâme b. Ca‘fer, Ebû Hilâl el-Askerî, İbn Reşîḳ el-Kayrevânî, Şerefeddin et-Tîfâşî, İbn Ebü’l-İsba‘ el-Mısrî gibi belâgat ve bedî‘ âlimleri bu sanatları 150’ye kadar çıkarmıştır. İlk defa İngilizce geniş bir mukaddimeyle birlikte Ignaty Yulianovich Krachkovsky’nin yayımladığı eser (London 1935) Bağdat (1976) ve Beyrut’ta (1399/1979, 1402/1982) basılmış, Muhammed Abdülmün‘im el-Hafâcî tarafından da şerhedilerek yayımlanmıştır (Kahire 1364/1945; Beyrut 1401/1990). 2. Ṭabaḳātü’ş-şuʿarâʾ(i’l-muḥdes̱în). Asıl adının Ṭabaḳātü’ş-şuʿarâʾ fî medḥi’l-ḫulefâʾ ve’l-vüzerâʾ olduğu belirtilen eser, İbn Sellâm el-Cumahî’nin Ṭabaḳātü’ş-şuʿarâʾ adlı kitabından sonra türünün ikinci örneğidir. İbnü’l-Mu‘tez bu eserinde “yeni şairler” (muhdes / müvelled) adı verilen Abbâsî şairlerini ele almıştır. Kitapta, biyografi ve şiir

örnekleri yerine daha çok “keşkül tarzı” denilen ahbâr, nevâdir ve şiir örnekleri halinde, her kaynakta şiirlerine rastlanmayan 132 şairden söz edilmiştir. İbnü’l-Mu‘tez, 293 (905-906) yılından sonra kaleme aldığı eserinde şairlere yer yer edebî tenkitler yöneltmiş, bu arada dönemin ünlü şairi İbnü’r-Rûmî’den başka Yahyâ b. Ziyâd el-Hârisî, Dîkülcin gibi aynı devirde yaşayan yirmiden fazla şairi kitabına almamıştır. İngilizce bir mukaddime ve incelemeyle birlikte Abbas İkbal tarafından yayımlanan eseri (London 1939) daha sonra Abdüssettâr Ahmed Ferrâc neşretmiştir (Kahire 1956, 1981). Şerefeddin İbnü’l-Müstevfî kitabı Muḫtaṣaru Ṭabaḳāti’ş-şuʿarâʾ adıyla kısaltmıştır (Ṭabaḳātü’ş-şuʿarâʾ, neşredenin girişi, s. 6-7; Brockelmann, GAL Suppl., I, 130). 3. Kitâbü Seriḳāti’ş-şuʿarâʾ (ve mâ ʿîbe ʿaleyhim). Eski şairlerin yeni şairlere üstünlüğünü ortaya koymak amacıyla yenilerin eskilerden yaptığı çalıntıları ele alan edebî bir tenkittir. Yazar eserde dil ve sanat kusurlarına da temas etmiştir (nşr. Abdülkerîm Habîb, MMLAÜr., X/51 [Amman 1416-1417/1996], s. 167-209). 4. Risâle fî meḥâsini Ebî Temmâm ve mesâviʾihî (nşr. Abdülkerîm Habîb, a.g.e., XIX/48 [Amman 1415/1995], s. 287-321). 5. el-Âdâb. Hikmetli sözlerle anonim vecizeleri ihtiva eden eserde İbnü’l-Mukaffa‘ hikemiyyâtının etkisi görülür. Eser Ignaty Yulianovich Krachkovsky (Le monde orientale, XVIII [Napoli 1924], s. 56-121; ve müstakil olarak Uppsala 1924; London 1935) ve Sabîh Redîf (Bağdad 1972) tarafından neşredilmiştir. 6. Fuṣûlü’t-temâs̱îl fî tebâşîri’s-sürûr (Kitâbü’ş-Şarâb). 279 (892) yılından sonra kaleme alınan eser ilk defa Kahire’de (1344/1925) basılmış, daha sonraki tabı Cûrc Kanâzi‘ - Fehd Ebû Hadre (Dımaşk 1410/1989) ve Mekkî es-Seyyid Câsim (Bağdad 1410/1989) yayımlamıştır. 7. Urcûze fî târîḫi’l-Muʿtażıd-Billâh. Mu‘tazıd-Billâh döneminin tarihi için belge niteliğinde 417-420 beyitlik bir manzume olup Almanca şerh ve tercümesiyle birlikte Otto Loth (Leipzig 1882) ve Long (ZDMG, XL [1886], s. 563-611; XLI [1887], s. 232-279) tarafından neşredilmiş, ayrıca Kahire’de de basılmıştır (1329-1331/1911-1913). 8. Resâʾilü İbni’l-Muʿtez fi’n-naḳd ve’l-edeb ve’l-ictimâʿ. Muhammed Abdülmün‘im el-Hafâcî eseri derleyerek uzun bir mukaddimeyle birlikte yayımlamıştır (Kahire 1365/1946). 9. Dîvân. İbnü’l-Mu‘tezz’in on bölümden oluşan hacimli divanını ilk defa Azîz Zend (I-II, Kahire 1207/1792) ve Corcî Zeydân (Kahire 1891) neşretmiş, daha sonra şerhiyle birlikte Muhyiddin el-Hayyât (Beyrut 1312-1322/1894-1904), Mîşîl Nu‘mân (Beyrut 1969) ve Kerem el-Bustânî (Beyrut 1381/1961) tarafından

yayımlanmış, Muhammed Bedî‘ Şerîf geniş bir incelemeyle birlikte ilmî neşrini gerçekleştirmiştir (I-II, Kahire 1977-1978). Ayrıca müellifin öğrencisi Ebû Bekir es-Sûlî rivayetiyle gelen divanı Bernhard Lewin tarafından Şiʿru (ʿAbdillâh) İbni’l-Muʿtez adıyla yayımlanmış (III-IV, İstanbul 1945; I-II, İstanbul 1950), Ebû Bekir es-Sûlî, Kitâbü’l-Evrâḳ adlı eserinin bir bölümünü İbnü’l-Mu‘tezz’in şiirlerinden yaptığı seçmelere ayırmıştır (London 1355/1936, s. 126-143). 10. el-Fuṣûlü(‘ṣ-ṣıġāri)’l-ḳıṣâr. Hikemiyyât, ahlâk, âdâb ve siyaset gibi konulara dair anonim sözlerden derlenen eser 274’ten (887) önce yazılmış olup er-Resâʾil’in içinde yer almaktadır (s. 64-76).

İbnü’l-Mu‘tezz’in kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: Eşʿârü’l-mülûk; Ḳaṣîde; Muẖtârât min ḥikemiyyâtı İbni’l-Muʿtez (el-Fuṣûlü’l-ḳıṣâr’dan yapılmış seçmeler olmalıdır; bk. GAL Suppl., I, 128); Bâbü’l-ḳavl fi’ş-şarâbi’l-ebyaż (Fuṣûlü’t-temâs̱îl’inden bir bölüm olmalıdır); Aẖbâru Şâriye el-Muġanniye (Ebü’l-Ferec el-İsfahânî, XVI, 4; Ebû Hayyân et-Tevhîdî, II, 614); Aẖbâru ʿArîb el-Muġanniye (Ebü’l-Ferec el-İsfahânî, XVIII, 177); Risâle fî medḥi’d-dünyâ (İbn Ma‘sûm, II, 374-375); Kitâbü’z-Zehr ve’r-riyâż; Tehẕîbü Muẖtaṣarı mâ yestaʿmilühü’l-kâtib li’bn Hübeyre el-Esedî (İbnü’l-Kıftî, II, 85); el-Câmiʿ fî(aḥkâmi)’l-ġınâʾ (Ebü’l-Ferec el-İsfahânî, X, 276); Kitâbü’ṣ-Ṣayd bi’l-cevâriḥ (Kitâbü’l-Cevâriḥ ve’ṣ-ṣayd); Ḥalyü’l-aẖbâr.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’l-Mu‘tez, el-Bedîʿ (nşr. I. Y. Krachkovsky), London 1935, tür.yer.; a.e. (nşr. M. Abdülmün‘im el-Hafâcî), Beyrut 1401/1990, s. 76; a.mlf., Dîvân (nşr. M. Bedî‘ Şerîf), Kahire 1977-78, tür.yer.; ayrıca bk. neşredenin girişi, I, 9-209; a.mlf., er-Resâʾil (nşr. M. Abdülmün‘im el-Hafâcî), Kahire 1365/1946, neşredenin girişi, s. 1-46; a.mlf., Ṭabaḳātü’ş-şuʿarâʾ (nşr. Abdüssettâr Ahmed Ferrâc), Kahire 1981, neşredenin girişi, s. 5-16; a.e. (nşr. Abbas İkbâl), London 1939, neşredenin girişi, s. 1-87; a.mlf., Fuṣûlü’t-temâs̱îl (nşr. C. Kanâzi‘ - Fehd Ebû Hadre), Dımaşk 1410/1989, neşredenin girişi, s. 3-12; Buhtürî, Dîvân (nşr. H. Kâmil es-Sayrafî), Kahire 1963, I,

614-616, 670-673; Ya‘kūbî, Târîẖ, II, 504-505; Taberî, Târîẖ (Ebü’l-Fazl), X, 140-141; XI, 404-405; Ebû Bekir es-Sûlî, el-Evrâḳ (nşr. G. Hiversden), London 1355/1936, s. 107-296; Mes‘ûdî, Mürûcü’ẕ-ẕeheb (Abdülhamîd), IV, 203, 362-363; a.mlf., et-Tenbîh, s. 343; Ebü’l-Ferec el-İsfahânî, el-Eġānî, IX, 142, 318-320; X, 218, 274-286; XVI, 3-16; XVIII, 177; Âmidî, el-Muvâzene (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1363/1944, s. 34, 69, 241, 246, 268; Ebû Bekir ez-Zübeydî, Ṭabaḳātü’n-naḥviyyîn ve’l-luġaviyyîn (nşr. M. Ebü’l-Fazl), Kahire 1373/1954, s. 122-125; Merzübânî, Muʿcemü’ş-şuʿarâʾ (nşr. Abdüssettâr Ahmed Ferrâc), Kahire 1379/1960, s. 400-401; a.mlf., el-Müveşşaḥ (nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî), Kahire 1385/1965,

s. 32, 41, 51, 277-287; Ebû Ali et-Tenûhî, el-Ferec baʿde’ş-şidde (nşr. Abbûd eş-Şâlecî), Beyrut 1398/1978, I, 61; II, 90-100; IV, 110-111; Ebû Hayyân et-Tevhîdî, el-Beṣâʾir (nşr. İbrâhim el-Kîlânî), Dımaşk, ts. (Mektebetü’l-atlasî), II, 614, 637, 698; IV, 157; İbn Miskeveyh, Tecâribü’l-ümem, I, 5-9; Seâlibî, et-Tevfîḳ li’t-telfîḳ (nşr. İbrâhim Sâlih), Dımaşk 1403/1983, s. 141, 208-209; a.mlf., S̱imârü’l-ḳulûb (nşr. Muhammed Ebû Şâdî), Kahire 1326, s. 150-152, 182; Hilâl es-Sâbî, el-Vüzerâʾ (nşr. Abdüssettâr Ahmed Ferrâc), Kahire 1958, s. 130-131; Ebû İshak el-Husrî, Zehrü’l-âdâb (Zeki Mübârek v.dğr.), Kahire 1372/1953, I, 185, 187; II, 445, 540, 565-567; III, 693-694, 790-791, 854-855; Hatîb, Târîẖu Baġdâd, II, 125; X, 95-101; Yâkūt, Muʿcemü’l-üdebâʾ, III, 46-49; XVII, 144-145; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, VIII, 9-10, 14-19; İbn Hallikân, Vefeyât, I, 960; II, 107-111, 264, 266; Kütübî, Fevâtü’l-Vefeyât, II, 239-246; Kaşkaşendî, Subḥu’l-aʿşâ (Şemseddin), I, 442; II, 98; İbn Ma‘sûm, Envârü’r-rebîʿ (nşr. Şâkir Hâdî Şükr), Necef 1388/1968, II, 374-375; O. Loth, Uber Leben und Werke des ‘Abdallah Ibn al-Mu‘tazz, Leipzig 1882, tür.yer.; Zeki Mübârek, en-Neṣ̱rü’l-fennî fi’l-ḳarni’r-râbiʿ, Beyrut 1352/1934, I, 98-99; Brockelmann, GAL, I, 80-81; Suppl., I, 128-130; M. Abdülmün‘im el-Hafâcî, et-Teşbîh fî şiʿri İbni’r-Rûmî ve’bni’l-Muʿtez, Kahire 1948; a.mlf., İbnü’l-Muʿtez ve türâs̱üh, Beyrut 1411/1991; Abdülazîz Seyyid el-Ehl, ʿAbdullāh İbnü’l-Muʿtez, Beyrut 1951; Ahmed Kemâl Zeki, İbnü’l-Muʿtez el-ʿAbbâsî, Kahire 1964; S. A. Bonebakker, “Reflection on the Kitāb al-Badīʿ of Ibn al-Muʿtazz”, Atti del terzo congresso di studi arabi e islamici ravello 16 Septembre 1966, Napoli 1967, s. 191-209; a.mlf., “Ibn al-Muʿtazz and the Badīʿ on Introduction”, Annali, XLI/4, Napoli 1981, s.

561-595; Şevkī Dayf, el-Fen ve meẕâhibüh, Kahire 1976, s. 108, 262-275; Ahmed Zeki Safvet, Cemheretü resâ᾿ili'l-ʿArab fî ʿuṣûri'l-ʿArabiyyeti'z-zâhire, Beyrut, ts. (el-Mektebetü'l-ilmiyye), IV, 305-313, 344-351; M. Abdülazîz el-Küfrâvî, ʿAbdullāh İbnü'l-Muʿtez el-ʿAbbâsî, Kahire, ts. (Mektebetü nehdati Mısr); İhsan Abbas, Târîḫu'n-naḳdi'l-edebî ʿinde'l-ʿArab, Beyrut 1401/1981, s. 115-123; Fehd Ebû Hadre, İbnü'l-Muʿtez, Akkâ 1981; Ahmed Seyyid Muhammed, Naḳā᾿iżu İbni'l-Muʿtez ve Temîm b. el-Muʿiz, Kahire 1981; Ömer Ferruh, Târîḫu'l-edeb, II, 377-381; ayrıca bk. tür.yer.; Cebrâîl Süleyman Cebbûr, el-Mülûkü'ş-şuʿârâ᾿, Beyrut 1981, s. 147-166; Tâhâ Hüseyin, Min Târîḫi'l-edebi'l-ʿArabî, Beyrut 1982, II, 391-396; Abdullah Useylân, el-Bedîʿ li'bni'l-Muʿtez, Riyad 1403/1983, tür.yer.; C. Zeydân, Âdâb, II, 164-166; Mustafa eş-Şek'a, eş-Şiʿr ve'ş-şuʿarâ᾿, Beyrut 1986, s. 740-790; Gassûb Hamîs, ʿAbdullāh İbnü'l-Muʿtez şâʿiren, Katar 1406/1986, tür.yer.; Rukayye İbrâhim Ahmed, Ḫilâfetü'l-Hâşimiyyîn, Kahire 1987, tür.yer.; Yûnus Ahmed es-Sâmerrâî, Şuʿarâ᾿ ʿAbbâsiyyûn, Beyrut 1407/1987, II, tür.yer.; a.mlf., "Ḥavle Dîvâni'l-emîr ʿAbdillâh b. el-Muʿtez", el-Mevrid, X/3-4, Bağdad 1981, s. 503-530; a.mlf., "el-Ḳırâ᾿a fî kitâbi Fuṣûli't-temâşîl", a.e., XIX/1 (1990), s. 256-268; M. Rızâ Mürüvvet, ʿAbdullāh İbnü'l-Muʿtez, Beyrut 1411/1990; Ali Şelak, Merâḥilü teṭavvuri'n-nes̱ri'l-ʿArabî, Beyrut 1992, II, 293-298; Naîm Kassâb, İbnü'l-Muʿtez, Beyrut 1995; a.mlf., "Muʿtaḍıd ...", ZDMG, XL (1886), s. 563-611; XLI (1887), s. 232-279; Şefîk Cebrî, "Kitâbü'l-Bedîʿ", MMİADm., XVI/1-2 (1941), s. 77-78; Selîm Kahvecî, "el-Ġınâ᾿ ve eşeruhû fî şiʿri İbni'l-Muʿtez", Ḥavliyyât: Ferʿu'l-âdâbi'l-ʿArabiyye, III, Beyrut 1985, s. 49-63; Mâcide Hammûd, "ʿAbdullāh İbnü'l-Muʿtez en-nâḳıdü'l-mübdiʿ", el-Maʿrife, XXXI/346 (1992), s. 162-177; C. C. Torrey - [Ahmed Ateş], "İbnülmu'tez", İA, V/2, s. 868-870; B. Lewin, "Ibn al-Muʿtazz", EI² (Fr.), III, 916-917; M. Ali Lisânî Fişârekî, "İbn Muʿtez", DMBİ, IV, 632-641.

İsmail Durmuş

İBNÜ’l-MUVAKKİT

(ابن الموقت)

Muhammed b. Muhammed b. Abdillâh el-Merrâküşî (1894-1949)

Âlim ve muvakkit.

Merakeş’te doğdu. Babası bu şehirdeki İbn Yûsuf Camii’nde muvakkitlik yaptığı için İbnü’l-Muvakkit diye tanındı; daha sonra aynı görevi üstlenince Muvakkit lakabıyla da anıldı. İlk öğrenimini, babasının yönlendirmesiyle tasavvuf ehli âlimlerin ders verdiği medreselerde tamamladı ve hocalarından çok etkilendi. İbnü’l-Muvakkit, telif faaliyetine Faslı tanınmış şahsiyetlerin biyografilerini yazmakla başladı ve 1917-1929 yılları arasında kaleme aldığı dört eseriyle adını duyurdu. Bu alanda aralarında İbn Asker el-Mağribî, İbnü’l-Kādî ve Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî’nin de bulunduğu Mağrib’in meşhur biyografi yazarlarının metoduna uymuş ve onların geleneksel çizgisini devam ettirmiştir. Daha sonra Muhammed Abduh, Reşîd Rızâ gibi İslâmî ıslah hareketi mensuplarının eserleriyle Muhammed Hâfız İbrâhim ve Muhammed el-Müveyhilî’nin hiciv ağırlıklı romanlarını okuyunca onlardan etkilendi. Bu âni değişikliğin ardından, geleneksel İslâm anlayışını sürdüren muhafazakâr ulemâya karşı ıslahatçıların yanında yer aldı ve onların yürüttüğü mücadeleyi heyecanla savundu. Ölümüne kadar tarikatlara, dervişlere, kadılara, kāidlere ve bozulduğuna inandığı bütün kurumların mensuplarına cephe aldı; özellikle yazılarında Cezayir’de sömürgeciliğe karşı bağımsızlık savaşına katılan birkaçı hariç tarikatların tamamını hedef edindi ve devamlı surette müslümanları Selefiyye çizgisine, Kur’an’a ve sahih sünnete dönmeye çağırdı. Avrupalı sömürgecilerin hayat tarzını benimseyen müslümanları da şiddetle eleştiriyor, yazdığı risâlelerde bir yandan onları, bir yandan gelenekçi âlimleri tenkit ediyordu. 1947’de gittiği hacdan dönüşünde kendini ibadete verdi ve 30 Kasım 1949’da Merakeş’te vefat etti.

Eserleri. İbnü’l-Muvakkit’in eserleri düşünce ve fikir yapısında meydana gelen değişikliğe göre iki grupta toplanmakta olup başlıcaları şunlardır: 1.

es-Saʿâdetü'l-ebediyye fi't-taʿrîf bi-meşâhiri'l-ḥażreti'l-Merrâküşiyye (I-II, Dârülbeyzâ 1917-1918; Kahire 1953). Müellifin en meşhur eseridir. 2. Taʿṭîrü'l-enfâs fi't-taʿrîf bi-Şeyẖ Ebi'l-ʿAbbâs es-Sebtî (Fas 1918). Merakeş'te medfun yedi önemli şahsiyetten biri olan velî Ebü'l-Abbas Ahmed b. Ca'fer es-Sebtî'nin biyografisidir. 3. İẓhârü'l-meḥâmid fi't-taʿrîf bi-mevlânâ el-vâlid (Taʿṭîrü'l-enfâs'ın hâmişinde, Fas 1918). 1911'de vefat eden babası Muhammed b. Abdullah'ın hayatını anlatmaktadır. 4. el-İnbisâṭ bi-telẖîṣi'l-iġtibâṭ (Kahire 1928). Sîdî Muhammed Bû Cendâr'ın Kitâbü'l-İġtibâṭ bi-terâcimi aʿlâmi'r-Ribâṭ adlı eserinin bir özetidir. 5. el-Keşf ve't-tibyân ʿan ḥâli ehli'z-zamân (Kahire 1932). Islahatçı fikrî yapısını sergilediği, müslüman toplumunun her kesiminde işlenen kötülükleri, ortaya çıkarılan bid'at ve hurafeleri ve Batılı hayat tarzını tenkit ettiği eseridir; özellikle müslümanların içine düştüğü çöküntünün en önemli sebebinin bid'at ve hurafelerin yayılması olduğu tezini işler. 6. er-Riḥletü'l-Merrâküşiyye (Mirʾâtü'l-mesâviʿi'l-vaḳtiyye, es-Seyfü'l-meslûl ʿale'l-muʿârıż ʿan sünneti'r-Resûl) (Kahire 1933). Merakeş'te yaşayan halkın bid'atlarını ve İslâm'a aykırı âdetlerini iki şahsı konuşturarak eleştirdiği eseridir. 7. el-İstibṣâr fî ẕikri'l-ḥavâdiẟi'l-emṣâr (Kahire, ts.). 8. Mecmûʿatü'l-yevâḳīti'l-ʿaṣriyye (el-İstibṣâr ile birlikte yayımlanmıştır). 9. el-Muʿrib ʿan meşâhîri müdüni'l-Maġrib (Kahire 1349).

Abdüsselâm b. Abdülkādir İbn Sûde müellifin şu eserlerinden de bahseder: Nüzhetü'l-mâlik ve'l-mülûk fî tercemeti meşâhiri'l-mülûk (1929'da tamamlanmıştır), el-ʿİnâyetü'r-rabbâniyye fi't-taʿrîf bi-şüyûẖinâ min hâẕihi'l-ḥażreti'l-Merrâküşiyye (hocalarını tanıttığı bir fihristtir), İrşâdü'ş-şeyẖ ve'ş-şâriẖ bi-mülaẖẖaṣi baʿżi't-tevârîẖ, eż-Żiyâʾü'l-münteşir fî aʿyâni'l-ḳurûni'l-ûlâ ile'r-râbiʿ ʿaşer, Netâʾicü'l-efkâri'l-ḥaḳḳıyye fî medḥi'ṭ-ṭarîḳati'l-Fetḥiyye, Meʿâricü'l-münâ ve'l-emânî fi't-taʿrîf bi-şeyẖine'l-Ḳuṭb Mevlânâ Fetḥillâh el-Bennânî (Hocası ve şeyhi Ebü'l-Fazl Fethullah b. Ebû Bekir el-Bennânî'nin tarikatı hakkında yazdığı şiirlerini topladığı divanıdır), Rûḥu'l-yaḳīn fî baʿżı mezâyâ Seyyidi'l-müttaḳīn (Delîlü müʾerriẖi'l-Maġribi'l-aḳṣâ, I, 58, 168, 225, 245, 278; II, 306, 413).

BİBLİYOGRAFYA

Abdüsselâm b. Abdülkādir İbn Sûde, Delîlü müʾerriḫi'l-Maġribi'l-aḳṣâ, Dârülbeyzâ 1960, bk. İndeks; a.mlf., İtḥâfü'l-müṭâliʿ bi-vefeyâti aʿlâmi'l-ḳarni'ṡ-ṡâliṡ ve'r-râbiʿ (Mevsûʿatü aʿlâmi'l-Maġrib içinde, nşr. Muhammed Haccî), Beyrut 1417/1996, VIII, 2864; IX, 3248; a.mlf., Sellü'n-nisâl (a.e. içinde), IX, 3248-3249; Jamil M. Abun-Nasr, The Tijaniyya, London 1965, s. 181; J. Berque, French North Africa: The Maghrib Between Two World Wars, London 1967, s. 74; Fevzî Abdürrezzâk, el-Maṭbaʿatü'l-ḥaceriyye fi'l-Maġrib, Rabat 1986, s. 34, 57, 60; Muhammed el-Menûnî, el-Meṣâdirü'l-ʿArabiyye li-târîḫi'l-Maġrib, Muhammediye 1989, II, 204, 213, 270-271; A. Faure, "Un réformateur marocain, Muḥammad b. Muḥammad b. ʿAbd Allāh al-Muwaqqit al-Marrākušī", Hespéris, sy. 1-2, Paris 1952, s. 165-194; a.mlf., "Ibn al-Muwaḳḳit", EI[2] (Fr.), III, 917-918.

Ahmet Kavas

İBNÜ’l-MUZAFFER

(ابن المظفّر)

Ebü’l-Hüseyn Muhammed b. el-Muzaffer b. Mûsâ el-Bezzâz el-Bağdâdî (ö. 379/989)

Hadis hâfızı.

Muharrem 286’da (Ocak 899) Bağdat’ta doğdu. Aslen Sâmerrâlı olup babası Sâmerrâ’dan Bağdat’a gidip yerleşmiştir. Sahâbî Seleme b. Ekva‘ın soyundan geldiği söylenmekle beraber kendisi hem bu konuda hem de Arap olup olmadığı hususunda kesin bilgiye sahip bulunmadığını belirtmiştir. Hatîb el-Bağdâdî, İbnü’l-Muzaffer’in soyunun Seleme’ye dayandığına dair bilgiyi sadece Abdülvâhid b. Ali b. Berhân’ın verdiğini söyleyerek bunu şüpheyle karşılamıştır (Târîḫu Bağdâd, III, 262). İbnü’l-Muzaffer 300 (912) yılı başından itibaren hadis öğrenimine başladı. Harran, Dımaşk, Mısır, el-Cezîre, Halep, Humus, Vâsıt, Kûfe ve Rakka’ya giderek Kāsım b. Zekeriyyâ el-Mutarriz, İbn Cerîr et-Taberî, İbnü’l-Bâgandî, Ebü’l-Kāsım el-Begavî, İbn Ebû Dâvûd, Tahâvî ve Ebû Arûbe gibi âlimlerden hadis öğrendi. Kendisinden Dârekutnî, İbn Şâhîn, Berkānî, İbn Ebü’l-Fevâris, Mâlînî, Ebû Nuaym el-İsfahânî ve Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî hadis rivayet etti. İbnü’l-Muzaffer sika, me’mûn gibi vasıflarla anılmış olup ondan binlerce hadis yazan Dârekutnî’nin kendisine büyük saygı gösterdiği, Şîa’ya meyilli olup olmadığı yolundaki bir soruya onlara sempatisi bulunduğunu, ancak bunun güvenilirliğine zarar verecek nitelikte sayılmadığını belirttiği kaydedilmektedir. İbnü’l-Muzaffer Cemâziyelevvel 379’da (Ağustos 989) Bağdat’ta vefat etti.

Eserleri. 1. el-Fevâʾid (Dârü’l-kütübi’z-Zâhiriyye, Hadis, nr. 357, vr. 96-100; Mecmua, nr. 80, vr. 83-87). 2. el-Fevâʾidü’l-münteḳāti’l-ġarâʾibi’l-ḥisân (Dârü’l-kütübi’z-Zâhiriyye, Mecmua, nr. 117, vr. 214-223). 3. el-Cüzʾ fîhi mine’l-fevâʾidi’l-münteḳāt ʿani’ş-şüyûḫi’l-ʿavâlî (Dârü’l-kütübi’z-Zâhiriyye, Mecmua, nr. 10-11). 4. Ḥadîs̱ (Dârü’l-kütübi’z-Zâhiriyye, Mecmua, nr. 56, vr. 244a-262a). 5. Ġarâʾibü ḥadîs̱i’l-İmâm Ebî ʿAbdillâh

Mâlik b. Enes (Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, Hadis, nr. 279, vr. 63-77). 6. Ġarâʾibü ḥadîs̱i Şuʿbe b. el-Ḥaccâc. Abdullah b. Abdülazîz el-Gusn tarafından yüksek lisans tezi olarak neşre hazırlanmıştır (1404, Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye külliyyetü usûli'd-dîn). 7. Münteḳā min ḥadîs̱i Hişâm b. ʿAmmâr (Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, Mecmua, nr. 63, vr. 153-164). Onun ayrıca Feżâʾilü İbn ʿAbbâs adlı bir eseri bulunduğu kaydedilmektedir (İbn Hacer, Lisânü'l-Mîzân, V, 383).

BİBLİYOGRAFYA

Hatîb, Târîḫu Baġdâd, III, 262-264; İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam, VII, 152-153; İbn Abdülhâdî, ʿUlemâʾü'l-ḥadîs̱, III, 172-174; Zehebî, Tez̠kiretü'l-ḥuffâẓ, III, 980-982; a.mlf., Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVI, 418-421; a.mlf., Mîzânü'l-iʿtidâl, IV, 43; İbn Kesîr, el-Bidâye, XI, 308; İbn Hacer, Lisânü'l-Mîzân, V, 383-384; Süyûtî, Ṭabaḳātü'l-ḥuffâẓ (Ömer), s. 389-390; İbnü'l-İmâd, Şez̠erât, III, 96; Ziriklî, el-Aʿlâm, VII, 325; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, XII, 38; Sezgin, GAS, I, 204-205; Elbânî, Maḫṭûṭât, s. 393-394; Kettânî, er-Risâletü'l-müstetrafe (Özbek), s. 88, 153, 154, 183, 233-234.

Kâmil Çakın

İBNÜ'l-MÜBÂREK

(bk. ABDULLAH b. MÜBÂREK).

İBNÜ'l-MÜCÂVİR

(ابن المجاور)

(?) b. Muhammed b. Mes'ûd b. Alî b. Ahmed el-Bağdâdî en-Nîsâbûrî (ö. 630/1233'ten sonra)

Târîḫu'l-müstebṣır adlı eseriyle tanınan Arap denizcisi, coğrafyacı ve tarihçi.

Adı bilinmemekte, eserinin 352. sayfasında babasının adı ve soy kütüğü kaydedilmektedir. Bu durumun da etkisiyle yakın zamana kadar, 690 (1291) yılında ölen Necmeddin Yûsuf b. Ya'kūb ed-Dımaşkī (İbnü'l-Mücâvir) adlı hadis âlimiyle karıştırılmış ve eseri bu şahsa nisbet edilmiştir. Künyesinden, babasının veya dedelerinden birinin, zamanını Harem-i şerif'te yahut başka bir kutsal mekânda ibadetle geçiren bir zâhid olduğu anlaşılmaktadır.

İbnü'l-Mücâvir, Arap yarımadasının batı ve güneybatı sahillerinin coğrafî-tarihî durumu ve özellikle buralarda VII. (XIII.) yüzyılın ilk yarısında yaşayan halkın örf ve âdetleri konusunda önemli bir kaynak olan Târîḫu'l-müstebṣır (müstanṣır) adlı eseri sebebiyle Yemen ve Hicaz bölgeleri üzerine en önde gelen coğrafyacılardan sayılmaktadır. Kendi ifadesine göre bir gemisi vardı ve deniz ülkeleri arasında ticaret yapıyordu. Bu gemi ile Uman denizi ve Hint Okyanusu'nda yolculuk etmiş, 618 (1221) yılında Hindistan'daki Deybül'e kadar giderek orada İzzeddin Şemsülmülk Melikü't-Tüccâr lakabıyla tanınan Yahyâ b. Es'ad el-Beledî adında büyük bir tâcirle buluşmuştu. Yolculuklarında "râhnâmecât" denilen kılavuz kitaplar kullanması, onun denizcilik ve denizler hakkında geniş bilgi sahibi olduğunu göstermektedir. İşi gereği birçok ülkeyi görme imkânı bulmuş, meselâ 618'de (1221) Deybül ve Aden'i, 619 (1222), 624 (1227) ve 626 (1229) yıllarında Zebîd'i ziyaret etmişti; 627'de de (1230) Arabistan'da bulundu. İran, Irak, Hicaz, Yemen, Hadramut ve Uman'ın birçok yerini dolaşmış ve kitabında Kîs adası ile Arap yarımadasının doğusundaki bölgelerde yaşayan İbâzîler'e geniş yer ayırmıştır. Zebîd, Cidde ve Aden hakkında verdiği bilgiler çok geniş ve yararlıdır. Ayrıca Afrika sahillerine

ve Makdişu'ya (Mogadişu) gitmiş, muhtemelen Kilve ve Komor adalarını da görmüştür; Endonezya'daki Cava adasına ulaştığını gösteren delilller de vardır. Eserinde yolları tanıtmaya ve şehirlerin birbirlerine olan uzaklıklarını belirtmeye özel bir çaba harcamıştır. İbnü'l-Mücâvir'in 630 (1233) yılı civarında ve denizde vefat etmiş olması kuvvetle muhtemeldir; bu tarihte henüz kitabını temize çekmemiş ve ona son şeklini vermemişti.

İbnü'l-Mücâvir'in aktardığı olayların çoğu VI. (XII.) yüzyılın ikinci yarısına ve VII. (XIII.) yüzyılın ilk otuz yılına aittir. Söz konusu olayları anlatırken halkın ahlâkından, gelenek ve göreneklerinden, bölgeyle ilgili hikâye ve efsanelerden de bahsetmiştir. Meselâ Zebîd'deki evlilik âdetleri, düğün törenleri, köle alım satımı ve tüccarların bunu nasıl denetledikleri, o dönemde kullanılan ölçü tartı alet ve birimleri, paralar, elbise çeşitleri, vergilere dair önemli bilgiler verir. Aden'deki Zürey'îler'e ve Eyyûbîler'in Yemen hâkimiyetine geniş yer ayırmış, Yemen'de daha önce hüküm süren Suleyhîler ve özellikle kurucuları Ali es-Suleyhî hakkında da Yemen

tarihçileri Umâre el-Yemenî ve Ceyyâş b. Necâh'ın eserlerinden bilgi nakletmiştir. Yazdıklarında genellikle kendi gözlem ve tecrübelerine dayanmakla birlikte Mes'ûdî ve Bîrûnî'nin kitaplarından faydalanmış ve ayrıca genellikle isimlerini açıkladığı başka müelliflerden de alıntılar yapmıştır. İbnü'l-Mücâvir'in eseri, Aden'in meşhur tarihçisi Ebû Mahreme (Bâ Mahreme) lakabıyla tanınan Ebû Muhammed Abdullah et-Tayyib b. Abdullah'ın (ö. 947/1540) Târîḫu s̱aġri ʿAden'ine önemli bir kaynak oluşturmuştur.

Târîḫu'l-müstebṣır'ın üzerine Batı dünyasının dikkatini ilk defa 1864 yılında, Arabistan'ın yollarını tanıtırken bu kitaptan çok faydalanan Aloys Sprenger çekmiş, F. M. Hunter da 1877'de yayımladığı Aden hakkındaki kitabına eserin büyük bir bölümünün tercümesini koymuştur. Daha sonra Carlo de Landberg kitabın bazı bölümlerini Fransızca tercümesiyle birlikte yayımlamış (Etudes sur les dialects de l'Arabie méridionale, I-II, Leiden 1901-1913), Gabriel Ferrand da Aden hakkında verdiği bilgileri Fransızca'ya çevirmiştir (JA, XIII [1919], s. 471-483). Oscar Löfgren, önce kitabın Aden'le ilgili kısmını Ebû Mahreme'nin Târîḫu s̱aġri ʿAden'iyle birlikte (Leiden 1936), daha sonra da tamamını Ṣıfatü bilâdi'l-Yemen ve

Mekke ve baʿżi'l-Ḥicâz adıyla (Leiden 1951) neşretmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Mücâvir, Ṣıfatü bilâdi'l-Yemen ve Mekke ve baʿżi'l-Ḥicâz (nşr. Oscar Löfgren), Leiden 1951, s. 352; Münzirî, et-Tekmile, I, 141; II, 30-31; İbn Hallikân, Vefeyât, VI, 20; VII, 342; İbn Saîd el-Mağribî, el-Ġuṣûnü'l-yâniʿa (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Kahire 1977, s. 19-25; Zehebî, el-ʿİber, V, 370; a.mlf., el-Muʿîn fî ṭabaḳāti'l-muḥaddis̱în (nşr. Hemmâm Abdürrahîm Saîd), Amman 1404/1984, II, 220; Makrîzî, el-Ḫıṭaṭ, II, 41; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, VIII, 33; İbnü'l-İmâd, Şez̠erât, V, 417; Brockelmann, GAL, I, 634; Suppl., I, 883; I. Krachkovsky,Târîḫu'l-edebi'l-coġrâfiyyi'l-ʿArabî (trc. Selâhaddin Osman Hâşim), Kahire 1963, I, 349-351; Eymen Fuâd Seyyid, Meṣâdiru târîḫi'l-Yemen fi'l-ʿaṣri'l-İslâmî, Kahire 1974, s. 123-124; Selâhaddin el-Müneccid, Muʿcemü'l-müʾerriḫîne'd-Dımaşḳıyyîn, Beyrut 1398/1978, s. 121; Şâkir Mustafa, et-Târîḫu'l-ʿArabî ve'l-müʾerriḫûn, Beyrut 1979, II, 295, 361; Beşîr İbrâhim Beşîr, "İbnü'l-Mücâvir", Dirâsât fî târîḫi'l-Cezîreti'l-ʿArabiyye: Meṣâdiru târîḫi'l-Cezîreti'l-ʿArabiyye, Riyad 1979, I/2, s. 41-60; Abdurrahman Hamîde, Aʿlâmü'l-coġrâfiyyîne'l-ʿArab ve muḳteṭafât min âs̱ârihim, Dımaşk 1416/1995, s. 436-446; Ramazan Şeşen, Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı, İstanbul 1998, s. 157-158, 279; Caʻfer el-Hasenî, "İbnü'l-Mücâvir", MMİADm., XXXII (1957), s. 383-385; G. Rentz, "Ibn al-Mud̲j̲āwir", EI² (İng.), III, 880-881; Ebü'l-Hasan Diyânet, "İbn Mücâvir", DMBİ, IV, 581-582.

Eymen Fuâd Seyyid

İBNÜ’l-MÜDEBBİR, Ebû İshak

(أبو إسحاق ابن المدبّر)

Ebû İshâk (Ebû Yüsr) İbrâhîm b. Muhammed b. Ubeydillâh b. el-Müdebbir (ö. 279/893)

Abbâsî veziri, edip ve şair.

Sâmerrâ’da doğdu. Öğrenimini burada tamamladı. Bir süre sonra kâtip ve münşî olarak tayin edildi. Görevini ciddiyet ve titizlikle yapması Halife Mütevekkil-Alellah’ın dikkatini çekti. Halifenin ona değer verip kendilerine tercih etmesi başta Vezir Ebü’l-Hasan İbn Hâkān olmak üzere devlet adamlarının kıskançlığına yol açtı. Bu sebeple halifenin gözünden düşürülmeye çalışıldı. Sonunda vezirin tahrik ve teşvikiyle kardeşi Ebü’l-Hasan Ahmed İbnü’l-Müdebbir’le birlikte tutuklanarak hapse atıldı. Yaklaşık bir yıl sonra serbest bırakılınca Ahvaz’ın harâc âmilliğine tayin edildi. Kötü şartlarda çalıştırıldıkları için isyan etmiş olan Zencîler (Zenc) Ahvaz’a girdiklerinde onların eline esir düştü ve bütün servetine el konuldu (12 Ramazan 256 / 13 Ağustos 870). Ertesi yıl hapsedildiği yerden kurtulmayı başardı. 269’da (882) Halife Mu‘temid-Alellah tarafından vezir tayin edildiyse de bir süre sonra görevinden alındı. Halife Mu‘tazıd-Billâh döneminde Bağdat’ta Dîvânü’d-diyâ‘ın başına getirildi. Ardından Sâmerrâ’dan ayrılıp Mısır’a gitti. 16 veya 17 Şevval 279’da (9 veya 10 Ocak 893) orada öldü.

İbnü’l-Müdebbir’in kaleme aldığı er-Risâletü’l-ʿazrâ fî mevâzîni’l-belâġa ve edevâti’l-kitâbe adlı risâle Muhammed Ali (Resâʾilü’l-büleġā içinde, Kahire 1326, 1330, s. 176-193), Ahmed Zeki Mübârek (Étude sur la “Lettre vierge” d’Ibn al-Mudabbir, Paris 1931, Kahire 1350/1931) ve Ahmed Zeki Saffet (Cemheretü resâʾili’l-ʿArab fî ʿuṣûri’l-ʿArabiyyeti’z-zâhire içinde, Kahire 1962, IV, 176-211) tarafından yayımlanmış, daha sonra da ofset baskısı yapılmıştır. İbnü’l-Müdebbir bu risâlesinde kitâbet teknikleri ve kuralları, kâtibin kendisini yetiştirirken hangi kaynaklardan faydalanması gerektiği, kâtipte bulunması icap eden ahlâkî ve fizikî özellikler, yazı

aletlerinin onarımı ve kullanımıyla kâğıtlar hakkında bilgi vermektedir. Aynı zamanda iyi bir şair olan İbnü'l-Müdebbir'in şiirleri Kitâbü'l-Eġānî ve Muʿcemü'l-üdebâʾ gibi kitaplarda yer almaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Taberî, Târîẖ (Ebü'l-Fazl), IX, 472-473, 477; X, 31; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, el-Eġānî (nşr. Abdülemîr Ali Mühennâ), Beyrut 1986, XXII, 160, 162, 179, 183; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, Kahire 1924, I, 292; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, VII, 187, 237, 242, 460; Brockelmann, GAL Suppl., I, 152-153; D. Sourdel, Le vizirat ʿabbāside de 749 a 936, Damas 1959, I, 279, 280, 316, 338; W. Werkmeister, Quellenuntersuchungen zum Kitāb al-ʿIqd al-Farīd des Andalusiers Ibn ʿAbdrabbih (246/860-328/940), Berlin 1983, s. 175-182; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), I, 60; H. L. Gottschalk, "Ibn al-Mudabbir", EI² (İng.), III, 880; M. Ali Lisânî Fişârekî, "İbn Müdebbir", DMBİ, IV, 593-594.

Mustafa Zeki Terzi

İBNÜ'l-MÜDEBBİR, Ebü'l-Hasan

(أبو الحسن ابن المدبّر)

Ebü'l-Hasen Ahmed b. Muhammed b. Ubeydillâh b. el-Müdebbir (ö. 270/883-84)

Abbâsî devlet adamı, edip ve şair.

Sâmerrâ'da doğdu. Öğrenimini Abbâsî hilâfetinin merkezi olan bu şehirde yaptı. Halife Vâsiḳ-Billâh döneminde (842-847) Dîvânü'l-ceyş'i yönetti. Daha sonra Mütevekkil-Alellah'ın (847-861) halifeliğinin ilk yıllarında vezir nâibi olarak divanların kontrolünü üstlendi. Aynı zamanda şair olduğundan Halife Mütevekkil'in kendisine özel bir ilgi göstermesi onu sarayda etkili bir konuma getirdi. Münşî ve kâtip olan kardeşi İbn Ebû İshak İbrâhim de halifenin yakın çevresinde yer alıyordu. Bu durum, Vezir Ubeydullah b. Yahyâ b. Hâkān'ın onları kıskanmasına sebep oldu. İki kardeşi gözden düşürmek için halifeye Ebü'l-Hasan'ın çok miktarda serveti olduğunu ve bu serveti kardeşi Ebû İshak İbrâhim'in yanında sakladığını söyleyerek hapse atılmalarını sağladı (240/854).

Ebü'l-Hasan İbnü'l-Mübebbir, bir yıl sonra hapisten çıkınca Dımaşk mescidlerinin yöneticiliğine getirildi. Ardından Ürdün ve Dımaşk bölgesine haraç âmili tayin edildi. 247'de (861) Mısır haracının idaresiyle görevlendirildi. Bu görevi sırasında harâcî mallardan alınan verginin yanı sıra başka bir vergi daha ihdas eden İbnü'l-Müdebbir, Mısır'ın vergiye tâbi mallarını "harâcî emvâl" ve "hilâlî emvâl" diye ikiye ayırdı. Onun yönetiminde ve ondan sonraki dönemde hilâlî emvâl "mevâfık" ve "meâvin" adlarıyla anılmaya başlandı. Hayvanların otlatıldığı yerler için "merâî", deniz ürünleri için "mesâyid" adını verdiği vergiler koydu. 254 (868) yılında Ahmed b. Tolun, Mısır Valisi Bayık Bey'in vekili sıfatıyla Fustat'a girdiğinde

10.000 dinarla değerli hediyeler takdim ederek gönlünü kazanmaya çalıştı. Ancak İbn Tolun bunları kabul etmeyince güç durumda kaldı. Kendisine bir

zarar gelmemesi için Mısır'daki arazilerinin bir kısmını ona verdiği gibi kızını da oğlu Ebü'l-Ceyş Humâraveyh ile evlendirdi (Belevî, s. 60). Buna rağmen hapsedilmekten kurtulamadı, servetine de el konuldu. Serbest bırakıldığında Halife Mühtedî-Billâh (869-870) kendisini Dımaşk, Ürdün ve Filistin haracının idareciliğine tayin etti. İbnü'l-Müdebbir bu görevi Dimyat'ta oturarak yürütmek istedi. İsteği kabul edilmediğinden 257 (871) yılında Dımaşk'a giderek bölgenin harac işlerini burada yürüttü. Ahmed b. Tolun Suriye ve Filistin'i ele geçirince İbnü'l-Müdebbir'i tutuklattı ve 600.000 dirhem ödemeye mahkûm etti. İbnü'l-Müdebbir daha sonra Mısır'a gönderildi ve 270'te (883-84) vefatına kadar burada hapishanede kaldı. Onun 271'de (884-85) öldüğü de rivayet edilir. İbnü'n-Nedîm, İbnü'l-Müdebbir'e Kitâbü'l-Mücâlese ve'l-müẕâkere adlı bir eser nisbet etmektedir. Ebü'l-Ferec el-İsfahânî'nin Kitâbü'l-Eġānî'sinde, Mes'ûdî'nin Mürûcü'ẕ-ẕeheb'inde ve İbn Asâkir'in Târîḫu Dımaşḳ'ında bazı şiirleri yer almaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Ya'kūbî, Târîḫ, Beyrut 1960, II, 509; Mes'ûdî, Mürûcü'ẕ-ẕeheb, IV,186 vd.; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, el-Eġānî (nşr. Abdülemîr Ali Mühennâ), Beyrut 1986, XXII, 162; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, Tahran 1971, s. 137; Bedrân, Tehẕîbü Târîḫi Dımaşḳ, II, 62-65; İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam, V, 59-60; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, Kahire 1924, I, 292; İbn Hallikân, Vefeyât, I, 391; II, 19-20; VII, 55-56; Makrîzî, el-Ḫıṭaṭ, Kahire, ts., I, 103; Belevî, Sîretü Aḥmed b. Ṭolûn (nşr. Muhammed Kürd Ali), Kahire, ts. (Mektebetü's-sekāfeti'd-dîniyye), s. 43-46, 50, 54, 58-60, 118, 148-149, 175-177, 350; D. Sourdel, Le vizirat ʿabbāside de 749 a 936, Damas 1959, I, 267, 273, 276-279; H. L. Gottschalk, "Ibn al-Mudabbir", EI² (İng.), III, 879-880; M. Ali Lisânî Fişârekî, "İbn Müdebbir", DMBİ, IV, 594-595.

Mustafa Zeki Terzi

İBNÜ’l-MÜLAKKIN

(ابن الملقن)

Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Alî b. Ahmed el-Ensârî el-Mısrî (ö. 804/1401)

Şâfiî fakihi, muhaddis ve biyografi yazarı.

24 Rebîülevvel 723’te (2 Nisan 1323) Kahire’de dünyaya geldi. Kendisi, eserlerinin rivayetiyle ilgili bir icâzetnâmenin sonunda bu tarihi babasının el yazısıyla gördüğünü söyler (Muhammed Kemâleddin İzzeddin, s. 75); talebesi İbn Hacer ile İbn Tağrîberdî ve Takıyyüddin İbn Fehd de bu tarihi naklederler. Sehâvî’nin 22 Rebîülevvel’de doğduğu ve bunu kendi el yazısından okuduğuna dair verdiği bilgi (eḍ-Ḍavʾü’l-lâmiʿ, VI, 100) yanlış olmalıdır. Fetihten sonra Endülüs’e yerleşen Medineli ensarın soyundandır. Babası, Vâdîâş’tan (Guadix) Batı Afrika’daki Tekrûr bölgesine göç edip bir müddet burada kaldıktan sonra Mısır’a giderek Kahire’de ikamet etti. Talebeleri arasında Zeynüddin İbnü’l-Murahhil, Şehâbeddin İbnü’n-Nakīb el-Mısrî, Cemâleddin el-İsnevî ve Bahâeddin es-Sübkî’nin de bulunduğu tanınmış bir nahiv âlimi olup İbnü’l-Mülakkın’ın doğumundan bir yıl sonra öldü; ölümünden önce oğlunun himayesini arkadaşı Îsâ el-Mağribî’ye vasiyet etti. İbnü’l-Mülakkın’ın annesiyle de evlenen bu zat, İbn Tolun Camii’nde tecvid kurallarına göre Kur’an okumayı (telkīn) öğrettiği için Ömer ona nisbetle İbnü’l-Mülakkın diye anıldı. Ancak kendisi bu lakabı sevmez ve lakabını İbnü’n-Nahvî diye yazardı. Nitekim Yemen bölgesinde bu lakapla meşhur olmuştur.

İbnü’l-Mülakkın üvey babasından Kur’an okuyup hıfzını tamamladı; Mâlikî fıkhını öğrendi ve Cemmâîlî’nin ʿUmdetü’l-aḥkâm adlı eserini, daha sonra da İzzeddin İbn Cemâa’nın telkiniyle Şâfiî mezhebine yönelerek Nevevî’nin Minhâcü’ṭ-ṭâlibîn’ini ezberledi. Kahire’nin tanınmış âlimlerinden Arapça, fıkıh ve kıraat dersleri aldı. Bizzat kendisi 1000 hadis cüzü dinlediğini söyler (İbn Kādî Şühbe, IV, 44). İskenderiye, Kudüs, Dımaşk ve hac münasebetiyle iki defa gittiği (740/1340, 761/1360) Mekke

ve Medine’de tahsilini sürdürdü; birçok âlimle bilgi alışverişinde bulundu. Fethuddin İbn Seyyidünnâs, Halîl b. Keykeldî el-Alâî, Moğultay b. Kılıç, Kutbüddin el-Halebî hadis; Takıyyüddin es-Sübkî, Cemâleddin el-İsnevî, İzzeddin İbn Cemâa ve Şemseddin İbn Adlân fıkıh ve usulü; Ebû Hayyân el-Endelüsî ile Cemâleddin İbn Hişâm en-Nahvî Arapça öğrendiği âlimlerdir. Yûsuf b. Abdurrahman el-Mizzî ve Zehebî’den de icâzet aldı.

Üvey babası kendisine önemli ölçüde bir servet bıraktığı için geçim sıkıntısı çekmeyen İbnü’l-Mülakkın tamamen ilimle meşgul olarak fıkıh, hadis, tefsir, tarih, biyografi, kıraat ve Arap dili alanlarında kendini yetiştirdi. Dârü’l-hadîsi’l-Kâmiliyye, Kubbetü’s-Sâlih ve Sâbıkıyye ile Hüsâmiyye medreselerinde ders verdi. Talebeleri arasında İbn Hacer el-Askalânî, Veliyyüddin el-Irâkī, Sıbt İbnü’l-Acemî, Takıyyüddin el-Makrîzî, Takıyyüddin el-Fâsî, İbnü’d-Demâmînî, İbn Nâsırüddin ed-Dımaşkī, İbn Hiccî ve Cemâleddin İbn Zahîre gibi âlimler bulunmaktadır. Bir süre kadı nâibliği de yapan İbnü’l-Mülakkın, 780 (1378) yılında Kahire Şâfiî kadılığına atanmasını istediyse de rakiplerinin bu konuda bir emîre bahşiş vaad ettiğini ileri sürmeleri üzerine o zamana kadar kendisini destekleyen Sultan Berkuk’un gözünden düştü ve tutuklandı. Ancak bazı âlimlerin aracılığıyla hapisten çıktı. Bundan sonra zamanını tamamen telif ve öğretime ayırdı. 26 Rebîülevvel 804 (3 Kasım 1401) tarihinde Kahire’de vefat etti (İbn Hacer, V, 46). Sehâvî ve İbn Fehd ölüm gününü 16 Rebîülevvel olarak kaydederler (eḍ-Ḍavʾü’l-lâmiʿ, VI, 105; Laḥẓu’l-elḥâẓ, s. 202).

Kaynaklarda “fakih, imam, şeyh, muhaddis, hâfız, allâme” gibi unvanlarla anılan İbnü’l-Mülakkın genç yaşta tahsile başlaması, geçim sıkıntısı çekmemesi, iyi bir kütüphaneye sahip olması ve uzun süre resmî görev almaması sebebiyle telife erken dönemde başlamış, çeşitli konularda yaklaşık 300 kitap yazmıştır (İbn Hacer, V, 45; İbnü’l-Mülakkın’ın eserlerinin rivayetiyle ilgili olarak verdiği icâzetnâmede zikrettiği çalışmalarının bir listesi için bk. Muhammed Kemâleddin İzzeddin, s. 69-74). Fakat ömrünün sonlarına doğru kütüphanesinin yanması eserlerinden bir kısmının gün ışığına çıkmasını engellemiştir. Eyyûbîler’den sonra Memlükler’in de bölgede Eşʻarîliği desteklemeleri İbnü’l-Mülakkın’ın bu düşünce çizgisini benimsemesinde etkili olmuş, yine aynı dönemde yaygın olan tasavvuf hareketinden de önemli ölçüde etkilenmiştir. Sûfîlere dair

eserinde verdiği bilgilerden, o sırada yaygın olan bid‘at ve hurafeler konusunda tenkidî bakış açısına sahip olmadığı anlaşılmaktadır.

Eserleri. A) Hadis. 1. Şevâhidü’t-tavżîḥ fî şerḥi’l-Câmiʿi’ṣ-ṣaḥîḥ. İbn Hacer el-Askalânî’nin bildirdiğine göre müellifin, hocaları Kutbüddin el-Halebî ve Moğultay b. Kılıç’ın Buhârî şerhlerini esas alıp bazı ilâvelerde bulunduğu eser yirmi cilttir. Millet Kütüphanesi (Feyzullah Efendi, nr. 377-392) başta olmak üzere çeşitli kütüphanelerde eserin muhtelif ciltlerine ait yazmaları mevcuttur (Sezgin, I, 120). Ahmed Hâc Muhammed Osman, kitabın “Enbiyâ” ve “Menâkıb” bölümlerinden bazı kısımları Ḳaṣaṣu’l-enbiyâʾ ve menâḳıbü’l-ḳabâʾil mine’t-Tavżîḥ li-şerḥi’l-Câmiʿi’ṣ-ṣaḥîḥ adıyla neşretmiştir

(Mekke 1418/1998). 2. Muḫtaṣaru İstidrâki’l-Ḥâfıẓ eẕ-Ẕehebî ʿalâ Müstedreki Ebî ʿAbdillâh el-Ḥâkim. Zehebî’nin Hâkim en-Nîsâbûrî’ye ait el-Müstedrek’i özetlediği Telḫîṣü’l-Müstedrek’in bazı ilâveler de içeren bir muhtasarı olup en-Nüketü’l-liṭâf fî beyâni eḥâdîs̱i’ḍ-ḍiʿâf adıyla da anılır (nşr. Abdullah Hamed el-Lahîdân - Sa‘d b. Abdullah b. Abdülkādir, I-VII, Riyad 1411). 3. el-Bedrü’l-münîr fî taḫrîci eḥâdîs̱i’ş-Şerḥi’l-kebîr. Abdülkerîm b. Muhammed er-Râfiî’nin İmam Gazzâlî’ye ait el-Vecîz’e yazdığı Fetḥu’l-ʿazîz (eş-Şerḥu’l-kebîr) adlı şerhteki hadislerin tahrîcine dairdir. İbn Hacer, İbn Kutluboğa, Ebû Abdullah İbnü’l-Vezîr el-Yemenî, Emîr es-San‘ânî ve Şevkânî gibi âlimler hadis tahrîciyle ilgili eserlerinde buna atıfta bulunmuşlardır. Fetḥu’l-ʿazîz üzerine yapılan çeşitli tahrîcler arasında önemli bir yeri olan eseri İbn Hacer ihtisar edip bazı ilâvelerde bulunmak suretiyle Telḫîṣu’l-ḥabîr fî taḫrîci eḥâdîs̱i’r-Râfiʿiyyi’l-kebîr’i kaleme almıştır. Müellifin de kendi eserine yaptığı ihtisar Muḫtaṣarü’l-Bedri’l-münîr (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût, Beyrut 1407/1987) ve Ḫulâṣatü’l-Bedri’l-münîr (nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî, I-II, Riyad 1410/1989) adlarıyla neşredilmiştir. Medine’de el-Câmiatü’l-İslâmiyye’de bazı araştırmacılar tarafından çeşitli bölümleri yüksek lisans tezi olarak neşre hazırlanan el-Bedrü’l-münîr’in üç cildi yayımlanmıştır (nşr. Cemâl Muhammed es-Seyyid, Riyad 1414). 4. el-İʿlâm bi-fevâʾidi ʿUmdeti’l-aḥkâm. Cemmâîlî’ye ait eserin şerhidir (nşr. Ahmed b. Muhammed el-Müşeykıh, I-V, Riyad 1417/1997). 5. Tuḥfetü’l-muḥtâc ilâ edilleti(eḥâdîs̱i)’l-Minhâc. Nevevî’nin Minhâcü’ṭ-ṭâlibîn’indeki fıkhî hükümlere mesned teşkil eden hadislerle ilgilidir (nşr. Abdullah Saâf el-

Lihyânî, I-II, Mekke 1406). 6. Îżâḥu'l-irtiyâb fî maʿrifeti mâ yeştebihü ve yeteṣaḥḥafü mine'l-esmâ' ve'l-ensâb ve'l-elfâẓ ve'l-künâ ve'l-elḳābi'l-vâḳıʿa fî Tuḥfeti'l-muḥtâc ilâ edilleti'l-Minhâc. Yaklaşık on varaklık bir çalışmadır (Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, Hadis, nr. 1746; Chester Beatty Library, nr. 3382; bundan çekilmiş bir nüshası Küveyt Ma'hedü'l-mahtûtât, nr. 933/2'de kayıtlıdır). 7. el-Bülġa fî eḥâdîs̱i'l-aḥkâm mimma'ttefeḳa ʿaleyhi'ş-şeyḫayn. Tuḥfetü'l-muḥtâc'dan Buhârî ve Müslim'in ittifak ettiği hadislerin seçilmesiyle meydana getirilmiş olup 475 (mükerrerlerle 508) hadis ihtiva etmektedir (nşr. Muhyiddin Necîb, Dımaşk 1411). 8. Teẕkiretü'l-muḥtâc ilâ eḥâdîs̱i'l-Minhâc. Beyzâvî'nin Minhâcü'l-vüṣûl adlı eserindeki hadislerin tahrîcine dairdir (nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî, Beyrut 1415/1994). 9. el-Muḳniʿ fî ʿulûmi'l-ḥadîs̱. İbnü's-Salâh'ın ʿUlûmü'l-ḥadîs̱ adlı eserinin ihtisarı, yeniden düzenlenip ilâveler yapılması suretiyle kaleme alınmıştır. Mekke Ümmülkurâ Üniversitesi'nde Câvid A'zam Abdülazîm'in yüksek lisans tezi olarak neşre hazırladığı eser (1403/1983) Abdullah Yûsuf el-Cedî tarafından da yayımlanmıştır (I-II, Riyad 1413/1992). 10. et-Teẕkire fî ʿulûmi'l-ḥadîs̱. Bir önceki eserin muhtasarıdır (nşr. Ali Hasan Ali Abdülhamîd, Amman 1408). Şemseddin es-Sehâvî, bu kitaba et-Tavżîḥu'l-ebher ʿalâ Teẕkireti İbni'l-Mülaḳḳın fî ʿilmi'l-es̱er adıyla bir şerh yazmıştır (nşr. Hüseyin İsmâil el-Cemel, Bilbîs 1409). 11. Teẕkiretü'l-aḫyâr bimâ fi'l-Vasîṭ mine'l-aḫbâr. Gazzâlî'nin el-Vasîṭ adlı eserindeki hadislerin tahrîcine dairdir (TSMK, III. Ahmed, nr. 473). 12. Ġāyetü'l-me'mûli'r-râğıb fî maʿrifeti eḥâdîs̱i İbni'l-Ḥâcib. Cemâleddin İbnü'l-Hâcib'in el-Muḫtaṣar adlı fıkıh usulüne dair eserindeki hadislerin tahrîciyle ilgilidir (Süleymaniye Ktp., Damad İbrâhim Paşa, nr. 396). 13. İncâzü'l-vaʿdi'l-vefî fî şerḥi Câmiʿi't-Tirmiẕî. Eserin ilk bölümlerini ihtiva eden 153 varaklık müellif hattı nüshası Chester Beatty Library'de kayıtlıdır (nr. 5187). Klasik kaynaklarda adı geçmeyen bu eser aynı kaynaklarda anılan, Tirmizî'nin Kütüb-i Sitte'den Buhârî, Müslim ve Ebû Dâvûd'un eserlerine yaptığı zevâidinin şerhi olmalıdır. 14. Mâ temessü ileyhi'l-ḥâce ʿalâ Süneni İbn Mâce. İbn Mâce'nin es-Sünen'inin Kütüb-i Sitte'ye dahil diğer beş esere olan zevâidinin şerhidir (Edirne Selimiye Ktp., nr. 487). 15. Şerḥu Zevâ'idi Müslim ʿale'l-Buḫârî (Bağdat, Mektebetü'l-evkāfi'l-âmme, nr. 3012, 3015).

B) Fıkıh. 1. ʿUmdetü'l-muḥtâc ilâ Kitâbi'l-Minhâc. Nevevî'nin Minhâcü'ṭ-ṭâlibîn adlı eserinin şerhidir. Klasik kaynaklarda altı veya sekiz cilt olduğu

kaydedilen eserin muhtelif ciltleri günümüze ulaşmıştır (Chester Beatty Library, nr. 3361, 3366, 3382, 3946, 4687; bundan çekilmiş bir nüsha için bk. Küveyt Ma‘hedü’l-mahtûtât, nr. 1841). 2. ʿUcâletü’l-muḥtâc ilâ tevcîhi’l-Minhâc. Aynı eserin daha küçük bir şerhidir (Chester Beatty Library, nr. 3360, 3423, 3481; Süleymaniye Ktp., İzmir, nr. 211, Turhan Vâlide Sultan, nr. 144; Bağdat, Mektebetü’l-evkāfi’l-âmme, nr. 3870). 3. el-İşârât ilâ mâ vaḳaʿa fi’l-Minhâc mine’l-esmâʾ ve’l-emâkin ve’l-luġāt (Chester Beatty Library, nr. 4547;

İskenderiye, Mektebetü’l-belediyye, nr. 2294 B; bundan çekilmiş bir nüsha için bk. Kahire Ma‘hedü ihyâi’l-mahtûtâti’l-Arabiyye, Tarih, nr. 38). 4. et-Teẕkire fi’l-fıḳhi’ş-Şâfiʿî (nşr. Yâsîn b. Nâsır el-Hatîb, Cidde 1990). 5. el-Eşbâh ve’n-neẓâʾir fi’l-fıḳh (TSMK, III. Ahmed, nr. 752; bundan çekilmiş bir nüsha için bk. Mekke Ümmülkurâ Ünviversitesi Merkezü’l-bahsi’l-ilmî Ktp., nr. 89; Dârü’l-kütübi’z-Zâhiriyye, nr. 59/9). 6. Ḫulâṣatü’l-fetâvî fî teshîli esrâri’l-Ḥâvî. Abdülgaffâr b. Abdülkerîm el-Kazvînî’nin el-Ḥâvi’ṣ-ṣaġīr adlı eserinin şerhi olup (Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 625; krş. el-Bedrü’l-münîr, neşredenin girişi, I, 103) Bağdat Mektebetü’l-evkāfi’l-âmme’de (nr. 3875), müellifin aynı esere yaptığı daha küçük bir şerh olan Taḥrîrü’l-fetâvi’l-vâḳıʿa fi’l-Ḥâvî’nin ise Süleymaniye Kütüphanesi’nde (Fâtih, nr. 2284) birer nüshası mevcuttur. 7. Ġunyetü’l-faḳīh fî şerḥi’t-Tenbîh. Ebû İshak eş-Şîrâzî’nin fıkha dair eserine yazdığı şerhtir (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 1341, I. cilt). Müellifin et-Tenbîh üzerine yaptığı birkaç çalışması daha vardır (Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 491; Muhammed Kemâleddin İzzeddin, s. 70). 8. el-Kelâm ʿalâ Süneni’l-cumʿa ḳablehâ ve baʿdehâ (Hind 1314).

C) Biyografi. 1. el-ʿİḳdü’l-müẕheb fî ṭabaḳāti ḥameleti’l-meẕheb. Başlangıçtan müellifinin zamanına kadar 1200 kadar Şâfiî âliminin biyografisini ihtiva eden eserde âlimler üç tabakaya ayrılmış olup birinci tabakada ashâbü’l-vücûh ve onlara yakın âlimlere, ikinci tabakada bu dereceden daha aşağı olanlara, üçüncü tabakada ise müellifin çağdaşlarına yer verilmiştir. Bu üç tabaka ayrıca birçok alt bölüme ayrılmış ve her bölüm kendi içinde alfabetik olarak düzenlenmiştir. Eser Eymen Nasr el-Ezherî ve Seyyid Mühennâ tarafından neşredilmiştir (Beyrut 1417/1997). 2. Ṭabaḳātü’l-evliyâʾ. Nûreddin Şerîbe, müellif tarafından, ayrıca klasik kaynaklarda Ṭabaḳātü’ṣ-ṣûfiyye şeklinde kaydedilen eseri, bazı yazma nüshalardan hareketle yukarıdaki adla yayımlamıştır (Kahire 1393/1973).

Otuz yedisi müellifin çağdaşlarına ait olmak üzere 230 biyografiyi ihtiva eden eser, dönemin tasavvuf hayatı ve anlayışı yanında İbnü'l-Mülakkın'ın tasavvufa bakışını da aksettirmesi bakımından önem taşımaktadır. 3. Nüzhetü'n-nüẓẓâr fî ḳuḍâti'l-emṣâr (Aḫbâru ḳuḍâti Mıṣr) (nşr. Medîha Muhammed eş-Şerkāvî, Kahire 1996). Muhammed Kemâleddin İzzeddin, İbnü'l-Mülakkın'ın tarihçiliğiyle ilgili eserinde (bk. bibl.) müellifin bu üç kitabını incelemiştir. 4. İkmâlü Tehẕîbi'l-Kemâl. Mizzî'nin eserini Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'i, İbn Huzeyme ve İbn Hibbân'ın eṣ-Ṣaḥîḥ'leri, Dârekutnî ve Beyhakī'nin es-Sünen'leriyle Hâkim'in el-Müstedrek'indeki râvileri ilâve etmek suretiyle tamamladığı bir çalışmadır (Süleymaniye Ktp., Kılıç Ali Paşa, nr. 190; Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 1378-1379). 5. Dürerü'l-cevâhir fî menâḳıbi'ş-Şeyḫ ʿAbdilḳādir (Süleymaniye Ktp., Hasan Hayri - Abdullah Efendi, nr. 171; Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, nr. 4407/2, vr. 39-43; Bağdat, Mektebetü'l-evkāfi'l-âmme, nr. 10058, Ṭabaḳātü'l-evliyâʾın sonunda).

D) Diğer Eserleri. 1. Tefsîru ġarîbi'l-Ḳurʾân. Müellif, hocası Ebû Hayyân el-Endelüsî'nin Tuḥfetü'l-erîb'inden de önemli ölçüde faydalanmak suretiyle hazırladığı bu eserini onun gibi alfabetik değil mushaf tertibine göre düzenlemiştir (nşr. Semîr Tâhâ el-Meczûb, Beyrut 1408/1987). 2. Ġāyetü's-sûl fî ḫaṣâʾiṣi'r-Resûl (Ḫaṣâʾiṣu efḍâli'l-maḫlûḳīn) (nşr. Abdullah Bahrüddin Abdullah, Beyrut 1414/1993). 3. Ḥadâʾiḳu'l-ḥaḳāʾiḳ (Ḥadâʾiḳu'l-evliyâʾ) (San'a el-Câmiu'l-kebîr Ktp., nr. 90; Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, nr. 208; İbnü'l-Mülakkın'ın eserlerinin bir listesi ve bazılarının yazma nüshaları için bk. Muhammed Kemâleddin İzzeddin, s. 69-74; Ṭabaḳātü'l-evliyâʾ, neşredenin girişi, s. 47-68; Ġāyetü's-sûl, neşredenin girişi, s. 25-32; el-Bedrü'l-münîr, neşredenin girişi, I, 89-112; el-Bülġa, neşredenin girişi, s. 10-12; Nüzhetü'n-nüẓẓâr, neşredenin girişi, s. 64-80).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Mülakkın, Ṭabaḳātü'l-evliyâʾ (nşr. Nûreddin Şerîbe), Kahire 1393/1973, neşredenin girişi, s. 27-73; a.mlf., el-Bülġa fî eḥâdîs̱i'l-aḥkâm (nşr. Muhyiddin Necîb), Dımaşk 1411, neşredenin girişi, s. 10-12; a.mlf.,

Tefsîru ġarîbi'l-Ḳur'ân (nşr. Semîr Tâhâ el-Meczûb), Beyrut 1408/1987, neşredenin girişi, s. 28-39; a.mlf., Ġāyetü's-sûl fî ḫaṣâ'iṣi'r-Resûl (nşr. Abdullah Bahrüddin Abdullah), Beyrut 1414/1993, neşredenin girişi, s. 17-63; a.mlf., el-Bedrü'l-münîr (nşr. Cemâl M. es-Seyyid), Riyad 1414, neşredenin girişi, I, 41-191; a.mlf., Nüzhetü'n-nüẓẓâr fî ḳuḍâti'l-emṣâr (nşr. Medîha Muhammed eş-Şerkāvî), Kahire 1996, neşredenin girişi, s. 49-81; Makrîzî, el-Ḫıṭaṭ, II, 393-394; İbn Kādî Şühbe, Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyye, IV, 43-47; İbn Hacer, İnbâ'ü'l-ġumr, V, 41-46; İbn Fehd, Laḥẓu'l-elḥâẓ (Ẕeylü Teẕkireti'l-ḥuffâẓ li'ẕ-Ẕehebî içinde, nşr. M. Zâhid el-Kevserî), Dımaşk 1347, s. 197-202; İbn Tağrîberdî, ed-Delîlü'ş-Şâfî ʿale'l-Menheli'ṣ-ṣâfî (nşr. Fehîm M. Şeltût), Kahire 1399/1979, I, 502; Sehâvî, eḍ-Ḍav'ü'l-lâmiʿ, VI, 100-105; Süyûtî, Ḥüsnü'l-muḥâḍara, I, 438; a.mlf., Ṭabaḳātü'l-ḥuffâẓ (Ömer), s. 537-538; a.mlf., Ẕeylü Ṭabaḳāti'l-ḥuffâẓ (Ẕeylü Teẕkireti'l-ḥuffâẓ li'ẕ-Ẕehebî içinde, nşr. M. Zâhid el-Kevserî), Dımaşk 1347, s. 369; Ebû Bekir b. Hidâyetullah el-Hüseynî, Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyye (nşr. Âdil Nüveyhiz), Beyrut 1402/1982, s. 235-236; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 491, 625; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, VII, 44-45; Şevkânî, el-Bedrü'ṭ-ṭâliʿ, I, 508-511; Ali Paşa Mübârek, el-Ḫıṭaṭü't-Tevfîḳıyye, Kahire 1305/1886, IV, 218-221; Serkîs, Muʿcem, I, 252; Brockelmann, GAL, II, 113-114; Suppl., II, 109-110; Lutfî Abdülbedî, Fihrisü'l-maḫṭûṭâti'l-muṣavvere, Kahire 1956, II/1, s. 17-18; II, 29, 39; Fuâd Seyyid, Fihrisü'l-maḫṭûṭât: neşre bi'l-maḫṭûṭâti'lletî iḳteneha'd-dâr min sene 1936-1955, Kahire 1380/1961, I, 181; II, 82; III, 39; A. J. Arberry, The Chester Beatty Library, A Handlist of the Arabic Manuscripts, Dublin 1966, I, 105; II; 39, 47, 48, 50, 58; III, 98; IV, 53, 68; VI, 15; VII, 60; Sezgin, GAS, I, 120, 221; Muhammed Kemâleddin İzzeddin, İbnü'l-Mülaḳḳın mü'erriḫan, Beyrut 1407/1987; Ebü'l-Hasan Diyânet, "İbn Mülaḳḳın", DMBİ, IV, 690-691.

Ahmet Özel

İBNÜ'l-MÜNÂDÎ

(ابن المنادي)

Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Ca'fer b. Muhammed b. Ubeydillâh el-Münâdî el-Bağdâdî (ö. 336/947)

Kıraat ve hadis âlimi.

18 Rebîülevvel 256'da (23 Şubat 870) Bağdat'ta dünyaya geldi. 257'de doğduğu da rivayet edilmiştir. Dedesine nisbetle İbnü'l-Münâdî diye meşhur oldu. İdrîs b. Abdülkerîm, Süleyman b. Yahyâ ed-Dabbî ve Fazl b. Mahled'den kıraat öğrendi. Zehebî, onun kıraatte dedesi Ebû Ca'fer Muhammed'den okuduğu âlî isnadı bulunduğunu, bu isnadın İshak b. Yûsuf el-Ezrak vasıtasıyla kurrâ-i seb'adan Âsım'ın râvisi Ebû Bekir b. Ayyâş'a bağlandığını kaydetmiştir (Maʿrifetü'l-ḳurrâʾ, II, 564). Dedesinden ve Muhammed b. Abdülmelik ed-Dakīkī, Ebû Bekir Muhammed b. İshak es-Sâgānî, Ebû Dâvûd es-Sicistânî gibi âlimlerden hadis dinledi. Kendisinden Ahmed b. Nasr eş-Şezâî, Abdülvâhid b. Ebû Hâşim, Ebü'l-Hasan b. Bilâl ve Ahmed b. Abdullah b. Hüseyin el-Cübbî ve diğerleri kıraat tahsil ederken Ebû Ömer İbn Hayyûye ve Muhammed b. Fâris el-Gūrî gibi şahsiyetler hadis rivayet ettiler. Hanbelî mezhebine mensup olan ve 273 (887) yılında hacca giden İbnü'l-Münâdî 19 Muharrem 336'da (10 Ağustos 947) Bağdat'ta vefat etti ve Hayzürân Mezarlığı'na defnedildi. İbnü'n-Nedîm ölüm yılını 334 (945) olarak verirken Süyûtî 320 (932) tarihini kaydetmiş, Dâvûdî de hocası Süyûtî'ye uymuştur.

İbnü'l-Münâdî için İbnü'n-Nedîm "kıraat üstadı" derken Ebû Amr ed-Dânî onun seçkin bir mukrî olduğunu, bu hususta eskilerden intikal edenleri iyi bildiğini, Arap dili konusunda da zirvede bulunduğunu söylemiş, hakkında sika ve me'mûn terimlerini kullanmıştır (Zehebî, Maʿrifetü'l-ḳurrâʾ, II, 563). Hatîb el-Bağdâdî de İbnü'l-Münâdî'yi sika, emîn ve sadûk diye tanıtmış ve rivayet ettiği hususlarda hüccet sayıldığını belirtmiştir (Târîḫu Baġdâd, IV, 69). İbnü'l-Cevzî, eserlerinden kendi hattıyla yazılmış bir parçanın eline geçtiğini kaydettikten sonra onda hiçbir kitapta

bulunamayacak bilgiler mevcut olduğunu söylemiştir. İbnü'l-Cevzî'nin naklettiğine göre İbnü'l-Münâdî'yi öven âlimlerden biri de Ebû Yûsuf el-Kazvînî olup bu zat onun sözlerinde faydasız hiçbir şeyin bulunmadığını ve rivayetle dirayeti birleştirebildiğini belirtmiş, Zehebî de, "Kurrânın ileri gelenlerindendi" demiştir (Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, III, 850). İbnü'l-Münâdî'nin ahlâkı hakkında Hatîb el-Bağdâdî'nin Ebü'l-Fazl Ubeydullah b. Ahmed b. Ali es-Sayrafî'den naklettiği bir rivayet daha sonraki bazı kaynaklarda yer almıştır. Buna göre Ebü'l-Fazl es-Sayrafî onun sert mizaçlı ve kötü huylu bir insan olduğunu söylemiş, bu sebeple kendisinden yapılan rivayetlerin yaygınlık kazanmadığını ileri sürmüştür.

Eserleri. İbnü'n-Nedîm, İbnü'l-Münâdî'nin çoğu Kur'an ilimlerine dair olmak üzere çeşitli alanlarda 120'den fazla eseri bulunduğunu söylemiş, Ebû Yûsuf el-Kazvînî ise Kur'an ilimleri konusunda 440'tan fazla çalışması olduğunu, bunlardan yirmi birini kendisinin bildiğini belirtmiştir (İbnü'l-Cevzî, XIV, 66). Hatîb el-Bağdâdî ve İbn Ebû Ya'lâ'nın kaydettiklerine göre onun eserlerinin çoğundan haberdar olunmamıştır. İbnü'l-Münâdî'nin günümüze ulaştığı bilinen tek kitabı Müteşâbihü'l-Ḳurʾâni'l-ʿaẓîm olup bir nüshası İskenderiye'de el-Mektebetü'l-belediyye'de (nr. 1993 d.) bulunmaktadır (Sezgin, I, 44). Eser Abdullah b. Muhammed el-Guneymân'ın tahkikiyle yayımlanmıştır (Medine 1408; Demenhûr 1414/1993). Kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: İḫtilâfü'l-ʿaded, Kitâbü Duʿâʾi envâʿi'l-istiʿâẕât min sâʾiri'l-âfât ve'l-ʿâhât, Efvâcü'l-ḳurrâʾ, Nâsiḫu'l-Ḳurʾân ve mensûḫuh, Kitâbü'l-Melâḥim, et-Târîḫ, Kitâbü'l-Menâsik, Müsnedü'l-ʿaşere, Kitâbü Kellâ, Feżâʾilü'l-Ḳurʾân, Kitâbü'l-Müderrisîn, Cüzʾ fîhi'l-Ḫadır.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Münâdî, Müteşâbihü'l-Ḳurʾân (nşr. Abdullah b. Muhammed el-Guneymân), Demenhûr 1414/1993, neşredenin girişi, s. 5-16; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Şüveymî), s. 184-185; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, IV, 69-70; İbn Ebû Ya'lâ, Ṭabaḳātü'l-Ḥanâbile, II, 3-6; Sem'ânî, el-Ensâb, V, 385-386; İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam, XIV, 65-66; Zehebî, Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, III,

849-850; a.mlf., Maʿrifetü'l-ḳurrâʾ (Altıkulaç), II, 563-564; a.mlf., Târîḫu'l-İslâm: sene 331-350, s. 134-135; a.mlf., Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XV, 361-362; İbn Kesîr, el-Bidâye, XI, 219; İbnü'l-Cezerî, Ġāyetü'n-Nihâye, I, 44; II, 194; Burhâneddin İbn Müflih, el-Maḳṣadü'l-erşed (nşr. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymîn), Riyad 1410/1990, I, 85-86; Süyûtî, Buġyetü'l-vuʿât, I, 300-301; Dâvûdî, Ṭabaḳātü'l-müfessirîn, I, 33-34; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1921; Sezgin, GAS, I, 44; Muhammed Hâdî Müezzin-i Câmî, "İbn Münâdî", DMBİ, IV, 693-694.

Tayyar Altıkulaç

İBNÜ’l-MÜNÂSIF

(ابن المناصف)

Ebû Abdillâh Muhammed b. Îsâ b. Muhammed b. Asbağ b. el-Münâsıf el-Ezdî el-Kurtubî (ö. 620/1223)

Âlim, edip, şair ve kadı.

Receb 563’te (Nisan 1168) Mehdiye’de doğdu. Murâbıtlar’ın Endülüs’teki hâkimiyetlerinin zayıflaması üzerine ülkede iç karışıklıklar yaygınlaşınca babası Kurtuba’dan (Cordoba) ayrılarak İfrîkıye’ye gitti ve Kayrevan’a yerleşti (539/1144), ardından Tilimsân’a geçerek burada ikamet etmeye başladı. İbnü’l-Münâsıf başta dedesi ve babası olmak üzere İbn Dihye el-Kelbî, İbnü’l-Murâdî diye bilinen Tunus Kadısı Ebü’l-Haccâc Yûsuf b. İsmâil el-Mahzûmî, İbn Ebû Derka, Ebû İshak el-Kâfî, Ebû Bekir Atîk b. Ali el-Fasîh ve Abdullah Muhammed b. Abdurrahman et-Tücîbî gibi âlimlerden dinî ve edebî ilimleri tahsil etti. Bir süre Belensiye’de (Valencia) kadılık yaptı. Burada bulunduğu sırada İbnü’l-Ebbâr ile görüştü (608/1211). Daha sonra Mürsiye (Murcia) kadılığına tayin edildi; ardından başarıyla yürüttüğü bu görevinden ayrılarak Kurtuba’ya yerleşti. İbn Saîd el-Mağribî onun hacca gittiğini, bir süre de Mısır’da kaldığını bildirmekteyse de tarih vermemektedir (el-Muġrib, I, 105). Kendisi, 614’te (1217) kaleme aldığı ed-Dürretü’s-seniyye adlı eserinde ölmeden önce Hz. Peygamber’in kabrini ziyaret etmeyi arzuladığından bahsettiğine göre hacca bu tarihten sonra gitmiş olmalıdır. İbnü’l-Münâsıf, hayatının son döneminde Muvahhidler’in başşehri olan Merakeş’te ikamet etti. Burada Abdülmü’min el-Kûmî’nin yaptırdığı Kütübiyye (Kütübiyyîn) Camii’nde imamlık ve hatiplik görevinde bulundu, çok sayıda öğrenci yetiştirdi. 18 Rebîülâhir 620’de (21 Mayıs 1223) Merakeş’te vefat etti. İbnü’l-Münâsıf’ın kadılık görevi sırasında âdil davrandığı, dönemindeki fikrî kargaşayı eleştirdiği, ictihad taraftarı olduğu, Mâlikî olmasına rağmen Şâfiî mezhebine meylettiği belirtilmektedir.

Eserleri. 1. Tenbîhü’l-ḥükkâm ʿalâ meʾâḫiẕi’l-aḥkâm. Fıkıh kitaplarından

ve meşhur âlimlerin sözlerinden derlenerek meydana getirilmiştir. Beş bölümden oluşan eserin birinci bölümünde kadıların ilmî ve ahlâkî nitelikleri üzerinde durulmuş, ikinci bölümde şahitliğin kabulüne, üçüncü bölümde hükmün izahına, dördüncü bölümde hükümlerin icra edilmesine, beşinci bölümde şer‘î hükümlerin ikamesinin sağlanmasına dair konular ele alınmıştır. Ayrıca İmam Mâlik ile İmam Şâfiî ve Ebû Hanîfe'nin görüşleri arasındaki bazı benzerlikler de tesbit edilmiştir. İbnü'l-Münâsıf eseri hazırlarken Mâlikî fıkhının ana kitaplarına başvurmuş, özellikle İmam Mâlik ile onun talebesi Ebû Abdullah Abdurrahman İbnü'l-Kāsım, İbn Sahnûn, İbn Habîb es-Sülemî, Eşheb el-Kaysî, Asbağ b. Ferec gibi âlimlerin eserlerinden faydalanmıştır. İbn Gāzî el-Fâsî, Meyyâre el-Fâsî ve Burhâneddin İbrâhim b. Ferhûn Tenbîhü'l-ḥükkâm'ı kaynak olarak kullanmışlardır. Eserin mağrib hattıyla yazılmış iki nüshasından biri Tunus Sâdıkıyye Kütüphanesi'nde (nr. 8241), diğeri Tunus Dârü'l-kütübi'l-vataniyye'dedir (nr. 8892). Tunuslu müellif Abdülhafîz Mansûr bu iki nüshayı karşılaştırarak neşretmiş (Tunus 1988), eser ayrıca Nefl b. Mutlak el-Hârisî tarafından Medine el-Câmiatü'l-İslâmiyye'de doktora tezi olarak hazırlanıp iki cilt halinde yayımlanmıştır (Medine 1410/1989). 2. Kitâbü'l-Müẕhebe (Müẕehhebe) fî naẓmi'ṣ-ṣıfât mine'l-ḥulâ ve'ş-şiyât. 590'da (1194) yazılmış 432 beyitlik bir manzume olup eserde insan organları ve özellikleri anlatılmaktadır. Joachim M. Peñuela bu manzume üzerinde "Die Goldene" des Ibn al-Munāṣıf adıyla bir doktora çalışması yapmış ve çalışmasını Almanca notlarla birlikte neşretmiştir (Berlin 1941; Frankfurt 1996). 3. ed-Dürretü's-seniyye fî muḳteda'l-meʿâlimi's-Sünniyye. İbnü'l-Münâsıf 7002 beyitten oluşan bu eserinde iman, İslâm, kâfir, münâfık, zındık,

mülhid, fâsık, zâlim, fâcir gibi terimleri anlatmış; Sünnî bakış açısıyla Mürcie, Mu‘tezile, Râfiziyye gibi görüşler hakkında bilgi vermiştir. 4. Faṣlü's-selem. Müellif bu eserini, Kadı Abdülvehhâb b. Ali b. Nâsır el-Bağdâdî'nin Mâlikî fıkhına dair Kitâbü't-Telḳīn adlı kitabını açıklayıp tamamlamak amacıyla yazmıştır. 5. Ebvâbü'n-naẓmi'l-cümeli'l-muʿaḳḳıbe li-Kitâbi'l-Müẕhebe (Kitâbü'l-Muʿaḳḳıbe fi'ṣ-ṣıfât li-Kitâbi'l-Müẕhebe). Kitâbü'l-Müẕhebe'ye ek olarak kaleme alınan 568 beyitlik manzumede deve, sığır, koyun, geyik gibi hayvanların özellikleri anlatılmaktadır. 6. Kitâbü'l-İncâd fî ebvâbi'l-cihâd. İbnü'l-Münâsıf, Emîr Abdülmü'min el-Kûmî'nin teklifi üzerine kaleme aldığı eserde cihadın âdâb ve ahkâmını

açıklamaktadır. 7. Ḳaṣîde. Eserde, her mısraın sonunda yer alan “acûz” kelimesi her defasında farklı anlamda kullanılmıştır. 8. Maḳāle fi’l-îmâni’l-lâzime (Tenbîhü’l-ḥükkâm, neşredenin girişi, s. 11-14; Peñuela, s. 10-13; Brockelmann, GAL Suppl., I, 910).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’l-Münâsıf, Tenbîhü’l-ḥükkâm ʿalâ meʾâḫiẕi’l-aḥkâm (nşr. Abdülhafîz Mansûr), Tunus 1988, neşredenin girişi, s. 7-16; İbnü’l-Ebbâr, et-Tekmile, Madrid 1886, s. 325-326; İbn Saîd el-Mağribî, el-Muġrib, I, 105-106; İbn Abdülmelik, eẕ-Ẕeyl ve’t-tekmile li-kitâbeyi’l-Mevṣûl ve’ṣ-Ṣıla (nşr. Muhammed b. Şerîfe), Rabat 1984, I, 344-351; Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî, Neylü’l-ibtihâc, Trablus 1408/1989, s. 379; el-Ḥulelü’s-sündüsiyye, I, 681; Mahlûf, Şeceretü’n-nûr, I, 177-178; Brockelmann, GAL Suppl., I, 910; Joachim M. Peñuela, “Die Goldene” des Ibn al-Munāṣıf, Berlin 1941 → Frankfurt 1996, s. 10-13; Ziriklî, el-Aʿlâm, VII, 214; M. Abdullah İnân, ʿAṣrü’l-Murâbıṭîn ve’l-Muvaḥḥidîn fi’l-Maġrib ve’l-Endelüs, Kahire 1383/1964, II, 691; Abbas b. İbrâhim, el-İʿlâm, IV, 181-184; M. J. Viguera Molins, “La censura de costumbres en el Tanbīh al-Ḥukkām de Ibn al-Munāṣıf (1168-1223)”, Actas de las II Jornadas de cultura Arabe e Islamica, Madrid 1985, s. 591-611.

İsmail Ceran

İBNÜ’l-MÜNECCÂ

(ابن المنجّا)

Ebü’l-Berekât Zeynüddîn el-Müneccâ b. Osmân b. Es‘ad b. el-Müneccâ ed-Dımaşkī (ö. 695/1296)

Hanbelî fakihi.

10 Zilkade 631 (7 Ağustos 1234) tarihinde Dımaşk’ta doğdu. Büyük dedesine nisbetle İbnü’l-Müneccâ diye tanındı. Çoğunluğu Halep yakınlarındaki Maarretünnu‘mân mevkiine yerleşen Tenûh kabilesinden olduğu için Maarrî ve Tenûhî nisbeleriyle de anılır. Dedesi Es‘ad ile amcası Şemseddin Ömer Harran’da kadılık yapmıştır. Babası İzzeddin Osman da hadis ve fıkıh öğrenimi görmüş, pek çok vakfın kurulmasına öncülük etmiştir. Ebü’l-Hasan İbnü’l-Mukayyir, Ca‘fer el-Hemedânî ve Ebü’l-Ganâim Emînüddin Sâlim b. Hasan b. Hibetullah’ın ders halkasına katılan İbnü’l-Müneccâ, Alemüddin es-Sehâvî ve İbn Mesleme gibi âlimlerden hadis dinledi. Kemâleddin et-Tiflîsî’den fıkıh usulü, İbn Mâlik et-Tâî’den nahiv dersleri aldı. Fıkıh, usûl-i fıkıh, kelâm, tefsir, nahiv sahalarında yetişti ve Dımaşk’ta Hanbelî mezhebinin otoritesi haline geldi. Telif, öğretim ve fetva faaliyetleriyle meşgul oldu. Otuz yıl boyunca Emeviyye Camii’nde, ayrıca Hanbeliyye ve Sadriyye medreselerinde ders verdi. Takıyyüddin İbn Teymiyye, İbnü’l-Attâr, Yûsuf b. Abdurrahman el-Mizzî, Birzâlî, Takıyyüddin Abdullah b. Muhammed b. Ebû Bekir ez-Zerîrânî gibi âlimler onun talebeleri arasında yer alır. İbnü’l-Müneccâ 4 Şâban 695’te (7 Haziran 1296) Dımaşk’ta vefat etti ve Kāsiyûn’daki aile kabristanına defnedildi.

Eserleri. 1. el-Mümtiʿ şerḥu’l-Muḳniʿ. Muvaffakuddin İbn Kudâme el-Makdisî’nin Hanbelî fıkhına dair eserinin şerhidir. Dört ciltten ibaret olan kitabın II. cildi Chester Beatty Library’de (nr. 4662 ve 5128), diğer ciltleri ise Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi’nde (III. Ahmed, nr. 1134, 1192) kayıtlıdır. Bir nüshası da Dârü’l-kütübi’z-Zâhiriyye’de bulunmaktadır (Burhâneddin İbn Müflih, III, 42). 2. Şerḥu’l-Maḥṣûl. Fahreddin er-Râzî’nin usûl-i fıkıhla ilgili eserinin şerhi olup tamamlanmamıştır. 3.

Tefsîrü’l-Ḳurʾâni’l-Kerîm.

BİBLİYOGRAFYA

Zehebî, Düvelü’l-İslâm, Beyrut 1405/1985, s. 391; Kütübî, Fevâtü’l-Vefeyât, II, 263; IV, 82; Ebü’l-Mehâsin el-Hüseynî, Ẕeylü Teẕkireti’l-ḥuffâẓ (nşr. M. Zâhid el-Kevserî), Dımaşk 1347, s. 92; İbn Kesîr, el-Bidâye, XIII, 345; İbn Habîb el-Halebî, Teẕkiretü’n-nebîh fî eyyâmi’l-Manṣûr ve benîh (nşr. M. Muhammed Emîn), Kahire 1976, I, 190-191; İbn Receb, eẕ-Ẕeyl ʿalâ Ṭabaḳāti’l-Ḥanâbile, Kahire 1372/1952-53, II, 332-333; Makrîzî, es-Sülûk, I/3, s. 817; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü’z-zâhire, VIII, 77-78; Burhâneddin İbn Müflih, el-Maḳṣadü’l-erşed (nşr. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymîn), Riyad 1410/1990, III, 41-42; Nuaymî, ed-Dâris fî târîḫi’l-medâris (nşr. Ca‘fer el-Hasenî), Kahire 1988, II, 73, 120-121; Ebü’l-Yümn el-Uleymî, el-Menhecü’l-aḥmed (nşr. Abdülkādir el-Arnaût v.dğr.), Beyrut 1997, IV, 81, 241, 245, 347-348; Dâvûdî, Ṭabaḳātü’l-müfessirîn, II, 334-336; İbnü’l-İmâd, Şeẕerât, V, 433; Brockelmann, GAL Suppl., I, 688; A. J. Arberry, The Chester Beatty Library, A Handlist of the Arabic Manuscripts, Dublin 1955, VI, 50; VII, 44; Karatay, Arapça Yazmalar, II, 739-742; Abdullah b. Ali es-Sübey‘î, ed-Dürrü’l-münaḍḍad fî esmâʾi kütübi meẕhebi’l-İmâm Aḥmed (nşr. Câsim b. Süleyman Füheyd ed-Devserî), Beyrut 1410/1990, s. 39.

Cengiz Kallek

İBNÜ’l-MÜNECCİM

(ابن المنجّم)

Ebû Ahmed Yahyâ b. Alî b. Yahyâ b. Ebî Mansûr (ö. 300/912)

Edebiyat tarihçisi, kelâm âlimi ve mûsiki nazariyatçısı.

241’de (855) Bağdat’ta doğdu. Astronomi, matematik ve mûsiki başta olmak üzere çeşitli alanlarda birçok ilim adamı ve sanatkâr yetiştiren İran asıllı Müneccimoğulları ailesine mensuptur. Büyükbabası Yahyâ b. Ebû Mansûr el-Müneccim, Beytülhikme’nin seçkin âlimlerinden olup Halife Me’mûn’un astrologuydu. Mûsiki üstadı İshak el-Mevsılî’nin talebesi olan babası şairliğinin yanında çeşitli ilim ve sanat dallarında da söz sahibiydi.

İbnü’l-Müneccim öğrenimine babasının yanında başladı. Aile çevresindeki ilim adamlarından da istifade etti. Kaynaklarda, babasının bütün ilmini çocuklarının en kabiliyetlisi olan İbnü’l-Müneccim’e aktardığını söylediği belirtilmektedir. Edebiyat, fıkıh, kelâm ve mûsiki sahalarında kendisini yetiştirerek bu konularda devrinin en ünlü kişileri arasına giren İbnü’l-Müneccim, babası ve dedesi gibi uzun yıllar Abbâsî halifelerinin nedimliğini yaptı. Mütevekkil-Alellah’ın oğlu Muvaffak-Billâh Talha’nın hizmetinde nedimliğe başlayarak bu görevi Mu’temid-Alellah, Mu‘tazıd-Billâh ve Müktefî-Billâh dönemlerinde de sürdürdü. Bazı kaynaklarda onun Muktedir-Billâh’ın da (908-932) nedimi olduğu kaydedilmektedir. İbnü’l-Müneccim 13 Rebîülevvel 300 (28 Ekim 912) tarihinde Bağdat’ta vefat etti.

Eski Arap mûsikisi ekolünün nazariyatçıları arasında önemli bir yeri olan İbnü’l-Müneccim aynı zamanda edebiyatçı ve Mu‘tezilî kelâm âlimidir. Yâkūt el-Hamevî onun edebiyat dünyasının parlak bir yıldızı, Merzübânî ise zamanının en üstün şairi olduğunu söyler. Özellikle Halife Mu‘tazıd ve Müktefî’nin huzurunda söylediği şiirlere birçok mecmuada rastlanmaktadır. İbnü’l-Müneccim’in kelâmî görüşlerini benimseyen bir grubun bulunduğu, bu grubun Halife Müktefî’nin de katıldığı toplantılarına Bağdat’ın önemli âlim ve ilâhiyatçılarının iştirak ettiği bilinmektedir. Tarih, kelâm ve tefsir

âlimi Muhammed b. Cerîr et-Taberî onun öğrencilerindendir. Çeşitli ilim dallarındaki üstün bilgisi yanında Grek dili ve kültürüne de vâkıf olması, İbnü'l-Müneccim'in çok yönlü kişiliğini göstermesi bakımından önemlidir.

İbnü'l-Müneccim, Arap mûsikisi icracılarının teoriye ve teorisyenlere önem vermedikleri bir dönemde yaşamış en büyük mûsiki nazariyatçılarındandır. Dönemin bazı müellifleri gibi mûsikiyi sadece teoriler bütünü olarak ele almamış, İshak el-Mevsılî ve İbn Hurdâzbih gibi aynı zamanda pratik olarak da işlemiştir. İbnü'l-Müneccim, İshak el-Mevsılî'nin mûsiki sistemiyle yetinmemiş, bundan hareketle yeni bir ses ve nota sistemi ortaya koymuştur. Grekler'in sekiz notalı sistemiyle eski Arap ekolünün on sekiz notalı sistemleri birbirinden tamamen farklı olduğu gibi Kindî, İbn Sînâ, İbn Zeyle'nin Grek sistemi üzerinde yoğunlaşan çalışmaları da yerli pratik sanattan oldukça uzaktı. Nağme sayısı İbnü'l-Müneccim'in sisteminde de İshak'ın sisteminde olduğu gibi ondur. İshak'ın sisteminde ilk ses udun mesnâ telinin boş (açık) vurulmasıyla elde edilen sestir. İshak, ud telleri üzerinde mecrâ adını verdiği, seslerin kaynağı olan vustâ (orta parmak) ve bınsır (yüzük parmağı) adlı iki perde akımı tesbit etmiştir. İshak'a ve onun metodunu takip edenlere göre gerek udda gerekse üflemeli enstrümanlarda bu on sesten fazlası yoktur. İbnü'l-Müneccim'e göre nağmeler arasında uygun düşen yerlerde, kulağın hoşlandığı şekilde gerçekleşmesi gereken birbirine uyumlu geçişler sayesinde mûsiki eserleri melodik açıdan daha güzel bir şekil alacaktır. İbnü'l-Müneccim'in ve onu takip eden nazariyatçıların ortaya koydukları görüşler daha sonra gelişecek olan mûsiki nazariyatının temelini teşkil etmiştir.

Eserleri. 1. Risâle fi'l-mûsîḳā. İbnü'l-Müneccim'in günümüze ulaşan tek eseridir. Arap mûsikisi nazariyatına dair olan kitap, Arap mûsikişinası ve mûsiki nazariyatçısı İshak el-Mevsılî'nin görüşleri doğrultusunda müellifin fikirlerini ihtiva eder. Halife Mu'tazıd-Billâh'a ithaf edilen eser, eski Arap ekolüne ait müzikal sistem üzerine yazılmış en eski monografidir. İsfahânî, Kitâbü'l-Eġānî'sinde müzik terimlerini açıklarken bu kitabı esas almıştır. Eserin tesbit edilen iki nüshasından biri Hindistan Râmpûr'daki Rızâ Râmpûr Kütüphanesi'nde (Fennü'r-riyâzî, nr. 3097, vr. 25b-28a), diğeri Londra'daki British Library'dedir (Or., nr. 2361, vr. 236b-238b). Risâle fi'l-mûsîḳā'da, özellikle Arap mûsikisi ekolü ile Grek felsefesini şerhedenler ekolünün farklılıkları ele alınmakta ve değerlendirilmektedir. Müellif, bu iki

mûsiki anlayışını incelerken enstrüman olarak udu esas almış ve nazariyesini ud üzerine temellendirmiştir. Ayrıca beste konusuna da temas ederek nağmeler arasında uyum meselesini ele almış, udun klavyesindeki parmak baskılarına işaret edip Arap mûsikisi dizisindeki perdelerin yerlerini göstermiş ve bu arada ebced nota sistemi çerçevesinde ebced harflerini kullanmıştır. Risâle, ilk defa Muhammed Behcet el-Eserî tarafından British Library nüshası esas alınarak Kitâbü'n-Naġam li-Yaḥyâ b. ʿAlî b. Yaḥyâ el-Müneccim adıyla yayımlanmıştır (Bağdad 1950). Farmer'in, bu risâle ile Kitâbü'n-Naġam'ın aynı eser olabileceği şeklindeki değerlendirmesi sebebiyle (İA, XIII, 348) kitap bu isimle neşredilmiş olmalıdır. Ruhi Kalender ve Necati Avcı'nın Türkçe'ye yaptıkları tercüme de risâle "Kitâbü'n-Naġam" başlığıyla yayımlanmıştır (AÜİFD, XXV [1981], s. 395-418). Yûsuf Şevkī, Risâletü İbni'l-Müneccim fi'l-mûsîḳā ve keşfü rumûzi Kitâbi'l-Eġānî adlı çalışmasında (Kahire 1959) Râmpûr yazmasını esas almış ve nüsha farklılıklarını belirtmiştir. Zekeriyyâ Yûsuf da eseri Râmpûr nüshasına dayanarak Risâletü İbni'l-Müneccim fi'l-mûsîḳā adıyla neşretmiştir (Kahire 1964). 2. Kitâbü'l-Bâhir fî aḫbâri şuʿarâʾi Muḫaḍrami'd-devleteyn. Kaynaklarda değişik isimler altında zikredilen bu eserin, Emevî ve Abbâsî dönemi şairlerinin biyografileriyle bazı şiirlerini ihtiva ettiği, Beşşâr b. Bürd ile başlayıp Mervân b. Ebû Hafsa ile sona erdiği ve müellifin oğlu Ebü'l-Hasan Ahmed tarafından tamamlandığı belirtilmektedir. İbnü'l-Müneccim'in Kitâbü'l-Bâhir fî aḫbâri'ş-şuʿarâʾi'l-Müvelledîn adlı bir diğer eserinden bahsedilmekteyse de İbnü'n-Nedîm ve İbn Hallikân bu eserin kardeşi Hârûn'a ait olduğunu kaydeder. 3. Kitâbü'n-Naġam. Ebü'l-Ferec el-İsfahânî Kitâbü'l-Eġānî'sinde övgüyle söz ettiği bu eserden alıntılar yapmıştır. İsfahânî'nin iktibas ettiği bölümlerde, müellifin Risâle fi'l-mûsîḳā'nın giriş kısmında bir mugannîde bulunması gereken vasıfları belirten bir eser yazdığından söz edilmesi bunun Kitâbü'n-Naġam olabileceği ihtimalini güçlendirmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Müneccim, Risâle fi'l-mûsîḳā (nşr. Yûsuf Şevkī), Kahire 1976, tür.yer.; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, el-Eġānî (nşr. el-Hâc Mahmûd es-Sâsî), Kahire 1323/1905, XVIII, 25, 176, 374; Merzübânî, Muʿcemü'ş-şuʿarâʾ (nşr. F. Krenkow), Beyrut 1402/1982, s. 502-503; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, Tunus 1985, I, 144, 629; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, XIV, 230; Kemâleddin el-Enbârî, Nüzhetü'l-elibbâʾ (nşr. İbrâhim es-Sâmerrâî), Zerkā 1405/1985, s. 178-179; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, XX, 28-29; İbnü'l-Kıftî, İḫbârü'l-ʿulemâʾ (Lippert), s. 238, 364; İbn Hallikân, Vefeyât, VI, 198-201; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XIII, 405; Yâfiî, Mirʾâtü'l-cenân, II, 237; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 220; Brockelmann, GAL, I, 146; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 517; Ziriklî, el-Aʿlâm, IX, 195-196; H. G. Farmer, Târîḫu'l-mûsîḳa'l-ʿArabiyye (trc. Hüseyin Nassâr), Kahire 1956, s. 197; a.mlf., Meṣâdirü'l-mûsîḳa'l-ʿArabiyye (trc. Hüseyin Nassâr), Kahire 1957, s. 55-56; a.mlf., Historical Facts for the Arabian Musical Influence, New York 1970, s. 27, 87-88, 280-281, 285; a.mlf., "Yahyâ b. Ali", İA, XIII, 347-348; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, XIII, 215; Zekeriyyâ Yûsuf, Maḫṭûṭâtü'l-mûsîḳa'l-ʿArabiyye fi'l-ʿâlem, Bağdad 1967, s. 13; S. M. Stern, "Abū Isā Ibn al-Munajjim's Chronography", Islamic Philosophy and The Classical Tradition (ed. S. M. Stern v.dğr.), Oxford 1972, s. 438; A. Shiloah, The Theory of Music in Arabic Writings, München 1979, s. 200-201; İsmail Erünsal, "İslâm Medeniyetinde Kütüphaneler", Doğuştan Günümüze İslâm Tarihi, İstanbul 1989, XIV, 217; Ahmet Hakkı Turabi, el-Kindi'nin Mûsikî Risâleleri (yüksek lisans tezi, 1996), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 70; A. E. Khairallah, "Abū Aḥmad Yahyā", EIr., I, 251-252.

Ahmet Hakkı Turabi

İBNÜ’l-MÜNEYYİR

(ابن المنيّر)

Ebü’l-Abbâs Nâsırüddîn Ahmed b. Muhammed b. Mansûr el-Cüzâmî el-Cerevî el-İskenderî (ö. 683/1284)

Mâlikî fakihi, edip ve müfessir.

3 Zilkade 620’de (28 Kasım 1223) doğdu (İbnü’l-Furât, VIII, 12). Pek çok âlim yetiştiren bir aileye mensup olup babası Muhammed, anne tarafından dedesi Kemâleddin (Necîbüddin) Ahmed b. Fâris, dayısı Şeyhülkurrâ Kemâleddin b. Fâris, kardeşi İskenderiye kadılarından ve Buhârî şârihlerinden Zeynüddin Ali ve yeğeni İskenderiye Başkadısı Abdülvâhid b. Şerefeddin tanınmış ilim adamlarıdır. Nâsırüddin lakabıyla da anılan ve hayatı İskenderiye’de geçen İbnü’l-Müneyyir çeşitli hocalardan aldığı fıkıh dersleriyle bu alanda derinleşti. Özellikle Mâlikî fakihlerinden Cemâleddin İbnü’l-Hâcib’den istifade etti ve kendisinden fetva için icâzet aldı. Bu arada İbnü’l-Hâcib’in muhtasarlarını (Muḫtaṣaru Müntehe’s-sûl ve’l-emel, Muḫtaṣar fî fıḳhi’l-Mâlikiyye [Câmiʿu’l-ümmehât]) ezberledi. Babasından ve Ebû Bahr Abdülvehhâb b. Revâc et-Tûsî, İbnü’l-Mehîlî Yûsuf b. Abdülmu‘tî gibi âlimlerden hadis dinledi. İbnü’l-Müneyyir, uzun bir öğrenim döneminden sonra İskenderiye’nin önde gelen âlimlerinden biri oldu. Edebiyat başta olmak üzere nahiv, fıkıh, usul ve tefsir sahalarında “imam” unvanını aldı; iyi bir şair ve hatip olarak tanındı. İzzeddin b. Abdüsselâm’ın Mısır’ın iki âlimle iftihar ettiğini söylemesi ve bunlardan birinin Kūs’ta İbn Dakīkul‘îd, diğerinin İskenderiye’de İbnü’l-Müneyyir olduğunu belirtmesi de bunu teyit etmektedir. Çeşitli medreselerde hocalık yapan İbnü’l-Müneyyir’in talebeleri arasında kardeşinin oğlu Abdülvâhid b. Şerefeddin ve Ebû Hayyân el-Endelüsî gibi âlimler yer almaktadır. Bu arada çeşitli görevlerde bulunan İbnü’l-Müneyyir İskenderiye kadılığına 651’de (1253) vekâleten, bir yıl sonra da asaleten tayin edildi; aynı zamanda İskenderiye hatipliği görevi de uhdesine verildi. Vakıfların, mescidlerin ve Dîvânü’n-nazar’ın denetimiyle de görevlendirildi. Ancak 680 (1281) yılında muhalifleri tarafından yapılan baskında evine içki şişeleri

bırakılarak şişelerin önceden burada bulunduğu iddia edildi ve bütün görevlerinden azledilmesine sebebiyet verildi. Bu tertibe boyun eğmeyen İbnü'l-Müneyyir, Kahire'ye gidip el-Melikü'l-Mansûr Seyfeddin Kalavun'la görüştü ve görevine döndü, bir müddet sonra tekrar azledildi.

Vezir Şerefeddin Ebû Saîd Hibetullah b. Saîd el-Fâizî'ye hitaben yazdığı şiirlerden toplumun meseleleriyle de ilgilendiği anlaşılan İbnü'l-Müneyyir 1 Rebîülevvel 683'te (18 Mayıs 1284) İskenderiye'de vefat etti ve el-Câmiu'l-garbî yanındaki babasının türbesine defnedildi (küçük bir mescid iken 1891 yılında genişletilen yapı aynı zamanda İbnü'l-Müneyyir Camii olarak da bilinmektedir). Onun zehirlenerek öldürüldüğü de ileri sürülmüştür. İbnü'l-Müneyyir Mâlikî mezhebine mensup olmakla birlikte mezhepte taassup göstermemiş, yeri geldikçe İmam Mâlik'in görüşüne katılmadığını söyleyerek ictihadda bulunmuş, itikadda kelâmcıların yolunu takip etmiştir.

Eserleri. 1. el-İntiṣâf fîmâ teḍammenehü'l-Keşşâf mine'l-iʿtizâl. Zemahşerî'nin el-Keşşâf'ındaki Mu'tezilî görüşlerin eleştirildiği eser müellifin gençlik yıllarında kaleme alınmış olup el-Keşşâf'ın kenarında basılmıştır (Kahire 1307, 1966; Beyrut 1366/1947). 2. el-Kevâkibü'd-derârî fî münâsebâti terâcimi'l-Buḫârî (Münâsebâtü terâcimi'l-Buḫârî). Buhârî'nin bab başlıklarıyla ilgili olan eser, Selâhaddin Makbûl Ahmed tarafından

el-Mütevârî ʿalâ terâcimi ebvâbi'l-Buḫârî (Küveyt 1407/1987) ve Ali Hasan Ali Abdülhamîd tarafından el-Mütevârî ʿalâ ebvâbi'l-Buḫârî (Beyrut 1411/1990) adıyla yayımlanmıştır. 3. et-Teysîrü'l-ʿacîb fî tefsîri'l-ġarîb. Kur'ân-ı Kerîm'deki garîb kelimeleri açıklayan manzum bir eser olup Süleyman Mollaibrahimoğlu'nun tahkikiyle neşredilmiştir (Beyrut 1994). 4. el-Baḥrü'l-kebîr fî baḥs̱i (nüḫabi)'t-tefsîr. Zerkeşî'nin el-Burhân fî ʿulûmi'l-Ḳurʾân'ının kaynakları arasında yer alan eserin (meselâ bk. Zerkeşî, I, 86, 267, 442; II, 57, 58; III, 16, 278, 279) bir nüshası Gotha Kütüphanesi'nde (nr. 534), Bakara sûresinin 253. âyetinden Nisâ sûresinin başına kadar gelen 158 varaklık bir nüshası da Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye'de (Hidîviyye, nr. 60) kayıtlıdır. 5. Taḥrîrü't-tenzîh ve taḥẕîrü't-teşbîh. Müşebbihe ve Muattıla'ya reddiye mahiyetinde olup bir nüshası Berlin'de Staatsbibliothek'te (Ahlwardt, VII, 530-531; Brockelmann, GAL Suppl., I, 738), diğer bir nüshası da Halep'te (Mektebetü'l-medreseti'l-Osmâniyye er-Rızâiyye, nr.

577; bk. el-Münteḫab mine’l-maḫṭûṭâti’l-ʿArabiyye, IV, 223-224) bulunmaktadır.

İbnü’l-Müneyyir’in kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: Muḫtaṣarü’t-tehẕîb li’l-Beġavî, Dîvânü ḫuṭab (ʿUḳūdü’l-cevâhir ʿalâ ecyâdi’l-menâbir), Esrârü’l-esrâr, eż-Żiyâʾü’l-müteleʾliʾü fî taʿayyübi’l-İḥyâʾ li’l-Ġazzâlî, Tefsîrü ḥadîs̱i’l-İsrâ, el-İḳtifâ fî feżâʾili’l-Muṣṭafâ, Menâḳıbü’ş-Şeyḫ Ebi’l-Ḳāsım b. Manṣûr el-Ḳabbârî.

BİBLİYOGRAFYA

Safedî, el-Vâfî, VIII, 128; Kütübî, Fevâtü’l-Vefeyât, I, 149; Zerkeşî, el-Burhân, I, 86, 267, 442; II, 57, 58; III, 16, 278, 279; İbn Ferhûn, ed-Dîbâcü’l-müẕheb, I, 243-246; İbnü’l-Furât, Târîḫ (nşr. K. Züreyk - Neclâ İzzeddin), Beyrut 1939, VIII, 12; İbn Nâsırüddin, Tavżîḥu’l-müştebih (nşr. M. Naîm el-Araksûsî), Beyrut 1414/1993, VIII, 289-290; İbn Tağrîberdî, ed-Delîlü’ş-Şâfî ʿale’l-Menheli’ṣ-ṣafî (nşr. Fehîm M. Şeltût), Kahire 1399/1979, I, 86; a.mlf., en-Nücûmü’z-zâhire, VII, 361-362; Süyûtî, Buġyetü’l-vuʿât, I, 384; a.mlf., Ḥüsnü’l-muḥâḍara, I, 316-317; Dâvûdî, Ṭabaḳātü’l-müfessirîn (Ömer), I, 88-90; Taşköprizâde, Miftâḥu’s-saʿâde, II, 112-113; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 82, 136, 517; Ahlwardt, Verzeichnis, VII, 530-531; Fihristü’l-kütübi’l-ʿArabiyyeti’l-maḥfûẓa bi’l-Kütübḫâneti’l-Ḫidîviyye, Kahire 1310/1892, I, 130; Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 99; Îżâḥu’l-meknûn, I, 166; Mahlûf, Şeceretü’n-nûr, I, 188; Brockelmann, GAL, I, 346, 529-530; Suppl., I, 509, 738, 748; el-Münteḫab mine’l - maḫṭûṭâti’l - ʿArabiyye fî Ḥaleb, Beyrut 1407/1986, IV, 223-224; “İbn Müneyyir”, DMBİ, IV, 710-711.

Süleyman Mollaibrahimoğlu

İBNÜ'l-MÜNKEDİR

(ابن المنكدر)

Ebû Abdillâh (Ebû Bekr) Muhammed b. el-Münkedir b. Abdillâh el-Kureşî et-Teymî (ö. 131/748)

Hadis ve kıraat âlimi, zâhid.

Medineli olup 60 (679) yılı civarında doğduğu zikredilmiştir. Hz. Âişe'nin dayısı olan babası Münkedir sahâbîdir; ancak onun sahâbî olmadığını söyleyenler de bulunmaktadır (İbn Abdülber, III, 533). Amcası Rebîa, kardeşleri Ebû Bekir ve Ömer Hicaz bölgesinin tanınmış fakihlerindendir. Münkedir'in Hz. Âişe'den yardım istediği, onun verdiği para ile satın aldığı câriyeden Muhammed, Ebû Bekir ve Ömer adlı oğullarının dünyaya geldiği kaydedilmektedir. İbnü'l-Münkedir Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Ömer, Abdullah b. Zübeyr, Esmâ bint Ebû Bekir, Câbir b. Abdullah, Enes b. Mâlik gibi sahâbîlerden, Urve b. zübeyr ve Saîd b. Müseyyeb gibi tâbiîlerden rivayette bulunurken kendisinden rivayet edenler arasında oğulları Yûsuf ve Münkedir'le Zührî, Eyyûb es-Sahtiyânî, Ebû Hanîfe, Süfyân es-Sevrî, Mâlik b. Enes gibi âlimler vardır. Güvenilirliğinde ittifak edilen ve aynı zamanda ileri gelen kıraat âlimlerinden biri olan İbnü'l-Münkedir'in 200'den fazla müsned hadis rivayet ettiği kaydedilmekte olup bunlardan bazıları Kütüb-i Sitte'de yer almıştır. İbnü'l-Münkedir'in dünyaya değer vermediği, ikramda bulunmayı sevdiği, fakirleri himaye ettiği belirtilmiş, İmam Mâlik onu insanların en âbidi ve zâhidi diye övmüştür. Zâhid kişiliğiyle tanınan Ebû Sahr el-Eylî ile her yıl hacca giden İbnü'l-Münkedir 131'de (748) vefat etti. 130 yılında öldüğü de kaydedilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Saʻd, eṭ-Ṭabaḳāt, VII, 519-520; a.e.: el-Mütemmim, s. 188-198; Buhârî, et-Târîḫu'l-kebîr, I, 219-220; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 461; Fesevî, el-Maʿrife ve't-târîḫ, I, 656-660; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve't-taʿdîl, VIII, 97-98; İbn Hibbân, es̱-S̱iḳāt, V, 350-351; Ebû Nuaym, Ḥilye, III, 146-158; İbn Abdülber, el-İstîʿâb, III, 533; Mizzî, Tehẕîbü'l-Kemâl, XXVI, 503-509; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, V, 353-361; a.mlf., Teẕkîretü'l-ḥuffâẓ, I, 127-128; İbn Hacer, Tehẕîbü't-Tehẕîb, Beyrut 1412/1991, V, 302-303; X, 317-318; XI, 422-423; Süyûtî, Ṭabaḳātü'l-ḥuffâẓ (Ömer), I, 51; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, I, 177-178; Abdülgaffâr Süleyman el-Bündârî v.dğr., Mevsûʿatü ricâli'l-kütübi't-tisʿa, Beyrut 1413/1993, III, 468.

Mehmet Görmez

İBNÜ'l-MÜNZİR el-BAYTÂR

(ابن المنذر البيطار)

Ebû Bekr b. Bedriddîn el-Münzir el-Baytâr (ö. 741/1340)

Kâmilü'ṣ-ṣınâʿateyn adlı eseriyle tanınan müellif.

Mısır Memlük sultanlarından el-Melikü'n-Nâsır Muhammed b. Kalavun'un mîrâhuru ve başbaytarıdır (sâhibü'l-hayl). Hayatı hakkında bilgi bulunmamakta, sadece 709'da (1309) doğup 741'de (1340) öldüğü ve babası Bedreddin'in de bir baytar olduğu bilinmektedir (Sarton, III/1, s. 828).

Kâmilü'ṣ-ṣınâʿateyn fi'l-bayṭara ve'z-zerṭaḳa (Kâşifü hemmi'l-veyl fî maʿrifeti emrâżi'l-ḫayl), el-Melikü'n-Nâsır Muhammed adına yazıldığı için Kitâbü'n-Nâṣırî diye meşhur olmuştur. İbnü'l-Münzir'in bu kitabı daha önceki eserlerden derlediği, bunu yaparken de büyük ölçüde III (IX) veya IV. (X.) yüzyılda yaşamış İbn Ahî Hizâm (İbn Ebû Hazzâm [?]) adlı bir şahsın Kâmilü'ṣ-ṣınâʿateyn (el-bayṭara ve'z-zerṭaḳa) adlı çalışmasından faydalandığı ve eserin ikinci adının zaman içerisinde müstensihler tarafından verildiği ileri sürülmektedir (EI² [İng.], III, 890). O döneme kadar atlar hakkında yazılmış en düzenli ve en geniş kapsamlı eser olan kitap, daha sonra bu konuda Avrupa'da kaleme alınan benzerlerine de kaynaklık etmiştir. Yazar faydalandığı ilim adamlarının adlarını verirken Hermes, Hipokrat, Aristo ve Câlînûs'u bu ilmin mütekaddimîninden İbn Ahî Hizâm ile çağdaşı Ya'kūb b. İshak el-Kindî'yi de müteahhirîninden gösterir.

Kâmilü'ṣ-ṣınâʿateyn çeşitli alt başlıklar taşıyan on bölümden (makale) meydana gelmiştir. Cihadla ilgili âyetler, atlar hakkındaki hadisler ve Arap şiirinden bazı örneklerle başlayan eser ardından atların bedenî yapıları, huyları, soyları gibi tanıtıcı bilgilere ve at hastalıkları ile bunların tedavilerine geçer. Verdiği bilgiler arasında Mısır, Bizans, Hindistan, Avrupa ve Mağrib başta olmak üzere çeşitli bölgelerde atlara vurulan

damgaların motifleri birer tarihî belge niteliğindedir (görüntü için bk. DİA, V, 280). İnek, koyun gibi diğer evcil hayvanlardan da söz eden kitapta at hastalıkları açıklanırken belirtileri, sebepleri, tedavi yolları ve korunma usulleri ele alınır, hastalıklarla hava durumu ve mevsimler arasındaki ilişkiye

dikkat çekilir. Eser ayrıca çevre eğitimine ve çevrenin hastalığın yayılmasındaki tesirine işaret etmesi, koruyucu hekimliğin esaslarını açıklaması ve gerekli at gıdalarını hazırlama hususunda tariflerde bulunması bakımlarından dönemindeki Batılı ilim adamlarını çok aşmıştır. Hayvanların zehirlenmesi konusunu da işleyen müellif zehirlenme sebeplerini, tedavi ve koruma yollarını gösterir. Müellifin 722'de (1322) kendi hattıyla Sultan Muhammed b. Kalavun'un kütüphanesi için yazdığı 151 varaklık nüsha Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'ndedir (III. Ahmed, nr. 1956; Türkiye ve dünya kütüphanelerindeki diğer nüshalar için bk. Kâşifü hemmi'l-veyl, neşredenin girişi, s. 17-19; Kâmilü'ṣ-ṣınâʿateyn, neşredenin girişi, I, 65-67).

Kitabın at hastalıklarının tedavisiyle ilgili altı, yedi, sekiz ve dokuzuncu bölümleri, 1090 (1679) yılında Muhammed b. Çerkez tarafından Baytarnâme adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 3575). A. Perron, eseri diğer bazı kitaplardan yaptığı alıntılarla birlikte Fransızca'ya çevirip geniş bir mukaddime ile birlikte üç cilt halinde yayımlamıştır (Le Nâcéri: La perfection des deux arts ou traité complet d'hippologie et d'hippiatrie arabes, Paris 1852-1860). Joseph Freiherr von Hammer-Purgstall, "Das Pferd bei den Arabern" başlıklı çalışmasında (Denkschriften der Kaiserliche Akademie der Wissenschaften zu Wien, VI [1855-1856]) Perron'un mukaddimesini tenkit etmiş, Reinhard Froehner de tercüme açısından Arapça'sının yetersizliğini ve meslek bilgisinin eksikliğini ("Das Nacerische Buch", Archiv für Tierheilkunde, sy. 60 [1929], s. 362-375; Die Tierheilkunde des Abu Bekr İbn Bedr, Leipzig 1931; ISIS, sy. 20, s. 523) ağır bir dille eleştirmiştir. Abdurrahman ed-Dekkāk, kitabın ilk dört makalesini Fransızca tercümeleriyle birlikte (bk. bibl.), Abdurrahman İbrîk de eserin tamamını iki cilt halinde (bk. bibl.) yayımlamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Münzir el-Baytâr, Kâşifü hemmi'l-veyl fî maʿrifeti emrâżi'l-ḫayl ev Kâmilü'ṣ-ṣınâʿateyni'l-bayṭara ve'z-zerṭaḳa el-maʿrûf bi'n-Nâṣırî: (Kâshif hamm al-wayl fî ma'rifat amrâḍ al-khayl). Le decouvreur de l'importance des maux relativement à la connaissance des maladies des chevaux ou la perfection des deux arts traité complet d'hippologie et d'hippiatrie connu sous le nom "Al-Nâsîrî" (nşr. Abdurrahman ed-Dekkāk), Paris 1411/1991, neşredenin girişi, s. 9-23; a.e.: Kâmilü'ṣ-ṣınâʿateyn fi'l-bayṭara ve'z-zerṭaḳa el-maʿrûf bi'n-Nâṣırî (nşr. Abdurrahman İbrîk), Halep 1413/1993, neşredenin girişi, I, 3-67; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1368, 1380; Brockelmann, GAL, II, 170; Suppl., II, 169; Nihal Erk, İslâm Medeniyeti Çağında Veteriner Tabâbette Gelişmeler ve Naserî, Ankara 1959; a.mlf., Veterinerlik Tarihi, Ankara 1978, s. 83, 89; Sarton, Introduction, III/1, s. 828-830; J. Ruska - [F. Viré], "Ibn al-Mund̲h̲ir", EI² (İng.), III, 890-891; Kasım Kırbıyık, "Baytarlık", DİA, V, 279-280; Ebü'l-Hasan Diyânet, "İbn Münẕir", DMBİ, IV, 701.

Hilal Görgün

İBNÜ'l-MÜNZİR en-NÎSÂBÛRÎ

(ابن المنذر النيسابوري)

Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm b. el-Münzir en-Nîsâbûrî (ö. 318/930 [?])

Görüşleri etrafında Münziriyye adıyla bir mezhep oluşan müctehid âlim.

Ahmed b. Hanbel'in öldüğü (241/855) sıralarda Nîşâbur'da doğdu. İlim tahsili için önce Kahire'ye, ardından Mekke'ye gitti ve burada yerleşti. Bekkâr b. Kuteybe, Zühlî, Ebû Abdullah İbn Abdülhakem, İshak b. İbrâhim ed-Deyrî, Ebû Ca'fer Muhammed b. İsmâil es-Sâiğ ve Rebî' b. Süleyman el-Murâdî gibi âlimlerden hadis dinledi. Kaynaklarda fıkıh sahasındaki hocalarının isimleri kaydedilmemekle birlikte Şâfiî fakihlerinden ders aldığı belirtilmektedir. İbnü'l-Münzir'in mezhepler arası ihtilâfları ve bunların delillerini çok iyi bildiği, ilm-i hilâfa dair önemli eserlerinin bulunduğu ve sadece kendi mensuplarının değil muhaliflerinin de bu eserlerden müstağni kalamayacağı ifade edilmektedir. Ayrıca hadis, tefsir, fıkıh gibi ilimlerdeki birikim ve kabiliyeti sebebiyle "Harem-i şerif şeyhi ve müftüsü" diye anılan İbnü'l-Münzir'in talebeleri arasında İbn Hibbân, İbnü'l-Mukrî el-İsfahânî, Ebû Tâhir Muhammed b. İbrâhim el-İsfahânî ve Muhammed b. Yahyâ ed-Dimyâtî gibi âlimler vardır.

Ebû İshak eş-Şîrâzî ile onu takip eden İbn Hallikân, İbnü'l-Münzir'in 309 (921) veya 310 (922) yılında öldüğünü kaydederse de Muhammed b. Yahyâ ed-Dimyâtî'nin ondan 316'da (928) ders aldığına dair rivayete dayanan Zehebî bu tesbitin yanlış olduğunu belirterek İbnü'l-Kattân el-Mağribî'nin verdiği 318 (930) tarihini benimsemektedir (Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, III, 783). Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Belhî'nin İbnü'l-Münzir'den 315'te (927) Mekke'de el-İḳnâʿ adlı eserini dinlediğine dair kayıtla da (Fâsî, III, 251) desteklenen bu görüş Safedî, Sübkî ve İbn Hacer el-Askalânî tarafından esas alınmıştır. Ureyb b. Sa'd el-Kurtubî, onun 318 yılı Şâban ayının son Pazar günü (26 Eylül 930) vefat ettiğini bildirmektedir. Ziriklî'nin 242'de (856) doğup 319'da (931) öldüğüne dair verdiği bilgiyi hangi kaynaktan aldığı anlaşılamamıştır. Brockelmann'ın vefat tarihi olarak

kaydettiği (GAL, I, 191; Suppl., I, 306) 324 (936) yılı ise İbnü'l-Münzir gibi Ebû Bekir en-Nîsâbûrî künye ve nisbesiyle bilinen İbn Ziyâd en-Nîsâbûrî'ye aittir.

Zehebî, İbn Hacer el-Askalânî ve Süyûtî, İbnü'l-Münzir'in Mesleme b. Kāsım el-Endelüsî ile Ukaylî dışındaki âlimler tarafından sika kabul edildiğini söylemektedir. Rivayete göre Mesleme onun muteber bir râvi olmadığını, eserlerinde sahih ve müsned hadis yerine zayıf ve mürsel hadisleri kullandığını, ayrıca Ebû Hanîfe, Mâlik ve Şâfiî'ye atfettiği bazı görüşlere bunların kendi eserlerinde rastlanmadığını ileri sürmüştür. Ukaylî'nin İbnü'l-Münzir'i, bizzat görüşmediği Rebî' b. Süleyman kanalıyla Şâfiî'den hadis rivayet etmekle suçladığı, buna karşılık İbn Hacer el-Askalânî'nin de icâzet yoluyla nakilde bulunmuş olabileceğini söylediği haber verilmekteyse de İbnü'l-Münzir, Şâfiî'nin bazı kitaplarını Rebî' b. Süleyman'dan okuduğunu bizzat ifade etmektedir (el-Evsaṭ, I, 130). Ayrıca İbnü'l-Münzir'in biyografisi Ukaylî'nin zayıf râvilere tahsis ettiği Kitâbü'ḍ-Ḍuʿafâʾi'l-kebîr adlı eserinde yer almadığı gibi yaptığı değerlendirme de aynı devirde yaşayan âlimlerin, aralarındaki rekabet yüzünden zaman zaman birbirlerine karşı takındıkları olumsuz tutumların bir yansıması olarak yorumlanmaktadır.

Süyûtî, Sübkî ve Zehebî gibi âlimler tarafından mutlak müctehid olduğu belirtilen İbnü'l-Münzir, Şâfiî'nin usulünü kullandığı için bu mezhep mensupları içinde sayılmış ve biyografik kaynaklarında yer almıştır. Muhammed b. Ahmed el-Makdisî (ö. 380/990 [?]), kendi zamanında mevcut yirmi sekiz mezhep arasında Hanbeliyye, Râhuviyye, Evzâiyye ve Münziriyye olmak üzere dört hadis mezhebinin adını saymakta (Aḥsenü't-teḳāsîm, s. 37, 96), Yemen'de yaygın olan mezhepleri zikrederken de Meâfir bölgesinde İbnü'l-Münzir'in mezhebinin taklit edildiğini söylemektedir (a.g.e., s. 96). Bu bilgilerden İbn Münzir'in, bir yandan görüşleri etrafında müstakil bir mezhep oluşup çok dar bir çevrede bile olsa taklit edilirken öte yandan Şâfiî'nin usulünü kullanması sebebiyle Şâfiî mezhebi mensupları arasında sayıldığı anlaşılmaktadır.

Eserleri. 1. el-İşrâf ʿalâ meẕâhibi ehli'l-ʿilm (el-İşrâf fî maʿrifeti'l-ḫilâf, el-İşrâf fi'ḫtilâfi'l-ʿulemâʾ, el-İşrâf fî meẕâhibi'l-eşrâf). Muhammed Necîb Sirâceddin (I-II, Beyrut 1986), Abdülganî Abdülhâlik (Beyrut 1406/1986),

Ebû Hammâd Sagīr Ahmed b. Muhammed Hanîf (Riyad 140 ? /198 ?) ve Abdullah Ömer el-Bârûdî (I-III, Mekke, ts.) tarafından yayımlanmıştır. Müellif eserde ele aldığı münâkehât, muâmelât ve cinâyâtla ilgili konularda kendisinden önceki hukukçuların fikirlerini delilleriyle birlikte inceledikten sonra kendi görüşlerini zikretmektedir. 2. el-İcmâʿ. Fıkıh bablarına göre düzenlenmiş olup üzerinde icmâ edilen meseleleri ele almaktadır. Fuâd Abdülmünʿim Ahmed (Devha 1401, 1402; İskenderiye 1402, 1411/1991; Katar 1987), Ebû Hammâd Sagīr Ahmed b. Muhammed Hanîf (Riyad 1402/1982), Abdullah Ömer el-Bârûdî (Beyrut 1406/1986) ve Muhammed Ali Kutub (Beyrut 1987) tarafından neşredilen eseri ayrıca Abdülkadir Şener Türkçe tercümesiyle birlikte yayımlamıştır (Ankara 1983). 3. el-Evsaṭ fi's-sünen ve'l-icmâʿ ve'l-iḫtilâf. Müellifin, adını vermediği başka bir kitabından ihtisar ettiğini belirttiği eserde çeşitli âlimlerin görüşleri delilleriyle birlikte zikredildikten sonra tercih ve ictihadlarda bulunulmaktadır (nşr. Ebû Hammâd Sagīr Ahmed b. Muhammed Hanîf, I-V, Riyad 1414/1993). 4. el-İḳnâʿ. İbnü'l-Münzir'in yine adını zikretmediği bir kitabının muhtasarı olduğunu söylediği bu eser fürû-i fıkıhla ilgilidir. Muhtelif konulara ilişkin hükümlerin delilsiz olarak zikredildiği kitap Eymen b. Sâlih Şaʿbân (Kahire 1415/1994) ve Abdullah b. Abdülazîz el-Cibrîn (I-II, Riyad 1408, 1414) tarafından yayımlanmıştır. 5. et-Tefsîr. On ciltten daha geniş bir hacimde olduğu söylenen eserin Gotha Kütüphanesi'nde kayıtlı (nr. 521) bir nüshasında, Bakara sûresinin 27. âyetinden Nisâ sûresinin 94. âyetine kadarki kısmın tefsiri yer almaktadır. Süyûtî, Tercümânü'l-Ḳurʾân ve ed-Dürrü'l-mens̱ûr adlı tefsirlerinde bu eserden faydalanmış, İbnü'l-Kayyim de Zâdü'l-meʿâd'de bazı alıntılar yapmıştır. Ayrıca İbn Ebû Hâtim'in et-Tefsîr'inin kenarında bundan yapılmış bazı iktibaslar mevcuttur (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 175).

İbnü'l-Münzir'in kaynaklarda anılmayan Riḥletü'l-İmâm eş-Şâfiʿî ile'l-Medîneti'l-münevvere adlı bir eseri daha mevcut olup (Kahire 1350) Brockelmann ve Sezgin, yine klasik kaynaklarda yer almayan Ziyâdât ʿalâ Muḫtaṣari'l-Müzenî adlı bir eseri de ona nisbet etmektedir (GAL Suppl., I, 305; GAS, I, 493, 496). Ancak bu eser İbn Ziyâd en-Nîsâbûrî'nin Ziyâdât'ı olmalıdır. Zira bu iki âlim künye ve nisbelerinin, doğum yerlerinin, yaşadıkları zaman ve mekânların aynı olması sebebiyle birbirine karıştırılmıştır.

İbnü'l-Münzir'in kaynaklarda adı geçen diğer bazı eserleri de şunlardır: es-Sünen ve'l-icmâʿ ve'l-iḫtilâf, es-Sünenü'l-mebsûṭ (en geniş hacimli eseri olup bazı kaynaklarda es-Sünen ve el-Mebsûṭ şeklinde iki farklı kitap gibi yer almaktadır), el-İḳtiṣâd fi'l-icmâʿ ve'l-ḳıyâs, İs̱bâtü'l-ḳıyâs, Mesâʾil fi'l-fıḳh, Teşrîfü'l-ġanî ʿale'l-faḳīr (bu eseri zikreden İbn Hacer el-Askalânî, Ebû Saîd İbnü'l-Arabî'nin buna Teşrîfü'l-faḳīr ʿale'l-ġanî adıyla bir reddiye yazdığını kaydetmektedir), Câmiʿu'l-eẕkâr, Edebü'l-ʿibâd, Kitâbü's-Siyâse, Kitâbü Aḥkâmi târiki'ṣ-ṣalât.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Münzir en-Nîsâbûrî, el-İcmâʿ (nşr. Abdullah Ömer el-Bârûdî), Beyrut 1406/1986, neşredenin girişi, s. 7-11; a.e. (nşr. Fuâd Abdülmün'im Ahmed), İskenderiye 1402, neşredenin girişi, s. 6-20; a.mlf., Kitâbü'l-İcmâ': İslâm Hukukçularınca Üzerinde İcmâ' Edilen Konular (trc. Abdülkadir Şener), Ankara 1983, tercüme edenin girişi, s. 13-22; a.mlf., el-İḳnâʿ (nşr. Abdullah b. Abdülazîz el-Cibrîn), Riyad 1414, neşredenin girişi, I, 10-34; a.mlf., el-İşrâf ʿalâ meẕâhibi ehli'l-ʿilm (nşr. Abdullah Ömer el-Bârûdî), Mekke, ts. (el-Mektebetü't-ticâriyye), neşredenin girişi, I, 7-11; a.mlf., el-Evsaṭ fi's-sünen ve'l-icmâʿ ve'l-iḫtilâf (nşr. Ebû Hammâd Sagīr Ahmed b. Muhammed Hanîf), Riyad 1414/1993, I, 130; ayrıca bk. neşredenin girişi, I, 11-98; Makdisî, Aḥsenü't-teḳāsîm, s. 37, 96; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 269; Ebû Âsım el-Abbâdî, Ṭabaḳātü'l-fuḳahâʾi'ş-Şâfiʿiyye (nşr. G. Vitestam), Leiden 1964, s. 21, 67; Şîrâzî, Ṭabaḳātü'l-fuḳahâʾ, s. 108; Nevevî, Tehẕîb, I/2, s. 196-197; İbn Hallikân, Vefeyât, IV, 207; İbn Abdülhâdî, ʿUlemâʾü'l-ḥadîs̱, II, 493-494; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XIV, 490-492; a.mlf., Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, III, 782-783; Sübkî, Ṭabaḳāt, III, 102-108; İsnevî, Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyye, II, 374-375; Fâsî, el-ʿİḳdü's̱-s̱emîn, I, 406-408; III, 251; İbn Kādî Şühbe, Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyye, I, 98-99; İbn Hacer, Lisânü'l-Mîzân, V, 27-28; Süyûtî, Ṭabaḳātü'l-müfessirîn (nşr. Ali Muhammed Ömer), Kahire 1396/1976, s. 91; a.mlf., Ṭabaḳātü'l-ḥuffâẓ (Ömer), s. 328; Dâvûdî, Ṭabaḳātü'l-müfessirîn, II, 50-51; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 33, 103, 135, 140, 201-202, 440, 460, 534; II, 1385; Abdulazîz ed-Dihlevî, Bustânü'l-Muhaddisîn (trc. Ali

Osman Koçkuzu), Ankara 1986, s. 99-101; Pertsch, Gotha, I, 407-408; II, 358-359; Brockelmann, GAL, I, 191; Suppl., I, 305, 306; Ziriklî, el-Aʿlâm, VI, 184; Sezgin, GAS, I, 485-486, 493, 495-496; Muhammed Âbid el-Fâsî, Fihrisü maḫṭûṭâti Ḫizâneti'l-Ḳaraviyyîn, Dârülbeyzâ 1403/1983, III, 250-251; Kays Âl-i Kays, el-Îrâniyyûn, I/1, s. 131-135; Muhammed Hasan Heyto, el-İctihâd ve ṭabaḳātü müctehidi'ş-Şâfiʿiyye, Beyrut 1409/1988, s. 80-82; M. J. McDermott, "Abū Bakr Naysābūrī", EIr., I, 264; Ferâmürz Hâc Minûçihrî, "İbn Münẕir", DMBİ, IV, 701-703.

Cengiz Kallek

İBNÜ'l-MÜSENNÂ

(ابن المثنّى)

Ebû Mûsâ Muhammed b. el-Müsennâ b. Ubeyd el-Anezî (ö. 252/866)

Hadis hâfızı.

167'de (783-84) Basra'da doğdu. Bir ara felç geçirdiği için "Zemîn" lakabıyla anıldı. Basra ve Bağdat'ta Mu'temir b. Süleyman, Muhammed b. Ca'fer Gunder, Velîd b. Müslim, Hâlid b. Hâris, Muâz b. Muâz, Süfyân b. Uyeyne, Yahyâ b. Saîd el-Kattân, Abdurrahman b. Mehdî gibi muhaddislerden hadis rivayet etti. Kendisinden Kütüb-i Sitte imamları, Ebû Zür'a er-Râzî, Bakī b. Mahled, Ebû Hâtim er-Râzî, İbn Ebü'd-Dünyâ, Ca'fer b. Muhammed el-Firyâbî, Ebû Ya'lâ el-Mevsılî, İbn Huzeyme ve diğerleri rivayette bulundular.

İbnü'l-Müsennâ için Yahyâ b. Maîn sika, Zühlî hüccet, Ebû Hâtim er-Râzî ve Sâlih Cezere sadûk, Ebû Arûbe sebt terimlerini kullanmış; Hatîb el-Bağdâdî'nin de onu sika, hâfız ve sebt diye övdüğü, diğer bir rivayete göre ise sadûk dediği belirtilmiştir. İbnü'l-Müsennâ'nın bazı âlimlerce bu kadar güvenilir bulunmayıp ta'dîlin bir alt mertebesine indirilmesinde, namazda sütre kullanılmasıyla ilgili bir hadiste geçen, "Hz. Peygamber, önünde mızrak (aneze) olduğu halde bize öğle ve ikindi namazını kıldırdı" (Buhârî, "Ṣalât", 17; Müslim, "Ṣalât", 250) cümlesindeki "aneze"den hareketle, "Biz şerefli bir kabileyiz, Peygamber bize doğru yönelerek namaz kıldı" şeklinde nükte yapmasının tesiri olduğu söylenmektedir. Nesâî, onu "lâ be'se bih" diye nitelendirmekle beraber hadisleri topladığı kitabında değişiklikler yaptığını söylemiş, İbn Hibbân kitabından okuyarak hadis rivayet ettiğini, bazı güvenilmez râvilerden rivayette bulunduğunu ve adının uydurma hadislerin isnadında yer aldığını belirtmiştir. Ancak bu eleştiriler onun güvenilirliğini zedeleyecek kadar önemli sayılmadığından râvilerin tenkidinde görüşlerine başvurulmasına engel teşkil etmemiştir. İbnü'l-Müsennâ'nın çok sayıda kitap yazdığı kaydedilmekle beraber kaynaklarda bunların adları belirtilmemiş, 114'ü Ṣaḥîḥ-i Buḫârî'de, 837'si Ṣaḥîḥ-i

Müslim'de olmak üzere Kütüb-i Sitte'de rivayetleri yer almıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, "Ṣalât", 17, "Ḥac", 41, "Meġāzî", 44; Müslim, "Ṣalât", 250, "Ḥac", 37; Ebû Dâvûd, "Menâsik", 44; Tirmizî, "Ḥac", 30; a.mlf., el-ʿİlel (es-Sünen içinde, nşr. Ahmed M. Şâkir v.dğr.), Kahire 1382/1962, V, 752; Ahmed b. Hanbel, el-ʿİlel (Koçyiğit), II, 115, 289, 290, 294-295; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve't-taʿdîl, VIII, 95; İbn Hibbân, el-Mecrûḥîn, I, 119, 306, 309; II, 34, 191, 236, 261; Kelâbâzî, Ricâlü Ṣaḥîḥi'l-Buḫârî, II, 682; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, III, 283-286; Sem'ânî, el-Ensâb (Bârûdî), II, 250; İbnü'l-Esîr, el-Lübâb, II, 362; Zehebî, Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, II, 512; a.mlf., Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XII, 123-126; a.mlf., Mîzânü'l-iʿtidâl, IV, 24; Safedî, el-Vâfî, IV, 384; İbn Kesîr, el-Bidâye, XI, 11; İbn Hacer, Tehẕîbü't-Tehẕîb, IX, 425-429; Fuat Sezgin, Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar, İstanbul 1956, s. 27, 65, 66, 302; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), VII, 18; Wensinck, el-Muʿcem, VIII, 248.

Ali Toksarı

İBNÜ’l-MÜSLİME, Adudüddin

(عضد الدين ابن المسلمة)

Ebü’l-Ferec Adudüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Hibetillâh b. el-Muzaffer b. el-Müslime (ö. 573/1178)

Abbâsî veziri.

514’te (1120) doğdu. Ataları Abbâsî Devleti’nin divan hizmetinde bulunmuş, dedesinin dedesi Reîsürrüesâ Ebü’l-Kāsım Ali İbnü’l-Müslime 1045-1059 yıllarında, oğlu Ebü’l-Feth el-Muzaffer ise 1083’te bir süre vezirlik yapmıştır. Ailenin VI. (XII.) yüzyıldaki mensupları soylarını İbnü’l-Müslime’ye değil Ebü’l-Feth el-Muzaffer’e nisbet etmişlerdir. İbnü’l-Müslime’nin babası Ebü’l-Fütûh İzzeddin Abdullah, Halife Muktefî-Liemrillâh’ın üstâdüddârı olarak görev almıştı. Öğrenimini Bağdat’ta tamamlayan İbnü’l-Müslime, Ebü’l-Kāsım Hibetullah b. Hüseyin, Ubeydullah b. Muhammed el-Beyhakī ve Zâhir b. Tâhir eş-Şihâmî’den hadis dinledi. Bir rivayete göre babasının ölümünden (549/1154) sonra onun yerine üstâdüddâr tayin edildi. Bu dönemde Bağdat’ta mezhepler arası rekabetin siyasî hayat üzerinde büyük etkisi vardı. On altı yıl vezirlik yapan Ebü’l-Muzaffer İbn Hübeyre Hanbelî mezhebine mensuptu. Vezirlikte gözü olan İbnü’l-Müslime’nin tarafını tutan zengin aileler genellikle Şâfiî ve Hanefî idiler. Vezir İbn Hübeyre, Halife Muktefî’nin Selçuklular’a karşı vazgeçilmez bir müttefikiydi. Muktefî 555 (1160) yılında ölünce İbn Hübeyre görevinden istifa etti. Ancak yeni halife Müstencid-Billâh tarafından tekrar vezirlik makamına getirildi. İbn Hübeyre bu dönemde vergileri arttırmak için çeşitli yollara başvurdu. Muhtemel tepkileri önlemek için Hanefî olan Kādılkudât Ebü’l-Hasan Ali b. Dâmegānî’yi makamından uzaklaştırdı. 556 (1161) yılında âni bir kararla mukātaa uygulamasında değişiklik yaparak bu kapsamdaki bütün toprakları haraç vergisine tâbi tuttu.

İbn Hübeyre’nin uygulamaları ve Hanbelîliği zorla kabul ettireceği endişesi halkı ve Hanbelî olmayan devlet adamlarını huzursuz etmekteydi. Bu

sebeple oluşan muhalefet cephesinin başını Bağdat'ın nüfuzlu ailelerini temsil eden İbnü'l-Müslime çekmekteydi. Halife Müstencid, İbn Hübeyre'nin gücünü zayıflatarak dengeyi sağlamak amacıyla İbnü'l-Müslime'yi desteklemeye başladı. İbn Hübeyre'nin 560 (1165) yılında beklenmedik bir anda ölümü üzerine ailesinin bütün mensuplarını tutuklattı. İbnü'l-Müslime de vezirliği ele geçirmek için kendisine rakip olarak gördüğü İbn Hübeyre'nin oğlu İzzeddin Muhammed'i öldürttü. Diğer oğlu Şerefeddin Zafer ile mukātaa vergilerini toplamakla görevlendirdiği İbn Hamdûn da İbnü'l-Müslime'nin entrikaları sonucu 562'de (1167) hapiste ölü bulundular. Vezir olmayı bekleyen İbnü'l-Müslime'nin bu faaliyetleri Halife Müstencid'i rahatsız etti. Bağdat'ta hiçbir sosyal tabanı olmayan Vâsıt'ta görevli Şerefeddin Ebû Ca'fer Ahmed İbnü'l-Beledî'yi vezirlik makamına getirdi (563/1168).

İbnü'l-Beledî, Halife Müstencid'in tam desteğini alarak Bağdat'ın nüfuzlu aileleri üzerinde ağır bir baskı uygulamaya başladı. İbnü'l-Müslime ile Emîr Kutbüddin Kaymaz, Müstencid'in vezire kendilerinin katli için izin verdiğini duyunca Veliaht Hasan b. Müstencid ile temas kurdular ve halifenin öldürülmesi konusunda onunla anlaştılar. Müstencid bir hileyle katledildi. İbnü'l-Müslime vezirliği kendisine, üstâdüddârlığı oğlu Ebü'l-Fazl Ubeydullah'a, emîrü'l-askerliği yine Kutbüddin Kaymaz'a vermesi şartıyla Hasan b. Müstencid'i halife ilân etti. Hasan 566 (1171) yılında Müstazî-Biemrillāh lakabıyla Abbâsî tahtına geçti.

Yeni halife, İbnü'l-Müslime'ye Adudüddin lakabını vererek vezâret makamına getirdi (9 Rebîülâhir 566 / 20 Aralık 1170); ayrıca bütün iktâ gelirini ona tahsis etti. İbnü'l-Müslime ilk iş olarak, İbnü'l-Beledî'nin Bağdat'ın yüksek düzeydeki insanlarıyla doldurduğu hapishaneleri boşalttı. Halifeyi memnun etmek için vergileri arttırdı. Hanbelî mezhebine mensup olmayan kişilere de bürokraside görev

vermeye başladı. Hz. Ali evlâdına tanınan imtiyazlara ihtimam gösterdi. Eserinde İbnü'l-Müslime'den övgüyle söz eden İbn Tıktakā'nın ailesi de bunlardan biriydi.

İbnü'l-Müslime'nin giderek artan nüfuzu Kutbüddin Kaymaz'ı rahatsız etti ve Kutbüddin halifeye baskı yaparak İbnü'l-Müslime'nin azledilmesini

sağladı, konağını da yağmalattı (12 Şevval 567 / 7 Haziran 1172). Vezirliğe Zaîmüddin Ebü'l-Fazl Yahyâ b. Ubeydullah, İbnü'l-Müslime'nin üstâdüddâr olan oğlunun yerine Sandal el-Muktefevî getirildi. Yeni vezirin Kutbüddin Kaymaz'ın verdiği tâlimatlar doğrultusunda hareket etmesinden memnun olmayan halife İbnü'l-Müslime'yi tekrar göreve getirmeyi düşündü. Vezir Zaîmüddin Yahyâ'nın âni ölümü de İbnü'l-Müslime'nin vezirlik şansını arttırdı. Ancak Kutbüddin Kaymaz onun tekrar vezir olmasına şiddetle karşı çıktı, İbnü'l-Müslime ve ailesinin Bağdat dışına çıkarılmasını istedi. Bunun üzerine İbnü'l-Müslime bir süre Şeyh Sadreddin Abdürrahîm b. İsmâil'in zâviyesinde, daha sonra nakib Ebû Abdullah b. Muammer'in evine saklandı. Kutbüddin Kaymaz'ın iktidarı da fazla sürmedi. Halifenin hazinedarı ve sadık adamı Zahîrüddin b. Attâr ile arası açılınca Bağdat'tan uzaklaştırıldı. Kaymaz'ın Musul yolunda ölümünden sonra halife İbnü'l-Müslime'yi yeniden vezirliğe getirdi (570/1175). Zahîrüddin'in muhalefetine rağmen makamını korumayı başaran İbnü'l-Müslime hacca giderken bir bâtınî fedaisi tarafından öldürüldü (4 Zilkade 573 / 24 Nisan 1178), vasiyetine uyularak Zevzenî Ribâtı'nda babasının yanına defnedildi. Bu suikastın kışkırtıcılarının Halife Müstencid-Billâh ile hazinedar Zahîrüddin b. Attâr olduğu anlaşılmaktadır.

Âlim ve sûfîlere yakınlık gösteren ve cömertliğiyle tanınan İbnü'l-Müslime'nin Dârü'l-Adudiyye ismiyle meşhur konağının edip ve şairlerle dolup taştığı kaydedilmektedir. Bağdat'ta zamanın en büyük kütüphanelerinden biri onun tarafından kurulmuştur. İbnü'l-Müslime, vezir olmadan önce İbn Hübeyre'nin oğullarının katlinde olduğu gibi rakiplerini safdışı etmek için her türlü yola başvurmaktan çekinmemiş, vezirliği sırasında Şâfiîler'i kollamış, Hanefîler'e düşmanlık göstererek taraf tutmuştur. Oğullarından üstâdüddâr Kemâleddin Ubeydullah babasının ölümünden sonra gözden düşmüştür. Edip ve şair olan oğlu Ebû Mansûr el-Ferec ailenin edebiyatta önde gelen simasıdır. Onun sayesinde İbnü'l-Müslime ailesi VI. (XII.) yüzyıla ait şiir antolojilerinde adını duyurmuştur. Aile mensupları Dârülhilâfe'nin içinde ve dışında iki ribât yaptırmışlardır. Bunlardan Dârülhilâfe'nin içerisinde bulunan ribâtı İbnü'l-Müslime'nin oğlu Ebû Nasr Ali inşa ettirmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’l-Ezrak [el-Fârıkī], Meyyâfârikîn ve Âmid Târihi: Artuklular Kısmı (trc. A. Savran), Erzurum 1992, s. 161, 162, 168; İbnü’l-Cevzî, el-Muntaẓam (nşr. Süheyl Zekkâr), Beyrut 1415/1995, X, 5430, 5432, 5436, 5438, 5449, 5553, 5558, 5562; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil (trc. Abdülkerim Özaydın), İstanbul 1987, XI, 268-359; Sıbt İbnü’l-Cevzî, Mirʾâtü’z-zamân, VIII/1, s. 242-350; İbn Hallikân, Vefeyât, VI, 241-242, 244, 247-248; İbnü’t-Tıktakā, el-Faḫrî (nşr. Muhammed İvaz İbrâhim Bek - Ali el-Cârim Bek), Mısır, ts. (Dârü’l-maârif), s. 281-286; Hindûşah es-Sâhibî, Tecâribü’s-selef der Tevârîḫ-i Ḫulefâ ve Vüzerâ-yi Îşân (nşr. Abbas İkbâl), Tahran 1357 hş., s. 317-318; Safedî, el-Vâfî, III, 335; İbn Kesîr, Büyük İslâm Tarihi (trc. Mehmet Keskin), İstanbul 1995, XII, 471, 524; Süyûtî, Târîḫu’l-ḫulefâʾ (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1389/1969, s. 442-448; Ziriklî, el-Aʿlâm, VI, 231; Herbert Mason, Two Statesmen of Mediaeval Islam, Mouton 1972, s. 54-55, 63, 69-81, 83; Zambaur, Manuel, s. 9; P. A. Mackay, “Patronage and Power in 6th / 12th Century Baghdad the Life of the Vizier Adud al-Dīn Ibn Al-Muzaffar”, St.I, XXXIV (1971), s. 27-56; “ʿAḍud al-Dīn”, EI^{2} (İng.), I, 212; Cl. Cahen, “Ibn al-Muslima”, a.e., III, 891-892; K. V. Zetterstéen, “al-Mustaḍīʾ”, a.e., VII, 707; Carole Hillenbrand, “al-Mustandjid”, a.e., VII, 726; Muhammed Ali Kâzım Bîgî, “İbn Müslime”, DMBİ, IV, 621-622.

Sadi S. Kucur

İBNÜ’l-MÜSLİME, Reîsürrüesâ

(رئيس الرؤساء ابن المسلمة)

Ebü’l-Kāsım Reîsü’r-rüesâ Alî b. el-Hasen b. Ahmed b. Muhammed (ö. 450/1059)

Abbâsî veziri.

Şâban 397’de (Mayıs 1007) doğdu. Abbâsî Devleti hizmetinde bulunan İbnü’l-Müslime ailesine mensuptur. İsmâil b. Hasan b. Hişâm es-Sarsarî ve Ebû Ahmed el-Farazî gibi âlimlerden hadis tahsil etti. Fıkıh, ferâiz, nahiv ve aruz okudu. Hatîb el-Bağdâdî ondan kitâbet yoluyla hadis almıştır. 437’de (1045-46) Abbâsî Halifesi Kāim-Biemrillâh tarafından vezir tayin edilen İbnü’l-Müslime’ye “reîsür-rüesâ, şerefü’l-vüzerâ, cemâlü’l-verâ” lakapları verildi. Halife, ayrıca 20 Cemâziyelevvel 446’da (27 Ağustos 1054) düzenlenen bir törende ona bir hil‘at giydirdi ve hakkında övgü dolu ifadelerin yer aldığı bir yazıyı ayakta okudu.

Büyük Selçuklu Devleti kurulmadan önce Şiî Büveyhî hükümdarları, Abbâsî hilâfetinin başşehri Bağdat’a askerî valiler tayin ediyorlardı. Büveyhîler’in son dönemlerinde Bağdat valiliğine getirilen Türk asıllı Ebü’l-Hâris Arslan el-Besâsîrî, Mısır Fâtımî halifeliğiyle iş birliği yaparak askerî ve malî bakımdan gücünü daha da arttırmıştı. Halife Kāim-Biemrillâh ile veziri İbnü’l-Müslime’nin bütün kararları onun kontrolünden geçtikten sonra yürürlüğe giriyordu. İbnü’l-Müslime, halifeliği Arslan el-Besâsîrî’nin tahakkümünden kurtarmak amacıyla harekete geçti. Önce Musul Arap Emîri Kureyş b. Bedrân ile Arslan el-Besâsîrî aleyhine iş birliği yaptı, ardından Bağdat ve civarındaki Oğuzlar’ı ona karşı kışkırtmaya başladı. İbnü’l-Müslime’nin bu faaliyetleri üzerine Arslan el-Besâsîrî, halife ve devlet erkanına darphâneden her ay verilmekte olan tahsisatı kestirdi. Böylece Arslan ile Abbâsî halifesi arasında şiddetli bir mücadele başlamış oldu. Mahallî Arap emîrleri ve Şiî-Türkler’le ittifak yapan Arslan el-Besâsîrî, Irak Büveyhî Devleti’nin hükümdarı durumuna gelmişti. Bu sırada Bağdat’ta bulunan son Irak Büveyhî hükümdarı el-

Melikürrahîm Hüsrev Fîrûz halife ile Arslan arasındaki bu mücadeleye seyirci kalmaktaydı. Arslan el-Besâsîrî'ye karşı âciz kalan Halife Kāim-Biemrillâh ve İbnü'l-Müslime, Büyük Selçuklu hükümdarı Tuğrul Bey'den yardım talebinde bulundular. Tuğrul Bey'in, ordusuyla Bağdat'a hareket ettiğini haber alan Arslan el-Besâsîrî Bağdat'tan kaçmak zorunda kaldı. 25 Ramazan 447'de (18 Aralık 1055) Bağdat'a giren Tuğrul Bey, Büveyhî askerlerinin Selçuklular'a karşı saldırıya geçmesi üzerine Büveyhî Hükümdarı el-Melikürrahîm'i yakalatıp hapse attırdı; böylece Büveyhîler'in Irak kolu tarihe karıştı (447/1055). Halife Kāim-Biemrillâh ile veziri İbnü'l-Müslime, Arslan el-Besâsîrî'nin tahakkümünden kurtulmuş oldular. Bu olaydan sonra Tuğrul Bey, saltanat iddiasıyla isyan eden İbrâhim Yinal'ı bertaraf etmek için Bağdat'tan ayrıldı. Şehrin savunmasız kalmasını fırsat bilen Arslan el-Besâsîrî müttefiki Kureyş b. Bedrân ile birlikte Bağdat'a girdi (6 Zilkade 450 / 25 Aralık 1058). Başta Mansûr Camii olmak üzere bütün Bağdat camilerinde hutbeyi Mısır Fâtımîleri adına okuttu. Bunun üzerine İbnü'l-Müslime savaştan hiç anlamadığı halde Türk, Deylemli ve bazı Bağdatlılar'dan oluşturduğu kuvvetlerle Arslan'a karşı saldırıya geçti, fakat büyük bir yenilgiye uğradı. Bu durumda Arap geleneğine göre Halife Kāim-Biemrillâh ile Vezir İbnü'l-Müslime'nin Arslan el-Besâsîrî'nin müttefiki Kureyş b. Bedrân'ın himayesine girmeleri gerekiyordu.

Ancak Kureyş, Arslan'ın itirazı üzerine geleneği bozarak İbnü'l-Müslime'yi kendisine teslim etti. Arslan el-Besâsîrî de İbnü'l-Müslime ve Kādılkudât Ebû Abdullah ed-Dâmegānî'yi Harîmüttâhirî'de hapsetti. Halife ise Kureyş'in amcasının oğlu Muhâriş b. Mücellâ tarafından Fırat kıyısındaki Hadîsetü Âne Kalesi'ne götürüldü. Arslan el-Besâsîrî, İbnü'l-Müslime'yi ağır işkencelerden sonra Hallâc-ı Mansûr'un öldürüldüğü yerde idam ettirdi (28 Zilhicce 450 / 15 Şubat 1059). Kādılkudât Ebû Abdullah ed-Dâmegānî ise para karşılığında serbest bırakıldı. Bu olaylar üzerine Tuğrul Bey ordusuyla Bağdat'a hareket etti. Arslan el-Besâsîrî Bağdat'tan Vâsıt'a kaçmak zorunda kaldı. Tuğrul Bey, Halife Kāim-Biemrillâh'ı Bağdat'a getirtip makamına iade etti. Arslan el-Besâsîrî'yi, bir baskın düzenleyerek beraberindekilerle birlikte yakalatıp öldürttü.

İbnü'l-Müslime başta nahiv ve hadis olmak üzere çeşitli alanlarda bilgi sahibiydi. Sünnî Abbâsî halifeliğinin Şiî Fâtımî hâkimiyeti altına

düşmemesi için büyük gayret sarfetmiş, bu amaçla Büyük Selçuklu Devleti ile Fâtımîler aleyhine bir ittifak ve dayanışma sağlamaya çalışmıştır. Oğlu Ebü'l-Feth Muzaffer ile torunlarından Adudüddin İbnü'l-Müslime de Abbâsîler'e vezir olarak hizmet etmişlerdir.

BİBLİYOGRAFYA

Hatîb, Târîẖu Baġdâd, IX, 402-403; XI, 391-392; İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam, VIII, 160, 162-164, 173, 190-197, 200-201; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, IX, X, bk. İndeks.; Bündârî, Zübdetü'n-Nusra (Burslan), s. 6, 9, 12; Sıbt İbnü'l-Cevzî, Mirʾâtü'z-zamân (nşr. Ali Sevim), Ankara 1968, s. 39-41, 45-46, 49-51, 55, 57, 72-73; İbnü'l-Adîm, Buġyetü'ṭ-ṭaleb, s. 9-10; Ebü'l-Ferec, Târih, I, 313-314; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVIII, 216-218; Mafizullah Kabir, The Buwayhid Dynasty of Baghdad, Calcutta 1964, s. 113-115, 192, 199, 211; Mehmet Altay Köymen, Tuğrul Bey ve Zamanı, İstanbul 1976, s. 47, 52; Faruk Sümer, "Arslan el-Besâsirî", TDA, sy. 42 (1986), s. 112-114; Cl. Cahen, "Ibn al-Muslima", EI² (İng.), III, 891-892.

Ali Sevim

İBNÜ’l-MÜSTEVFÎ

(ابن المستوفي)

Ebü’l-Berekât Şerefüddîn el-Mübârek b. Ahmed b. el-Mübârek el-Lahmî el-Erbîlî (ö. 637/1239)

Muhaddis, tarihçi, edip ve şair.

Şevval 564’te (Temmuz 1169) Erbil’de doğdu. Hîre Kralı Nu‘mân b. Münzir’in soyundan olup dedesi ve babasıyla amcası Ebü’l-Hasan Safiyyüddin Ali b. Mübârek Erbil’de devletin malî işlerini yürüten Dîvân-ı İstîfâ’da başkan (müstevfî) olarak görev yapmıştır. İbnü’l-Müstevfî Kur’ân-ı Kerîm’i ezberledikten sonra Ebû Abdullah Muhammed b. Yûsuf el-Bahrânî ve Mekkî b. Reyyân el-Mâkisînî’den kıraat ve edebiyat tahsil etti. Ebû Yâsir Abdülvehhâb b. Hibetullah, Mübârek b. Tâhir el-Huzâî, Ebü’l-Ferec İbnü’l-Cevzî, Yâkūt el-Hamevî, Şehâbeddin es-Sühreverdî, İbnü’d-Dübeysî gibi âlimlerden hadis öğrenip icâzet aldı. Uzun yıllar süren öğrenim hayatı sonunda hadis ve hadis ilimleri, lugat, edebiyat, tarih alanlarında ve hesapta uzmanlaştı. Ebû Nasr Şemseddin İbnü’ş-Şîrâzî, Münzirî, İbnü’ş-Şa“âr ve İbn Hallikân ondan istifade edenlerden bazılarıdır.

İbnü’l-Müstevfî, İslâm öncesi Arap tarihi alanında önemli bir mevkiye sahipti. Devrinin önde gelen şairlerinden biri olduğu için evi ilim ve edebiyat çevrelerinin tartışmalar yaptığı bir merkez durumundaydı. Geniş kültürü sayesinde Dîvânü’l-evkāf, Dîvân-ı İnşâ ve Dîvân-ı İstîfâ reisliği gibi görevlere getirildi. 629’da (1232) Erbil Atabegi Muzafferüddin Kökbörî’ye vezir oldu ve onun 630 (1233) yılında ölümüne kadar bu görevini sürdürdü. Bu tarihten itibaren uzlete çekilip öğretim ve telifle uğraştı. Daha sonra Abbâsî Halifesi Müstansır-Billâh’ın yakın dostluğunu ve ilgisini kazanan İbnü’l-Müstevfî, onun özel kütüphanesindeki pek çok eseri inceleme imkânı buldu. Moğollar 634’te (1236-37) Erbil’e hücum edip halkı kılıçtan geçirmeye başlayınca Erbil Kalesi’ne sığındı; Moğollar’ın geri çekilmek zorunda kalması üzerine Musul’a yerleşmeye karar verdi. Musul Atabegi Bedreddin Lü’lü’ onu büyük bir merasimle karşılayıp hazırlattığı eve

yerleştirdi ve kendisine devlet hazinesinden maaş bağladı. Son derece zeki, mütevazi, cömert, ibadete düşkün, faziletli bir kişi olan ve “el-vezîr es-sâhib” diye anılan İbnü’l-Müstevfî 5 Muharrem 637’de (7 Ağustos 1239) Musul’da vefat etti. Zamanın şairleri onun için pek çok mersiye kaleme almışlardır.

Eserleri. 1. Nebâhatü’lbeledi’l-ḫâmil bi-men veredehû mine’l-emâs̱il (Târîḫu Erbil). Erbil tarihine dair yegâne kitap olup yazılı belgelerin yanı sıra bizzat müellifin görüp işittiklerine dayalı olarak telif edilmiştir. Eserdeki pek çok biyografi hakkında diğer kaynaklarda bilgi bulunmaması, çeşitli edebî metinleri ve şiirleri, Hz. Peygamber’in hücre-i saâdetinin inşasıyla ilgili başka eserlerde rastlanmayan bilgileri ihtiva etmesi kitabın önemini arttırmaktadır. Tamamı dört cilt olduğu belirtilen eserin günümüze ulaşan II. cildi Sâmî es-Sakkār tarafından yayımlanmıştır (I-II, Bağdad 1980). 2. en-Niẓâm fî şerḥi şiʿri’l-Mütenebbî ve Ebî Temmâm (nşr. Halef Reşîd Nu‘mân, I-V, Bağdad 1989-1992). 3. Muḫtaṣaru Ṭabaḳāti’ş-şuʿarâʾ. İbnü’l-Mu‘tezz’in eserinin muhtasarıdır (Ṭabaḳâtü’ş-şuʿarâʾ, neşredenin girişi, s. 6-7; Brockelmann, I, 130). Kaynaklarda, İbnü’l-Müstevfî’nin ayrıca bir divanı ve Zemahşerî’nin el-Mufaṣṣal’ındaki beyitleri şerhedip eleştirdiği İs̱bâtü’l-Muḥaṣṣal fî nisbeti ebyâti’l-Mufaṣṣal (el-Muḥaṣṣal ʿalâ ebyâti’l-Mufaṣṣal) adlı iki ciltlik bir çalışmasıyla Sırrü’ṣ-ṣanʿa ve Ebû Ḳumâş adlı edebiyatla ilgili eserleri bulunduğu zikredilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’l-Mu‘tez, Ṭabaḳâtü’ş-şuʿarâʾ (nşr. Abdüssettâr Ahmed Ferrâc), Kahire 1981, neşredenin girişi, s. 6-7; Yâkūt, Muʿcemü’l-büldân, I, 138; İbnü’ş-Şa“âr, Ḳalâʾidü’l-cümân fî ferâʾidi şuʿarâʾi hâẕe’z-zamân (nşr. Fuat Sezgin), Frankfurt 1410/1990, VI, 36-78; İbn Hallikân, Vefeyât (nşr. Beşşâr Avvâd Ma‘rûf), Beyrut 1981, III, 522; el-Melikü’l-Eşref er-Resûlî, el-ʿAscedü’l-mesbûk (nşr. Şâkir Mahmûd Abdülmün‘im), Beyrut 1395/1975, s. 495; İbnü’l-Fuvatî, el-Ḥavâdis̱ü’l-câmiʿa, Beyrut 1407/1987, s. 135; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XXIII, 49-52; Yâfiî, Mirʾâtü’l-cenân, IV, 95-97; Sehâvî, el-İʿlân bi’t-tevbîḫ, s. 246; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 5, 281, 768, 771, 811;

II, 988, 1776, 1923, 1960; Brockelmann, GAL Suppl., I, 130, 136, 496; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 3; Abbas el-Azzâvî, et-Taʿrîf bi'l-müʾerriḫîn fî ʿahdi'l-Moġol ve't-Türkmân, Bağdad 1376/1957, I, 60-61; Sâmî es-Sakkār, İmâretü Erbil fi'l-ʿaṣri'l-ʿAbbâsî ve müʾerriḫuhâ İbnü'l-Müstevfî, Riyad 1413/1992; a.mlf., "İbnü'l-Müstevfî ve kitâbühû Târîḫu Erbil", ʿÂlemü'l-kütüb, II/1, Riyad 1981, s. 90-98; Saîd Abdülfettâh Âşûr, "Târîḫu Erbil", el-Mecelletü'l-ʿArabiyye li'l-ʿulûmi'l-insâniyye, II/8, Küveyt 1982, s. 192-206; Ebü'l-Hasan Diyânet, "İbn Müstevfî", DMBİ, IV, 608-609; Ihsan Abbās, "Ebn Mostawfī", EIr., VIII, 43-44.

Sâmî es-Sakkår

İBNÜ’l-MÜTEFENNİNE

(ابن المتفنّنة)

Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî er-Rahbî (ö. 577/1181)

Ferâize dair eseriyle tanınan Şâfiî fakihi

(bk. er-RAHBİYYE).

İBNÜ'l-MÜZEVVİK

(bk. İBNÜ's-SEDÎD, Fahreddin).

İBNÜ'l-MÜZEYYEN

(bk. KURTUBÎ, Ahmed b. Ömer).

İBNÜ’n-NABLUSÎ

(ابن النابلسي)

Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Sehl eş-Şehîd er-Remlî (ö. 363/974)

Fâtımî Halifesi Muiz-Lidînillâh’ın emriyle öldürülen fakih ve muhaddis.

Nablus’ta doğdu. Saîd b. Hâşim et-Taberânî, Muhammed b. Hasan b. Kuteybe ve Muhammed b. Ahmed er-Remlî gibi âlimlerden hadis tahsil etti. Kendisinden Temmâm er-Râzî, Abdülvehhâb b. Ca‘fer el-Meydânî, Ali b. Ca‘fer en-Nablusî ve Dârekutnî rivayette bulundular. Nablus hatibi olarak da tanınan ve Nablus’tan göç edip Remle’ye yerleşen İbnü’n-Nablusî’nin burada verdiği hadis derslerini kalabalık bir topluluk takip etmiş, Kādî Abdülcebbâr onun için “Şam fukahasının reisi” ifadesini kullanmıştır.

Suriye’de teravih namazını yasaklayan ve Sünnî halifeleri övenleri şiddetle cezalandıran Fâtımî Halifesi Muiz-Lidînillâh’ı zemmettikten sonra İbnü’n-Nablusî’nin şöhreti yayıldı. Mısır’dan sonra Remle ve Dımaşk’ı da ele geçiren ve siyasetlerinin temel amacı Şiîliği yaymak olan Fâtımîler hakkında, elinde on ok bulunsa, onlardan birini Rumlar’a, dokuzunu Fâtımîler’e karşı kullanacağını, bunlarla savaşmanın her müslümana farz olduğunu ilân eden İbnü’n-Nablusî bu konudaki tavrını açıkça ortaya koydu. Fâtımî kumandanı Cevher es-Sıkıllî’nin tehdidi üzerine Remle’yi terketmek zorunda kalan İbnü’n-Nablusî, önce Remle-Dımaşk yolu üzerinde Ekvâhu Bâniyâs’ta bir süre inzivayâ çekildikten sonra Dımaşk’a kaçtı. Orada Fâtımîler’e karşı sonuçsuz kalan birkaç direniş hareketinde önemli rol oynadı. Fâtımîler’e yardım eden Zâlim b. Mevhûb’un ihbarı üzerine yakalanıp Fâtımî ordu kumandanı Ebû Mahmûd b. Ca‘fer b. Felâh el-Kütâmî tarafından bir ağaç kafes içerisine konularak Mısır’a gönderildi (Şevval 363 / Temmuz 974). Sarayda Cevher veya bizzat Halife Muiz tarafından sorgulandı. Meşhur ok meselesiyle ilgili sözlerin kendisine ait olduğunu kabul eden İbnü’n-Nablusî’nin, onları eleştirmesine gerekçe olarak ümmetin dinini değiştirdiklerini, sâlih kişileri öldürdüklerini ve ilâhî nuru söndürdüklerini söylemesi üzerine Halife Muizz’in emriyle zincire

vurularak deve üzerinde Kahire sokaklarında dolaştırıldı, daha sonra görevlendirilen bir yahudi tarafından diri diri derisi yüzülerek öldürüldü. Bazı kayıtlara göre derisine saman doldurularak cesediyle birlikte darağacına çivilendi. Dârekutnî, İbnü'n-Nablusî'nin öldürülmesi olayını anlatırken derisi yüzüldüğü sırada bile metanetini kaybetmediğini ve, "Bu kitapta yazılıdır" (el-İsrâ 17/58) dediğini belirtmiştir (bk. Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVI, 148). Doğruyu söylemedeki cesareti ve müstağni tavrıyla tarihe geçen İbnü'n-Nablusî, İhşîdî Emîri Kâfûr'un gönderdiği parayı, "Biz yalnız Allah'a kulluk eder ve yalnız O'ndan yardım dileriz" (el-Fâtiha 1/5) diyerek reddetmiştir (İbnü'l-Cevzî, VII, 82). Ahfadının VIII. (XIV.) yüzyılda Nablus'ta "Şehidoğulları" diye anıldığı bilinmektedir (İbn Kesîr, XI, 284).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Kıftî, el-Muḥammedûn mine'ş-şuʿarâʾ (nşr. Riyâd Abdülhamîd Murâd), Dımaşk 1395/1975, s. 164-165; Kādî Abdülcebbâr, Tes̱bîtü delâʾili'n-nübüvve (nşr. Abdülkerîm Osman), Beyrut 1966, II, 608; İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam, VII, 82; İbnü'l-Esîr, el-Lübâb, III, 286; Zehebî, Târîḫu'l-İslâm: sene 351-380, s. 310-312; a.mlf., Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVI, 148-150; Safedî, el-Vâfî, II, 44-45; İbn Kesîr, el-Bidâye, XI, 284; Süyûtî, Ḥüsnü'l-muḥâḍara, I, 515; Thierry Bianquis, "Ibn al-Nabulusī, un martyr sunnite au IVe siècle de l'Hégire", AIsl., XII (1974), s. 45-65.

Mehmet Ali Sönmez

İBNÜ’n-NAHVÎ

(ابن النحوي)

Ebü’l-Fazl Yûsuf b. Muhammed b. Yûsuf et-Tevzerî (ö. 513/1119)

el-Ḳaṣîdetü’l-münferice adlı manzumesiyle tanınan şair ve nahiv âlimi.

433 (1041) yılında Tunus’un Tevzer kasabasında doğdu. Derslerinde nahiv ilmine ağırlık verdiği için İbnü’n-Nahvî künyesiyle tanındı. Öğrenimine Tevzer’de başladı. Ardından Kayveran’a giderek Abdülcelîl er-Rabaî ed-Dîbâcî, Abdülhâliḳ es-Süyûrî, Ebû Abdullah el-Mâzerî ve Ebü’l-Hasan Ali b. Muhammed el-Lahmî gibi âlimlerin derslerine devam etti. Öğrenimini tamamladıktan sonra Tunus’ta ders vermeye başladıysa da yöneticilerle anlaşamayıp buradan ayrıldı. Bir süre Bicâye (Bougie) yakınlarındaki Benî Hammâd Kalesi’nde kaldı, ardından Sicilmâse’ye ve Fas’a gitti. Sert bir tabiata sahip olması sebebiyle bu şehirlerde fazla barınamayıp Benî Hammâd Kalesi’ne geri döndü. Buradan hacca gitmek üzere yola çıktı ve uzun süren hac seyahatinden sonra yine Benî Hammâd Kalesi’ne döndü ve burada vefat etti. Şiirlerinden hac dönüşü bir müddet Mısır’da kaldığı anlaşılmaktadır.

Gazzâlî’ye son derece bağlı olan İbnü’n-Nahvî’nin, ramazan aylarında otuza böldüğü İḥyâʾü ʿulûmi’d-dîn’i her gün bir kısmını okumak suretiyle hatmettiği kaydedilir. Tevzer’deki çiftliğinin geliriyle geçinen İbnü’n-Nahvî, Ebû Muhammed et-Tâhertî, Ebû Abdullah İbnü’r-Remmâme ve Ebû İmrân es-Sanhâcî gibi birçok öğrenci yetiştirmiştir. Kendisine nisbet edilen bazı kerâmetler İbn Hirzihim tarafından nakledilmiştir.

İbnü’n-Nahvî’nin el-Ḳaṣîdetü’l-münferice (el-Ferec baʿde’ş-şidde, Ümmü’l-ferec, el-Fütûḥ, el-Münferice) adlı kasidesini, kendisi Tevzer dışında iken malının gaspedildiğini duyması üzerine nazmettiği rivayet edilir. Allah’a teslimiyeti dile getiren bu kaside büyük bir üne kavuşmuş, sıkıntılı ve kederli insanların virdi haline gelmiştir. Sübkî el-Ḳaṣîdetü’l-münferice’nin ism-i a‘zamı içerdiğine, bu sebeple kasideyi dua olarak

okuyan kişinin duasının mutlaka kabul olacağına inanıldığını söyler (Ṭabaḳāt, VIII, 60). Nüshalarına göre kırk ile elli beyit arasında değişen kaside, çok az kullanılan ve "feilün" tef'ilesinin sekiz defa tekrarından oluşan "habeb" bahrinde yazılmıştır. el-Ḳaṣîdetü'l-münferice şerhleriyle birlikte birçok defa basılmış (İstanbul 1290, 1302; Bombay 1299; Bulak 1303; İskenderiye 1304), üzerinde şerh, tercüme, tahmîs, tesbî', taştîr, taklid, muâraza ve tazmîn türü çalışmalar yapılmıştır. Ebû Yahyâ Zekeriyyâ b. Muhammed el-Ensârî'nin el-Eḍvâʾü'l-behice fî ibrâzi deḳāʾiḳı'l-Münferice (İstanbul 1302; Kahire 1323; Cezayir 1854-1855) ve İsmâil Rusûhî Ankaravî'nin el-Hikemü'l-münderice fî şerḥi'l-Münferice (Bulak 1300) adlı şerhleri basılmıştır. Ebü'l-Abbas Ahmed b. Abdurrahman el-Bicâî en-Nekāvüsî'nin el-Envârü'l-münferice fî basṭı esrâri'l-Münferice adlı şerhinin girişinde İbnü'n-Nahvî'nin biyografisine de yer verilmiştir (kasidenin diğer şerhleriyle bunların yazma nüshaları için bk. Brockelmann, GAL [Ar.], V, 110-111; Muhammed Ezher Bây, sy. 29 [1988], s. 178-180). Abdullah b. Hayreddin el-Bergamavî tarafından Türkçe'ye çevrilip şerhedilen kasideyi Hüseyin b. Es'ad el-Müeyyedî Farsça'ya tercüme etmiştir.

el-Ḳaṣîdetü'l-münferice Ahmed b. Âmir et-Teazzî, Ebû Bekir İbn Hamsîn, İbnü'ş-Şübbât et-Tevzerî, Alâeddin el-Fükâî,

İbn Nuaym el-Kurtubî, Abdülhamîd Harpûtî ve İbn Melik el-Hamevî tarafından tahmîs edilmiş, son tahmîs kasidenin metniyle birlikte yayımlanmıştır (İskenderiye 1304). Abdülhamîd Harpûtî'nin tahmîsiyle oğlu Kemâleddin Harpûtî'nin buna yazdığı şerh ile (Ma'mûretülazîz 1317) adı bilinmeyen bir kişi tarafından yapılan Türkçe tahmîs de basılmıştır (İstanbul 1290). Kaside için yazılan sekiz tahmîsi Sellâm b. Ömer el-Mizâhî el-Leʾâliʾü'l-mübehrece fî taḫmîsi'l-Münferice adıyla bir araya getirmiştir. Kaside üzerine, Mustafa b. Kemâleddin es-Sıddîkī ile Abdülganî b. İsmâil en-Nablusî ve diğer bazı kimseler taklid, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Ahmed ed-Dımaşkī tazmîn (taştîr), Cemâleddin Muhammed İbnü'l-Vefâ tesbî' Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Buhârî ile Muhammed b. Abdürrahîm b. Yahbiş et-Tâzî muâraza tarzında çalışmalar kaleme almışlardır. Bunun dışında el-Vaṣıyye adlı bir risâlesiyle, hocası Şukrâtısî'nin kasidesinin ta'şîri olan ed-Dîbâcü'l-müneşşer ve'l-minhâcü'l-muʿaşşer adlı uzun bir manzumesi olduğu bilinen İbnü'n-Nahvî'nin kaynaklarda bazı şiirlerine de

rastlanmaktadır (Kādî İyâz, I, 252; İmâdüddin el-İsfahânî, I, 326; İbnü'z-Zeyyât et-Tâdilî, s. 74; İbn Ebû Zer', s. 34; Süyûtî, II, 362).

BİBLİYOGRAFYA

Kādî İyâz, Tertîbü'l-medârik, I, 252; IV, 792-797; İmâdüddin el-İsfahânî, Ḫarîdetü'l-ḳaṣr (nşr. Muhammed el-Merzûkī v.dğr.), Tunus 1966, I, 325-326; İbnü'z-Zeyyât et-Tâdilî, et-Teşevvüf ilâ ricâli't-taṣavvuf (nşr. A. Voor), Rabat 1958, s. 72-78; İbnü'l-Ebbâr, et-Tekmile (nşr. F. Codera), Madrid 1882, II, 740; Ebû Muhammed el-Abderî, er-Riḥletü'l-Maġribiyye (nşr. Muhammed el-Fâsî), Rabat 1968, s. 52-59; İbn Abdülmelik, eẕ-Ẕeyl ve't-tekmile li-kitâbeyi'l-Mevṣûl ve'ṣ-Ṣıla (nşr. Muhammed b. Şerîfe), Rabat 1984, s. 434-436; Gubrînî, ʿUnvânü'd-dirâye (nşr. Âdil Nüveyhiz), Beyrut 1969, s. 326-333; İbn Ebû Zer', el-Enîsü'l-muṭrib, Rabat 1972, s. 33-34; Sübkî, Ṭabaḳāt (Tanâhî), VIII, 56-60; Süyûtî, Buġyetü'l-vuʿât, II, 362; İbn Meryem, el-Bustân fî ẕikri'l-evliyâʾ ve'l-ʿulemâʾ bi-Tilimsân (nşr. İbn Ebû Şeneb), Cezayir 1326/1908, s. 299-304; İbnü'l-Kādî, Ceẕvetü'l-iḳtibâs, Rabat 1974, II, 552; Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî, Neylü'l-ibtihâc (İbn Ferhûn, ed-Dîbâcü'l-müẕheb içinde), Kahire 1329, s. 349-351; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1346-1347; Serkîs, Muʿcem, I, 266-267; Mahlûf, Şeceretü'n-nûr, s. 126; Brockelmann, GAL, I, 316; Suppl., I, 473-474; a.e. (Ar.), V, 109-112; Ömer Ferruh, Târîḫu'l-edeb, V, 106-109; Ahmed b. İbrâhim el-Buhtürî, el-Cedîd fî edebi'l-cerîd, Tunus 1973, s. 55-61; Mahfûz, Terâcimü'l-müʾellifîn, V, 19-25; Muhammed Ezher Bây, "İbnü'n-Naḥvî: Ḥayâtühû ve âşârüh", Ḥavliyyâtü'l-Câmiʿati't-Tûnisiyye, sy. 29, Tunus 1988, s. 173-189; Hasan Saferî-i Nâdirî, "İbn Naḥvî", DMBİ, V, 11.

İsmail Durmuş - Hüseyin Elmalı

İBNÜ’n-NAKĪB el-HALEBÎ

(ابن النقيب الحلبي)

Garsüddîn Halîl b. İbrâhîm b. Şihâbiddîn el-Hımsî el-Halebî el-Kostantînî (ö. 971/1563)

Hekim ve çok yönlü âlim.

10 Muharrem 900 (11 Ekim 1494) tarihinde Halep’te doğdu. Aslen Humuslu bir aileye mensuptur. Tahsiline Halep’te başlayarak temel din eğitiminin yanı sıra dil, edebiyat, matematik, astronomi, mantık ve felsefe okudu. Dımaşk’ta İbnü’l-Mekkî’den tıp ve daha sonra gittiği Kahire’de Ahmed b. Abdülgaffâr’dan ferâiz, aritmetik, mîkāt, geometri, mûsiki ve tıp, Kadı Zekeriyyâ el-Ensârî’den hadis ve diğer dinî ilimler, Şemseddin Muhammed el-Mısrî el-Felekî’den astronomi dersleri aldı. Öğrenimini tamamlayınca Kahire’deki çalışmaları dikkatini çeken Sultan Kansu Gavri tarafından saraya çağrılarak oğlunun eğitimiyle görevlendirildi. Bu sırada meydana gelen Mercidâbık Savaşı’nda Osmanlılar’a esir düştü ve Kansu Gavri’nin oğluyla birlikte İstanbul’a götürüldü. İstanbul’da kendisine önerilen resmî görevleri kabul etmeyerek ilim meclisleri oluşturdu ve aralarında bazı devlet adamlarının da bulunduğu hastalarının ödediği tedavi ücretiyle ve talebelerinin hediyeleriyle geçimini sağladı. 1521’de Dımaşk’a giderek Emeviyye Camii’nde ders verdi. Bir ara İstanbul’a geri geldiyse de kısa süre sonra tekrar Dımaşk’a döndü (1547); ardından da Mısır’a gitti. 1557’de İstanbul’a yerleşti ve burada vefat etti. Kendisi gibi tabip olan oğlu Garsüddinzâde Mehmed Muhyiddin hekimbaşılığa kadar yükselmiştir.

İbnü’n-Nakīb’in, asıl ününü sağlayan tıp ve astronominin yanında matematik, felsefe, mûsiki ve edebiyat gibi alanlarda geniş bilgisi vardı. Ancak günümüze ulaşan ve kaynaklarda adı geçen eserlerinin sadece astronomi ve aritmetik üzerine olduğu görülmektedir. Onun bu ilimlere ait ölçüm aletleri yaptığı ve ayrıca şiir yazdığı da bilinmektedir.

Eserleri. 1. el-ʿİḳdü’l-yemânî fî ḥalli Zîc-i İlḫânî. Nasîrüddîn-i Tûsî’nin

eserine yazdığı şerh olup İstanbul (Süleymaniye Ktp., Hafîd Efendi, nr. 181/1) ve Kahire'de (Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, Tal'at, Mîkāt, nr. 226/1) birer nüshası bulunmaktadır. 2. Buġyetü'ṭ-ṭullâb fi'l-ʿamel bi-rubʿi'l-usṭurlâb. Usturlap yapımından ve kullanımından bahseden bir eserdir (Princeton Üniversitesi Ktp., nr. 4918). 3. Risâle fi'l-ʿamel bi'r-rubʿi'l-müceyyeb fî ʿilmi'l-mîḳāt. Vakit tayiniyle ilgili olup pek çok nüshası mevcuttur (Akpınar v.dğr., I, 147-148). 4. Risâle fî maʿrifeti semti'l-ḳıble ve'l-evḳāt (Manisa İl Halk Ktp., nr. 470/4). 5. Teẕkiretü'l-küttâb fî ʿilmi'l-ḥisâb (Kütahya Tavşanlı Zeytinoğlu İlçe Halk Ktp., nr. 305/9). Eser, İbnü'n-Nakīb'in öğrencisi Derviş Mehmed b. Lutfî tarafından 982'de (1574) Türkçe'ye çevrilmiştir (Kütahya Tavşanlı Zeytinoğlu İlçe Halk Ktp., nr. 584). 6. Maḳāle fi'ḍ-ḍarb ve'l-ḳısme ve't-tecẕîr fi'l-ʿamel bi'l-cedârî (İstanbul Arkeoloji Müzesi Ktp., nr. 896/2). 7. ʿUddetü'l-ḥâsib ve ʿumdetü'l-muḥâsib. İbnü'l-Hâim'in Nüzhetü'l-ḥüssâb (Nüzhetü'n-nüẓẓâr) adlı eserinin şerhidir (Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, Felek - Riyâza, nr. 4301/1). 8. Risâle fî ʿilmi'l-ceyb.

Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî'nin sinüs problemleri konusundaki eserinin şerhidir (Süleymaniye Ktp., Hasan Hüsnü Paşa, nr. 1135). 9. Tenbîhü'n-nüḳḳād ʿalâ mâ fi'l-heyʾeti'l-meşhûre mine'l-fesâd. Astronomiyle ilgilidir (Süleymaniye Ktp., Yenicami, nr. 1181/18 [müellif hattı]). 10. Risâletü'l-fetḥiyye fi'l-ʿameli'l-ceybiyye (Râşid Efendi Ktp., nr. 1213). 11. Sirâc fî nüketi'l-Minhâc (Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 709). 12. Manẓûme fî merâtibi'l-vücûd (Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 310). 13. Şerḥu Risâleti'l-vaḍʿiyyeti'l-ʿAḍudiyye (Nuruosmaniye Ktp., nr. 4511).

İbnü'n-Nakīb'in kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: Ḥâşiye ʿalâ ḳısmi'l-felekiyyât mine'l-Mevâḳıf fî ʿil-mi'l-kelâm (Adudüddin el-Îcî'ye ait eserin astronomiyle ilgili kısmına yazdığı şerhtir), Şerḥu Ḳaṣîdeti'l-mîmiyye (Ebüssuûd Efendi'nin kasidesinin şerhidir), Şerḥ-i Tefsîr-i Beyżâvî, Risâle fi'l-ḥamdele, el-Ferâʾiż, Taḥrîrü'l-vüṣûl ilâ nihâyeti's-sûl, Kitâb li-ʿilmi'z-zâyirce, Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi'n-Nefîsî li'l-Mûcez fi'ṭ-ṭıb, Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi'l-Câmî li'l-Kâfiye. Ayrıca Zemahşerî'nin el-Keşşâf'ına da bir şerh yazdığı bilinmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Taşköprizâde, eş-Şeḳāʾiḳ, s. 357-360; Atâî, Zeyl-i Şekāik, s. 81-82; Gazzî, el-Kevâkibü's-sâʾire, III, 148-149; Kâtib Çelebi, Süllemü'l-vüṣûl ilâ ṭabaḳāti'l-fuḥûl, DİA Ktp., nr. 2943, s. 91; a.mlf., Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 390; II, 1251, 1372, 1892, 1900, 1919; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, VIII, 364-365; Sicill-i Osmânî , III, 618; Muhammed Râgıb et-Tabbâh, İʿlâmü'n-nübelâʾ bi-târîḫi Ḥalebi'ş-şehbâʾ, Halep 1342/1923, VI, 52-58; Brockelmann, GAL Suppl., II, 665; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 145; Ziriklî, el-Aʿlâm, II, 364; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, I, 137; Suter, Die Mathematiker, s. 190; Ahmed Îsâ, Muʿcemü'l-eṭıbbâʾ, Beyrut 1402/1982, s. 329; Cevat İzgi, Osmanlı Medreselerinde İlim, İstanbul 1997, I, 414, 439; Cemil Akpınar v.dğr., Osmanlı Astronomi Literatürü Tarihi, İstanbul 1997, I, 145-149.

Salim Aydüz

İBNÜ’n-NAKĪB el-MAKDİSÎ

(ابن النقيب المقدسي)

Ebû Abdillâh Cemâlüddîn Muhammed b. Süleymân b. el-Hasen el-Belhî el-Makdisî (ö. 698/1298)

Müfessir, mutasavvıf ve Arap dili âlimi.

Aslen Belhli olup 15 Şâban 611’de (20 Aralık 1214) Kudüs’te doğdu. Tahsil için Kahire’ye giderek çeşitli hocalardan ders okuduğu belirtilmekteyse de bunlardan sadece Ebü’l-Fazl Yûsuf b. Abdülmu‘tî el-Mehîlî’nin adı verilmiş, burada ayrıca tasavvufla da ilgilendiği, Şehâbeddin es-Sühreverdî’den faydalanıp hırka giydiği, kendisinin de Radıyyüddin Ebû Muhammed Hüseyin b. Abdülmü’min et-Taberî’ye hırka giydirdiği zikredilmiştir. İbnü’n-Nakīb Âşûriyye Medresesi’nde, ardından bir hücresine yerleştiği Ezher Camii’nde ders okuttu. Zehebî, Ebû Hayyân el-Endelüsî, Birzâlî ve Ca‘berî onun talebeleridir. Daha sonra Kudüs’e dönerek ömrünün sonuna kadar burada yaşadı. Kaynakların Hanefî olduğuna işaret etmesine rağmen İbnü’l-İmâd’ın Hanbelî olduğunu söylediği İbnü’n-Nakīb Muharrem 698’de (Ekim 1298) vefat etti. İbnü’n-Nakīb’in zâhid ve mütevazi şahsiyetine işaret edilerek içlerinde devlet erkânının da bulunduğu pek çok kişinin onu ziyaret ettiği belirtilmiş, emir bi’l-ma‘rûf nehiy ani’l-münkere büyük önem verdiği ve her şartta bunu yerine getirmeye çalıştığı kaynaklarda zikredilmiştir.

Eserleri. 1. Muḳaddimetü Tefsîri İbni’n-Naḳīb fî ʿilmi’l-beyân ve’l-meʿânî ve’l-bedîʿ ve iʿcâzi’l-Ḳurʾân. İlk defa İbn Kayyim el-Cevziyye’ye nisbet edilerek el-Fevâʾidü’l-müşavvıḳ ilâ ʿulûmi’l-Ḳurʾân ve ʿilmi’l-beyân adıyla neşredilen eserin (nşr. M. Bedreddin en-Na‘sânî, Kahire 1327) daha sonra aynı şekilde çeşitli baskıları yapılmışsa da (Beyrut 1982, Beyrut, ts.; nşr. Muhammed Osman el-Huşt, Kahire 1994, Kahire, ts.) Ahmed Muhammed Şâkir, kitabın İbn Kayyim el-Cevziyye’ye nisbetinin çok şüpheli olduğunu ve yazma nüshasında yer alan ismin sonradan eklediğini ortaya koymuştur (el-Menâr, XIX/2 [1334], s. 121-122). Bu makalenin ardından birçok ilim

adamı onun görüşüne katılmış, ancak eserin gerçek sahibini gösteren olmamıştır (mesela bk. Bekir b. Abdullah Ebû Zeyd, s. 184-185). Kitabın İbnü'n-Nakīb el-Makdisî'ye aidiyetini ve el-Fevâ ͗idü'l-müşavvıḳ isminin uydurma olduğunu ilk defa Zekeriyyâ Saîd Ali ileri sürmüştür. Saîd Ali, 1911 yılında tamamladığı doktora tezinde (Belâġatü'l-Ḳur ͗ân ͑ inde'l-müfessirîn, s. 3-19) ve daha sonra yayımladığı makalesinde el-Fevâ ͗idü'l-müşavvıḳ'taki ifadelerle İbn Kayyim el-Cevziyye'nin savunduğu görüşler arasında çelişki bulunduğunu

örneklerle göstermiş; Ebû Hayyân el-Endelüsî, Süyûtî ve diğer müelliflerin eserlerinde İbnü'n-Nakīb'e nisbetle yer alan alıntıların bu kitapta da geçtiğini belirtmiştir. İbnü'n-Nakīb'in tefsirinin Süleymaniye Kütüphanesi'nde mevcut yazma nüshalarındaki (aş. bk.) ifadeler ve kullandığı kaynaklarla el-Fevâ ͗idü'l-müşavvıḳ'takiler arasında da büyük benzerlikler vardır. Zekeriyyâ Saîd Ali, daha sonra eseri İbnü'n-Nakīb el-Makdisî'ye nisbet ederek geniş bir girişle birlikte Muḳaddimetü Tefsîri İbni'n-Naḳīb adıyla yayımlamıştır (Kahire 1415/1995). İbnü'n-Nakīb eserinde meânî, beyân, bedî' ve i'câzü'l-Kur'ân'a dair tartışmaları toplamış, bunların Kur'an âyetlerinin tefsirindeki önemini ortaya koymuştur. Ebû Hayyân el-Endelüsî'nin de belirttiği gibi (Baḥrü'l-muḥîṭ, I, 6) eser geniş bir derleme olmakla birlikte müellifin şahsî görüş ve tercihlerini de ihtiva etmektedir. Ebû Hayyân tefsirinde, Bahâeddin es-Sübkî ͑ Arûsü'l-efrâḥ fî şerḥi Telḫîṣi'l-Miftâḥ'ta ve Süyûtî el-İtḳān'da İbnü'n-Nakīb'in eserini kaynak olarak kullanmışlardır. 2. et-Taḥrîr ve't-taḥbîr li-aḳvâli e ͗immeti't-tefsîr fî me͑ âni kelâmi's-semî͑ i'l-baṣîr. Müteahhir kaynaklarda eserden "tefsir" diye söz edilirken ilk defa Kâtib Çelebi bu ismi kullanmıştır (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 358). İbnü'n-Nakīb bu kitabında sebeb-i nüzûl, nâsih-mensuh, kıraat, i'rab, hakaik, ahkâm, tefsir ve te'vil başlıkları altında önceki müfessirlerin görüşlerini naklettikten ve âyetler arası münasebeti gösterdikten sonra yer yer kendi düşüncelerini de ifade etmiştir. Tefsirde Taberî, Mâtürîdî, Zemahşerî, İbn Atıyye el-Endelüsî, Fahreddin er-Râzî, Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, Sîbeveyhi, Ebü'l-Bekā el-Ukberî, Hatîb et-Tebrîzî, İzzeddin İbn Abdüsselâm, Sülemî ve Kuşeyrî gibi âlim ve mutasavvıfların görüşlerine fazlaca yer verilmiş, bu sebeple Ebû Hayyân el-Endelüsî kitap hakkında "kesîrü't-tekrîr, kalîlü't-tahrîr, müfritü'l-ishâb" (tekrarları çok, müellife ait yazılar az, ayrıntı ifrat derecesinde) ifadesini kullanmıştır. Eserin bilinen on cildinden altısı Süleymaniye

Kütüphanesi’nde (Fâtih, nr. 177; Lâleli, nr. 238; Cârullah Efendi, nr. 71-74), ikisi Fas’ta, biri Tunus’ta, biri de Bağdat’ta bulunmaktadır (Muḳaddimetü Tefsîri İbni’n-Naḳīb, neşredenin girişi, s. 37-38). Tefsirin Süleymaniye Kütüphanesi’nde (Lâleli, nr. 1511, vr. 29-44) Muḫtaṣarü’l-cüzʾi’l-evvel min Kitâbi’t-Taḥrîr ve’t-taḥbîr li-aḳvâli eʾimmeti’t-tefsîr fî meʿâni kelâmi’s-semîʿi’l-baṣîr adıyla kayıtlı bir muhtasarı mevcuttur. 3. Risâletü’l-âyâti’l-beyyinât fî tefsîri baʿżı âyâti müteşâbihâti’l-Ḳurʾâni’l-Kerîm. İbtisâm es-Saffâr tarafından Mektebetü’l-Ezher’de gösterilen eseri (Muʿcemü’d-dirâsâti’l-Ḳurʾâniyye, s. 608) belirtilen yerde bulamadığını söyleyen Zekeriyyâ Saîd Ali aynı kütüphanede (nr. 14479 [395 Mecâmi‘], vr. 62-93), Fevâʾid mine’t-Taḥrîr ve’t-taḥbîr li-aḳvâli eʾimmeti’t-tefsîr adıyla kayıtlı İbnü’n-Nakīb el-Makdisî’ye nisbet edilen bir yazmanın bulunduğunu bildirmiştir (Muḳaddimetü Tefsîri İbni’n-Naḳīb, neşredenin girişi, s. 39). 4. Minhâcü’l-ʿârifi’l-müttaḳī ve miʿrâcü’s-sâliki’l-mürtaḳī. Dâvûdî’ye göre kırk varaklık tasavvufî bir kasidedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’n-Nakīb el-Makdisî, Muḳaddimetü Tefsîri İbni’n-Naḳīb (nşr. Zekeriyyâ Saîd Ali), Kahire 1415/1995, s. 21-176, neşredenin girişi, s. 37-39; Ebû Hayyân el-Endelüsî, Baḥrü’l-muḥîṭ, Kahire 1329/1910, I, 6, 11; Zehebî, Muʿcemü’ş-şüyûḫ: el-Muʿcemü’l-kebîr (nşr. Muhammed Habîb el-Hîle), Tâif 1988, II, 193-194; İbn Kayyim el-Cevziyye, Bedâʾiʿu’t-tefsîri’l-câmiʿ li-tefsîri’l-İmâm İbn Ḳayyim el-Cevziyye (nşr. Yüsrî es-Seyyid Muhammed), Demmâm 1414/1993, I, neşredenin girişi, s. 64-74; Bahâeddin es-Sübkî, ʿArûsü’l-efrâḥ (Şürûḥu’t-Telḫîs içinde), Beyrut, ts. (Dârü’s-sürûr), I, 31; İbn Kesîr, el-Bidâye, XIV, 4-5; Kureşî, el-Cevâhirü’l-muḍıyye, III, 165-166; Zerkeşî, el-Burhân, I, 311; İbnü’l-Mülakkın, Ṭabaḳātü’l-evliyâʾ (nşr. Nûreddin Şerîbe), Kahire 1393/1973, s. 504; Bikāî, Naẓmü’d-dürer, Haydarâbâd 1978, I, 10; Süyûtî, Ṭabaḳātü’l-müfessirîn (nşr. Ali Muhammed Ömer), Kahire 1396/1976, s. 100-101; a.mlf., el-İtḳān (Bugā), I, 23, 429; II, 1142, 1215; Ebü’l-Yümn el-Uleymî, el-Ünsü’l-celîl bi-târîḫi’l-Ḳuds ve’l-Ḫalîl, Amman 1973, II, 217; Dâvûdî, Ṭabaḳātü’l-müfessirîn, II, 144-145; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 358; İbtisâm es-Saffâr,

Muʿcemü’d-dirâsâti’l-Ḳurʾâniyye, Bağdad 1984, s. 326, 608; Bekir b. Abdullah Ebû Zeyd, İbn Ḳayyim el-Cevziyye: ḥayâtühû ve âs̱âruh, Riyad 1405/1985, s. 184-185; Zekeriyyâ Saîd Ali, Belâġatü’l-Ḳurʾân ʿinde’l-müfessirîn ḥattâ nihâyeti’l-ḳarni’s-sâdisi’l-hicrî (doktora tezi, 1411/1991), Câmiatü’l-Ezher Külliyyetü Dâri’l-ulûm, s. 3-19; a.mlf., “el-Fevâʾidü’l-müşavvıḳ hüve Muḳaddimetü Tefsîri İbni’n-Naḳīb”, MMMA (Kahire), XXXV/1-2 (1412/1992), s. 61-86; Mehmet Faik Yılmaz, Âyetler ve Sûreler Arasındaki Münâsebet (doktora tezi, 1995), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 63-64, 176-177; Ebü’l-Eşbâl [Ahmed Muhammed Şâkir], “el-Kütübü’l-maʿzüvve ilâ ġayri muṣannifîh”, el-Menâr, XIX/2, Kahire 1334/1916, s. 121-122; Abdülilâh Nebhân, “Ḥavle baḥş el-Fevâʾidü’l-müşavvıḳ hüve Muḳaddimetü Tefsîri İbni’n-Naḳīb”, Aḫbârü’t-türâs̱i’l-ʿArabî, V/55-59, Kahire 1411-12/1991-92, s. 40-41.

Abdülhamit Birışık

İBNÜ’n-NAKĪB el-MISRÎ

(ابن النقيب المصري)

Ebü’l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Lü’lü’ b. Abdillâh er-Rûmî el-Mısrî (ö. 769/1368)

Şâfiî fakihi.

702 (1302) yılında Kahire’de dünyaya geldi. İbn Hacer doğum tarihi olarak 706 (1306) yılını vermekteyse de (ed-Dürerü’l-kâmine, I, 239); yakın arkadaşı İsnevî’nin kaydettiği 702 tarihi (Ṭabaḳātü’ş-Şâfiᶜiyye, II, 514) daha doğru olmalıdır. Aslen Antakyalıdır. Babası Lü’lü’ buranın fethi sırasında genç yaşta esir alınıp köle edilmiş, Kahire’de sahibi olan bir emîrin himayesinde yetişerek müslüman olmuş, bürokrasi eğitimi görmüş ve âzat edilmiştir. Bu emîrin idarî işlerini (nakıblik) yürüttüğü için Nakīb lakabıyla anılan Lü’lü’, hayatının ileri döneminde kendisini Kahire’deki Baybarsiyye Hankahı’nda ibadete verdi.

İbnü’n-Nakīb, devrin ilmî geleneğine uygun şekilde hıfzını ve temel dinî tahsilini tamamladı. Döneminde Kahire’de zengin bir ilmî birikim mevcut olduğu gibi Şâfiî fıkhı da önemli bir gelişme kaydetmişti. Böyle bir ortamda yetişen İbnü’n-Nakīb kırâat-i seb‘ayı öğrendi; hadis, Arap dili ve edebiyatı, özellikle de fıkıh alanında derinleşti. Zühde ve tasavvufî hayata ilgi duydu. Hocaları arasında İbnü’l-Kammâh, İbn Abdülhâdî, Kutbüddin es-Sunbâtî, Ebü’l-Hasan İbnü’l-Mülakkın, Ebû Hayyân el-Endelüsî ve Takıyyüddin es-Sübkî gibi döneminin önde gelen âlimleri vardır. Birçok defa hacca gitti ve belli sürelerle Medine ve Mekke’de kaldı. Yetişkinlik döneminde Kahire’de Büzgāriyye Zâviyesi imamlığına tayin edildi ve hayatının sonuna kadar bu göreviyle birlikte tedrîs ve telif faaliyetini sürdürdü. Güzel Kur’an okuduğu kaydedilir. İsnevî, sık sık görüştüğü İbnü’n-Nakīb’in kendisini en son 6 Ramazan 769’da (25 Nisan 1368) ziyaret ettiğini, iki gün sonra da bir grup arkadaşıyla birlikte ona iâde-i ziyârette bulunduğunu belirterek onun 14 Ramazan 769 (3 Mayıs 1368) tarihinde vefat ettiğini kaydeder (a.g.e., a.y.). İbnü’n-Nakīb, vasiyetine uyularak Kahire’de Bâbünnasr dışında

Kemâleddin el-İsnevî’nin türbesine defnedildi.

Eserleri. 1. ʿUmdetü’s-sâlik ve ʿuddetü’n-nâsik (el-Muḫtaṣar). İbnü’n-Nakīb, dönemine kadar oluşan Şâfiî fıkhının derli toplu bir özeti niteliğindeki bu eserinde

Ebû İshak eş-Şîrâzî’nin el-Mühe̱ẕẕeb adlı eserinin sistematiğini takip etmiş, mezhepte mevcut görüşler arasında tercihte bulunurken Nevevî’nin el-Minhâc ile el-Mecmûʿdaki ve hocası Takıyyüddin es-Sübkî’nin et-Tekmile’deki görüşlerini esas almıştır. Kendisi de eserin girişinde, Şâfiî fıkhını ihtisar ederken mezhebin Râfiî ve Nevevî tarafından sahih kabul edilen görüşlerini aldığını, ihtilâf halinde ise Nevevî’nin görüşünü tercih ettiğini belirtir. Bu yönüyle el-Mecmûʿun bir nevi indeksi sayılan eser birkaç defa neşredilmiş (Mekke 1315/1897; Kahire 1345/1926, 1357/1939; nşr. Sâlih Müezzin - Muhammed Gıyâs es-Sabbâğ, Dımaşk 1980; nşr. Abdullah b. İbrâhim el-Ensârî, Devha 1402/1982) ve Nuh Ha Mim Keller tarafından İngilizce’ye çevrilmiştir (Reliance of the Traveller, Evanston 1994 [Arapça metinle birlikte]). ʿUmdetü’s-sâlik’e Seyyid Ömer Berekât b. Muhammed el-Bikāî tarafından Feyżu’llāhi’l-Mâlik fî ḥalli elfâẓi ʿUmdeti’s-sâlik ve ʿuddeti’n-nâsik adıyla iki ciltlik bir şerh yazılmıştır (Kahire 1321, 1372/1953). Bu şerhin girişinde, ʿUmdetü’s-sâlik’e daha önce Cevherî’nin güzel bir şerh yazdığı ve Melîbar’da yayımlanan bu eserin fâhiş baskı hatalarıyla dolu olduğu kaydedilerek yeni bir şerhe duyulan ihtiyaç dile getirilir. ʿUmdetü’s-sâlik’e Muhammed ez-Zührî el-Gamrâvî de Envârü’l-mesâlik adıyla bir şerh yazmıştır (Kahire 1367; nşr. Yûsuf Ali Büdeyvî, Dımaşk 1413/1993). 2. es-Sirâc fî nüketi’l-Minhâc. Nevevî’nin Minhâcü’ṭ-ṭâlibîn adlı eserinin şerhi olup bir nüshası Dublin’de Chester Beatty Library’de (nr. 3241) diğer bir nüshası da Süleymaniye Kütüphanesi’nde (Feyzullah Efendi, nr. 709) kayıtlıdır. 3. Teshîlü’l-hidâye ve taḥṣîlü’l-Kifâye. İbnü’r-Rifʽa’nın Ebû İshak eş-Şîrâzî’ye ait et-Tenbîh’e Kifâyetü’n-nebîh adıyla yazdığı şerhin muhtasarıdır. Eserin Chester Beatty Library’de (nr. 3193) ve Âsafiye Kütüphanesi’nde (Brockelmann, GAL Suppl., II, 104) yazma nüshaları bulunmaktadır. 4. et-Tevşîḥu’l-müẕehheb fî taṣḥîḥi’l-Mühe̱ẕ-ẕeb. Şîrâzî’nin el-Mühe̱ẕẕeb’i üzerine yapılmış bir çalışmadır. Yazma nüshası Kahire’de Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye ile (Ziriklî, I, 200) Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi’nde (III. Ahmed, nr. 1132) mevcuttur. Kaynaklarda ayrıca Ebû İshak eş-Şîrâzî’nin et-Tenbîh’ini ihtisar

ettiği Nüketü (Tehẕîbü)'t-Tenbîh adlı bir eserinden ve telifini tamamlayamadığı başka eserlerinin bulunduğundan söz edilir.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'n-Nakīb el-Mısrî, ʿUmdetü's-sâlik ve ʿuddetü'n-nâsik (Muhammed ez-Zührî el-Gamrâvî, Envârü'l-mesâlik [nşr. Yûsuf Ali Büdeyvî] içinde), Dımaşk 1413/1993, s. 9-11; a.e.: Reliance of the Traveller (nşr. ve trc. Nuh Ha Mim Keller), Evanston 1994, s. 1036-1037; ayrıca bk. neşredenin önsözü ve dipnotu, s. VII-IX; İsnevî, Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyye, II, 514-515; İbnü'l-Mülakkın, el-ʿİḳdü'l-müẕheb fî ṭabaḳāti ḥameleti'l-meẕheb (nşr. Eymen Nasr el-Ezherî - Seyyid Mühennâ), Beyrut 1417/1997, s. 406; İbn Kādî Şühbe, Ṭabaḳātü'l-fuḳahâʾi'ş-Şâfiʿiyye (nşr. Ali Muhammed Ömer), II, 155-156; İbn Hacer, ed-Dürerü'l-kâmine, I, 239-240; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, Kahire 1929, XI, 101; Süyûtî, Ḥüsnü'l-muḥâḍara, I, 434; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 491; II, 1498; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, VI, 213-214; Muhammed ez-Zührî el-Gamrâvî, Envârü'l-mesâlik (nşr. Yûsuf Ali Büdeyvî), Dımaşk 1413/1993, s. 9-11; ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 5-8; Ahlwardt, Verzeichnis, IV, 65; X, 383; Serkîs, Muʿcem, I, 269, 552; Brockelmann, GAL, I, 485; Suppl., II, 104; Îżâḥu'l-meknûn, I, 281; II, 121, 609, 677; Seyyid Ömer Berekât b. Muhammed el-Bikāî, Feyżü'l-İlâhi'l-Mâlik, Kahire 1372/1953, I, 2-3; A. J. Arberry, The Chester Beatty Library, A Handlist of the Arabic Manuscripts, Dublin 1955, I, 78, 102; Sezgin, GAS, I, 138; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), I, 200.

Saffet Köse

İBNÜ’n-NAKKĀŞ

(ابن النقاش)

Ebû Ümâme Şemsüddîn Muhammed b. Alî b. Abdilvâhid el-Mağribî el-Mısrî (ö. 763/1362)

Şâfiî fakihi.

Safedî’nin Dımaşk’ta bizzat kendisinden duyduğuna göre 720 yılı Receb ayında (Ağustos 1320) dünyaya geldi (Aʿyânü’l-ʿaṣr, III, 98; İbn Kādî Şühbe, III, 131). İbn Hacer bu tarihi verirken 723 (1323) veya 725 yılında doğduğuna dair iki rivayeti de kaydeder (ed-Dürerü’l-kâmine, IV, 71, 72). Bu rivayetlerden ilkini İbnü’l-Irākī (eẕ-Ẕeyl ʿale’l-ʿİber, I, 90), diğerini ise İbnü’n-Nakkāş’la Dımaşk’ta görüşen İbn Râfiʿ nakleder (Vefeyât, II, 249). Fas asıllı olup burada yaşayan Dükkâle (Dekkâle) kabilesi ve aynı adı taşıyan yerleşim merkezinden dolayı Dükkâlî nisbesiyle de anılan İbnü’n-Nakkāş Kahire’de öğrenim gördü. Abdülgaffâr b. Abdülkerîm el-Kazvînî’nin el-Ḥâvi’ṣ-ṣaġīr adlı eserini Mısır bölgesinde ilk defa kendisinin ezberlediğini söylerdi. Şehâbeddin Ahmed b. Muhammed el-Ensârî ve Takıyyüddin es-Sübkî’den fıkıh, Burhâneddin er-Reşîdî’den kıraat, Muhibbüddin İbnü’s-Sâiğ ve Ebû Hayyân el-Endelüsî’den Arapça okudu. Özellikle fıkıh, tefsir, Arap dili ve edebiyatı alanlarında adını duyurdu, vaazlarıyla tanındı. Başta Ezher ve Aslem camileriyle Ümmü Ânûk (Ânûkiyye) Hankahı olmak üzere birçok medresede ders verdi. 755’te (1354) Dımaşk, Hama ve Kudüs’e gitti; buralarda ulemâ ve yöneticilerden büyük saygı gördü. Özellikle Memlük Hükümdarı Muhammed b. Kalavun’un oğlu el-Melikü’n-Nâsır Hasan’ın iltifatına mazhar oldu. Sultanın 762 (1361) yılında öldürülmesinden sonra, ehl-i zimme hakkında Şâfiî mezhebine aykırı olarak verdiği fetva sebebiyle, daha önce Hâkim Camii’nin bitişiğindeki evini yıktırdığı için araları iyi olmayan Şâfiî âlimi Kutbüddin el-Hirmâs’ın şiddetli tenkitlerine mâruz kaldı. Bunun üzerine Şâfiî kādılkudâtı İzzeddin İbn Cemâa tarafından akdedilen mecliste sorgulanarak fetva vermekten menedildi. Daha sonra münzevi bir hayat yaşadı ve 13 Rebîülevvel 763 (10 Ocak 1362) tarihinde Kahire’de vefat etti.

İbnü’n-Nakkāş’ın devrindeki âlimleri, Hz. Peygamber’i ve mezhep imamı Şâfiî’yi bir tarafa bırakıp mezhep fıkhının temel metinlerinden bazılarını yazan Râfiî ve Nevevî gibi âlimlere tâbi olmaları sebebiyle kınaması (İbn Kādî Şühbe, III, 132; İbn Hacer, IV, 73) onun mukallit bir âlim olmadığını göstermekte, kaynaklarda daha önce kaleme alınan hiçbir eserden faydalanmadan bir tefsir yazdığının kaydedilmesi de bunu teyit etmektedir. İbnü’n-Nakkāş, kendi dönemindeki çeşitli siyasî ve içtimaî sebepler yanında özellikle yönetimde nüfuzlarının artmasına bir tepki olarak gayri müslimlere uygulanan sert hükümleri destekleyen risâlesi münasebetiyle de kaynaklarda sıkça anılmaktadır.

Eserleri. 1. İḥkâmü’l-aḥkâmi’ṣ-ṣâdire beyne şefeteyyi seyyidi’l-enâm. Cemmâîlî’nin, Buhârî ve Müslim’in eṣ-Ṣaḥîḥ’lerindeki ahkâm hadislerini derlediği ʿUmdetü’l-aḥkâm adlı eserinin tekmilesi mahiyetinde olup Ahmed b. Hanbel, Şâfiî, Dârekutnî, İbn Ebû Şeybe, Esrem, İbn Hibbân ve Humeydî’nin hadise dair eserlerinden faydalanılarak kaleme alınmıştır. Mekke Câmiatü Ümmi’l-kurâ’da Bedevî Abdüssamed Tâhir tarafından yüksek lisans tezi olarak neşre hazırlanan eseri (1406/1986) ayrıca Rif‘at Fevzî Abdülmuttalib yayımlamıştır (Kahire 1409/1989). İbnü’n-Nakkāş ʿUmdetü’l-aḥkâm’a sekiz ciltlik bir şerh yazdığını da

belirtmektedir (Safedî, III, 98). 2. el-Meẕemme fi’stiʿmâli ehli’ẕ-ẕimme. Müellif, 759 (1358) yılında kaleme aldığı risâlesinde devlet yönetiminde zimmîlere görev verilmemesini istemiş, bu görüşüne bir kısım âyet ve hadisler yanında çeşitli dönemlerde bazı halifelerin uygulamalarını delil göstermiştir (konuyla ilgili görüşler için bk. DİA, XIII, 421-422). Bu arada zimmîlerle ilgili diğer bazı hüküm ve uygulamalara da temas eden İbnü’n-Nakkāş, Şâfiî müctehidi ve Kādılkudât Takıyyüddin İbn Dakīkul‘îd’in gayri müslimlere ait eski kiliselerin yıktırılamayacağına dair fetvasını tenkit etmiştir (JA, XVIII [1851], s. 489-490). Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye’de bir nüshası bulunan el-Meẕemme (Tarih, nr. 3952) M. Belin tarafından Fransızca’ya çevrilmiştir (bk. bibl.).

İbn Mâlik et-Tâî’nin el-Elfiyye, Teshîlü’l-fevâʾid, el-ʿUmde ve el-Kâfiye gibi eserlerini şerheden İbnü’n-Nakkāş’ın ayrıca Râfiî’ye ait eş-Şerḥu’l-kebîr’in (Fetḥu’l-ʿazîz) hadislerini Ümniyyetü’l-elmaʿî fî eḥâdîs̱i’r-Râfiʿî

adıyla tahrîc ettiği, fıkha dair Kitâbü'n-Neẓâʾir ve'l-furûḳ adlı bir eser yazdığı kaydedilir. Kaynaklarda adı geçen es-Sâbıḳu'l-lâhiḳ adlı tefsiri de yukarıda işaret edilen eseri olmalıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Safedî, Aʿyânü'l-ʿaṣr (nşr. Fuat Sezgin), Frankfurt 1410/1990, III, 97-99; İbn Râfiʻ, Vefeyât (nşr. Sâlih Mehdî Abbas - Beşşâr Avvâd Ma'rûf), Beyrut 1402/1982, II, 248-249; İbn Kesîr, el-Bidâye, XIV, 292; İbnü'l-Irâkī, eẕ-Ẕeyl ʿale'l-ʿİber (nşr. Sâlih Mehdî Abbas), Beyrut 1409/1989, I, 90-91; Makrizî, el-Ḫıṭaṭ, II, 76, 279; a.mlf., es-Sülûk, VII, 79; İbn Kādî Şühbe, Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyye, III, 131-132; İbn Hacer, ed-Dürerü'l-kâmine, IV, 71-74, 243-254; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, XI, 13-14; a.mlf., ed-Delîlü'ş-Şâfî ʿale'l-Menheli'ṣ-ṣâfî (nşr. Fehîm M. Şeltût), Kahire, ts. (Mektebetü'l-Hâncî), II, 661; İbn İyâs, Bedâʾiʿu'z-zuhûr, I/1, s. 589; Dâvûdî, Ṭabaḳātü'l-müfessirîn, II, 200-202; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 153, 407, 440; II, 973, 1170, 1258, 1369; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, VI, 198; Şevkânî, el-Bedrü'ṭ-ṭâliʿ, II, 211-212; Brockelmann, GAL Suppl., II, 95-96; A. Fattal, Le statut légal des nonmusulmans en pays d'Islam, Beyrouth 1958, s. 83, 110, 238, 280; Kāsım Abduh Kāsım, Ehlü'ẕ-ẕimme fî Mıṣri'l-ʿuṣûri'l-vüsṭâ, Kahire 1979, s. 18, 85, 217; Bat Ye'or, The dhimmi, London 1985, s. 185, 193-194, 207; "Fetoua relatif à la condition des zimmis et particulièrement des chrétiens en pays musulmans, depuis l'établissement de l'Islamisme jusqu'au milieu du VIIIe siècle de l'hégire" (trc. M. Belin), JA, 4e série, XVIII (1851), s. 417-516; XIX (1852), s. 97-140; "İbn Naḳḳāş", DMBİ, V, 56-57; Ahmet Özel, "Gayri Müslim", DİA, XIII, 421-422.

Ahmet Özel

İBNÜ'n-NÂZIM

(ابن الناظم)

Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Muhammed b. Abdillâh b. Mâlik ed-Dımaşkī eş-Şâfiî (ö. 686/1287)

Nahiv ve belâgat âlimi.

640 (1242) yılı civarında Dımaşk'ta doğdu. Dil âlimi Cemâleddin İbn Mâlik et-Tâî'nin oğludur. Babasının el-Ḫulâṣa (el-Elfiyye) adıyla tanınan eserini şerhedenler arasında yer aldığından onun bu şerhini diğerlerinden ayırmak için kaynaklarda "Şerḥu'bni'n-nâzım", "Şerḥu'bni'l-muṣannif" ifadeleri kullanılmış, bu sebeple de İbnü'n-Nâzım adıyla şöhret bulmuştur. Aslen Endülüs'ün Ceyyân (Jean) şehrinden olan babası, Endülüs'te baş gösteren karışıklıklar sırasında Doğu'ya hicret eden diğer bazı âlimler gibi Dımaşk'a gidip yerleşmişti. İbnü'n-Nâzım burada babasından dil, edebiyat ve özellikle nahiv, lugat, mantık dersleri okudu. Fıkıh ve fıkıh usulü ile diğer ilimleri çeşitli hocalardan tahsil etti. Bilhassa nahiv, belâgat ilimleri, aruz ve mantık alanlarında temayüz eden İbnü'n-Nâzım, babasıyla aralarında çıkan bir anlaşmazlık yüzünden Ba'lebek'e giderek bir süre orada ders verdi. Babasının 672'de (1273-74) vefatından sonra Dımaşk'a davet edildi. Hayatının sonuna kadar ders okutup eser yazmakla uğraştı. Başkadı Bedreddin İbn Cemâa ile fakih ve kadı Kemâleddin İbnü'z-Zemelkânî onun burada yetiştirdiği öğrencilerindendir. Dımaşk'ta vefat eden İbnü'n-Nâzım Bâbüssagīr Mezarlığı'na defnedildi. İbnü'n-Nâzım, derin Arapça bilgisini babasının eserlerine şerh yazmaya hasrettiği için eleştirilmiştir. Manzum metinlere şerh yazdığı halde şairlik yönü yoktur.

Eserleri. 1. ed-Dürretü'l-muḍıyye fî şerḥi'l-Elfiyye. Babasının Arap gramerine dair manzum eserinin şerhidir. Daha sonra yazılan şerhlerin vazgeçilmez kaynağı olan eserde şârihin geniş kültürü, ilmî güvenilirliği, alıntılardaki dikkati, keskin zekâsı, cedel yeteneği ve zaman zaman babasına yönelttiği sert eleştirileri dikkat çeker. Muhammed b. Ebû Bekir b. Cemâa, Abdülkādir b. Ebü'l-Kāsım el-Abbâdî el-Mekkî, Zekeriyyâ el-

Ensârî (ed-Dürretü’s̱-s̱âniye) ve Şehâbeddin Ahmed b. Kāsım el-Abbâdî esere birer hâşiye yazmışlardır. Âgā Seyyid Muhammed b. Ali el-Mûsevî de şerhte geçen örnekleri (şevâhid) açıklayan bir eser kaleme almıştır (eserlerin yazmaları için bk. Brockelmann, GAL, I, 360; Suppl., I, 522). ed-Dürretü’l-muḍıyye’yi Hayret Mehmed Efendi Elfiye Tercümesi adıyla Türkçe’ye çevirmiştir (İÜ Ktp., TY, nr. 6532). İlk defa Bulak’ta basılan (1303) şerhin daha sonra Beyrut (1312/1894) ve Kahire (1342/1924) baskıları yapılmış ve Abdülhamîd es-Seyyid Muhammed Abdülhamîd tarafından ilmî neşri gerçekleştirilmiştir (Beyrut, ts.). 2. el-Miṣbâḥ fi’ḫtiṣâri’l-Miftâḥ. Sekkâkî’nin Miftâḥu’l-ʿulûm’unun belâgata dair olan üçüncü bölümünün ihtisarıdır. Müellif, eseri hazırlarken Sekkâkî’nin dayandığı Abdülkāhir el-Cürcânî ve Zemahşerî gibi eski kaynaklara başvurmamıştır. Bununla birlikte belâgatı Sekkâkî’nin bu ilme soktuğu mantık, felsefe ve kelâma dayalı muğlak taksim ve karışıklıklardan arındırmış, fesahat ve belâgat bölümünü onun aksine başa almıştır. Sekkâkî’ye uyarak bedî‘ ilmini bir yandan meânî ve beyâna tâbi bir disiplin sayarken ona ilk defa “ilmü’l-bedî‘” adını vermek suretiyle belâgat ilimlerinin meânî, beyân ve bedî‘ olmak üzere üç disiplini kapsadığına dair geleneğin öncüsü olmuştur. Ayrıca meânî ilminde ıtnâba tetmîm ve tezyîl türlerini de ekleyerek kendisinden sonraki belâgat âlimlerine ıtnâbın türlerini çoğaltması yolunda öncülük etmiştir. İhtisarın aslından ayrılan en önemli özelliklerden biri de bedî‘ türlerini arttırmış olmasıdır. Miftâḥu’l-ʿulûm’daki yirmi altı bedî‘ çeşidine karşılık el-Miṣbâḥ’ta elli dört tür yer alır. Bunda, Şerefeddin Ahmed et-Tîfâşî ve İbn Ebü’l-İsba‘ el-Mısrî gibi çağdaşı âlimlerin eserlerinde 100’ü aşan bedî‘ türünden söz etmelerinin etkisi olduğu anlaşılmaktadır. Bu arada İbnü’n-Nâzım’ın zaman zaman Sekkâkî’nin ifadesindeki maksadı tam anlayamayarak yanılgıya düştüğü görülmektedir. Eser Hüsnî Abdülcelîl tarafından el-Miṣbâḥ fi’l-meʿânî ve’l-beyân ve’l-bedîʿ adıyla yayımlanmıştır (Kahire 1988, 1989; ayrıca bk. Şevkī Dayf, s. 315-316; Abdülazîz Atîk, s. 298-299). 3. Şerḥu Lâmiyyeti’l-efʿâl (el-Miftâḥ fî ebniyeti’l-efʿâl). Cemâleddin İbn Mâlik’in manzumesinin şerhi olan eseri Muhammed Hasan Muhammed Yûsuf (Kahire 1983) ve Muhammed Edîb Abdülvâhid neşretmiştir (Beyrut 1991). 4. Şerḥu Mülḥati’l-iʿrâb. Harîrî’nin Arap gramerine dair eserinin şerhi olup Muhammed b. Ahmed b. Saîd el-Hafsî el-Murâdî el-Makdisî ve Celâleddin es-Süyûtî tarafından üzerine hâşiye yazılmıştır (şerh ve hâşiyelerinin yazma nüshaları için bk. Brockelmann, GAL, I, 328; Suppl., I, 488).

5. Tekmiletü Şerḥi Teshîli'l-Fevâ ʾid ve tekmîli'l-Maḳāṣıd. Müellifin babasının Arap gramerine dair Teshîl adlı eserine bizzat yazdığı şerhin ikmalidir. Eserin 836'da (1232) yazılmış bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Cârullah Efendi, nr. 1889). 6. Şerḥu'l-Kâfiye. İbnü'l-Hâcib'in eserinin şerhidir (yazmaları için bk. Brockelmann, GAL, I, 367; Suppl., I, 532). 7. Ravżü'l-ez̠hân fi'l-meʿ ânî ve'l-beyân (Brockelmann, GAL, I, 363). 8. Ġāyetü'ṭ-ṭullâb fî maʿ rifeti'l-iʿ râb (Brockelmann, GAL Suppl., I, 527). Kaynaklarda müellifin ayrıca Muḳaddime fi'l-manṭıḳ, Muḳaddime fi'l-ʿ arûż ve Şerḥu ġarîbi Taṣrîfi İbni'l-Ḥâcib adlı eserleri bulunduğu kaydedilmektedir. Muhammed Ali Hamza Saîd, İbnü'n-Nâẓım en-Naḥvî adlı bir eser kaleme almıştır (Bağdad 1977).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'n-Nâzım, Şerḥu Elfiyyeti İbn Mâlik (nşr. Abdülhamîd Seyyid M. Abdülhamîd), Beyrut, ts. (Dârü'l-cîl), neşredenin girişi, s. 13-14; İbn Mâlik et-Tâî, Şerḥu ʿ Umdeti'l-Ḥâfıẓ ve ʿ uddeti'l-lâfıẓ (nşr. Adnân Abdurrahman ed-Dûrî), Bağdad 1398/1977, s. 18, 38; Safedî, el-Vâfî, I, 204-205 vd.; Sübkî, Ṭabaḳāt (Tanâhî), VIII, 98; Kütübî, Fevâtü'l-Vefeyât, IV, 7; İbn Kesîr, el-Bidâye, XIII, 283, 331; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, VII, 373; Süyûtî, Buġyetü'l-vuʿ ât, I, 225; Taşköprizâde, Miftâḥu's-saʿ âde, I, 193, 194; Makkarî, Nefḥu'ṭ-ṭîb, II, 233; İbnü'l-İmâd, Şez̠erât, V, 398 vd.; Serkîs, Muʿ cem, I, 234; Brockelmann, GAL, I, 328, 360, 362, 363, 367; Suppl., I, 488, 522, 527, 532; Hediyyetü'l-ʿ ârifîn, II, 135; Ziriklî, el-Aʿ lâm, VII, 260; Kehhâle, Muʿ cemü'l-mü ʾellifîn, XI, 239; Şevkī Dayf, el-Belâġa teṭavvür ve târîḫ, Kahire 1965, s. 315-316; Abdülazîz Atîk, Fî Târîḫi'l-belâġati'l-ʿ Arabiyye, Beyrut, ts. (Dârü'n-nehdati'l-Arabiyye), s. 298-299; Muhammed Ali Hamza Saîd, İbnü'n-Nâẓım en-Naḥvî, Bağdad 1977; H. Fleisch, "Ibn Mālik", EI² (Fr.), III, 885-886.

M. Reşit Özbalıkçı

İBNÜ’n-NECCÂR el-BAĞDÂDÎ

(ابن النجّار البغدادي)

Ebû Abdillâh Muhibbüddîn Muhammed b. Mahmûd b. el-Hasen b. Hibetillâh el-Bağdâdî (ö. 643/1245)

Hadis hâfızı ve tarihçi.

23 Zilkade 578’de (20 Mart 1183) Bağdat’ta doğdu. İbn Kesîr’in bu tarihi 573 (1177) olarak göstermesi doğru değildir. Babası marangoz olduğu için İbnü’n-Neccâr diye tanındı. Mübârek el-Vâsıtî, Ali b. Mübârek b. Bâbeveyh, Musaddak b. Şebîb el-Vâsıtî gibi hocalardan Arap dili, amcası Ebü’l-Kāsım Ali b. Hasan’dan hadis öğrendi. İlimle meşgul olduğu belirtilen annesi Safiyye bint Kesîr’den istifade etti. 587’de (1191) ailesiyle birlikte hacca giderek Hicaz’ın bazı hocalarından hadis dinledi. Hac dönüşü hadis alanında yoğunlaşarak Bağdat’ın tanınmış hocalarından faydalanmaya çalıştı. 607’de (1210) tahsil amacıyla Hicaz’a gitti; bir yıl kaldıktan sonra Dımaşk, Halep ve Musul’a uğrayıp Bağdat’a döndü. Bu seyahatlerine devam eden İbnü’n-Neccâr yaklaşık yirmi sekiz yıl Şam, Mısır, Hicaz, Yemen, İsfahan, Horasan, Merv, Herat, Nîşâbur, Azerbaycan gibi yerleri dolaşarak aralarında Ebü’l-Ferec İbnü’l-Cevzî başta olmak üzere İbn Sasrâ, İbnü’lMufaddal, İbn Sükeyne, Ebü’l-Yümn el-Kindî gibi âlimlerin ve bazı hanımların da bulunduğu pek çok hocadan istifade etti. Mısır’da el-Melikü’l-Kâmil Muhammed’in ihsanına nâil oldu, ancak oraya yerleşmesi teklifini kabul etmeyerek (İbnü’ş-Şa“âr, V, 436) Bağdat’a döndü (624/1227). 631’de (1234) Müstansıriyye Medresesi kurulunca burada görev aldı; üç yıl sonra hadis bölümünün, ardından da medresenin şeyhliğine tayin edildi ve ölünceye kadar bu görevini sürdürdü. Yetiştirdiği pek çok talebe arasında Yâkūt el-Hamevî, bütün kitaplarını ve rivayetlerini nakletmesi hususunda icâzet verdiği İbnü’ş-Şa“âr ve İbnü’s-Sâbûnî gibi şahsiyetler sayılabilir. Kitaplarını Nizâmiyye Medresesi’ne vasiyet eden İbnü’n-Neccâr 5 Şâban 643’te (26 Aralık 1245) Bağdat’ta vefat etti ve Şühedâ Kabristanı’na defnedildi. Hadis ilimlerinde, özellikle de isnad konusunda otorite olduğu söylenen ve kırk yıl süreyle hadis rivayetiyle

meşgul olduğu belirtilen İbnü'n-Neccâr'ı Yâkūt el-Hamevî sika ve hüccet olarak niteleyip tarih ve edebiyatla ilgili konuları iyi bildiğini söylemiş, Zehebî de onun sağlam bir hadis hâfızı olduğunu belirtmiştir.

Eserleri. 1. Ẕeylü Târîḫi Baġdâd. Hatîb el-Bağdâdî'nin eseri üzerine yazılmış bir zeyil olup elde bulunan X. cildinin kapağında Ẕeylü't-Târîḫ li-Medîneti's-selâm ve aḫbâru fużalâʾihi'l-aʿlâm ve men veredehâ min ʿulemâʾi'l-enâm ismi yazılıdır. İbnü'ş-Şa“âr da eserin adını buradaki Ẕeylü't-Târîḫ yerine et-Târîḫu'l-mücedded ifadesini kullanarak kaydetmektedir (Ḳalâʾidü'l-cümân, V, 437). Daha önce Sem'ânî'nin kaleme aldığı Târîḫu Baġdâd'ın zeyliyle İbnü'd-Dübeysî'nin bu zeyil üzerine yazdığı zeyilden istifade edilerek meydana getirilen çalışmanın hacmiyle ilgili olarak Sübkî, Safedî ve Kütübî gibi müellifler otuz cilt derken Zehebî 300 cüz olduğunu söylemektedir (Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, IV, 1428). İbnü'n-Neccâr eserinin baş tarafında, daha çocukken Sem'ânî'nin el-Ensâb'ına bir zeyil yazmayı düşündüğünü ve bunu gerçekleştirmek için çok sayıda hocadan ve eserden faydalandığını belirtmiş, Zehebî bu bilgiyi aktarırken onu bu sahanın otoritelerinden biri olarak değerlendirmiştir (Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XXIII, 132). Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr de müellifin bu eserinin telifine on beş yaşında iken başladığını ifade etmiştir. 640 (1242) yılı dolayında vefat eden kişilere yer verdiğine bakılırsa İbnü'n-Neccâr'ın ölümüne kadar eserine yeni bilgi ve biyografiler ilâve ettiği anlaşılır. Faydalandığı kaynaklar arasında İbn Mâkûlâ, İsmâil b. Abbâd, Ebü'l-Kāsım el-Cürcânî, Ebû Abdurrahman es-Sülemî ve Ebû Tâhir es-Silefî gibi âlimlerin eserleri yer almaktadır. Kitabın XVI. cildini gördüğünü söyleyen Kâtib Çelebi, biyografilerin tabakat esasına göre sıralandığını belirtiyorsa da (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 288) bu doğru olmayıp Hatîb el-Bağdâdî'nin metodu ve tertibi burada da korunmuştur. Yâkūt el-Hamevî, İbn Nukta, İbn Hallikân, Zehebî, Safedî, Kütübî, Yâfiî, Sübkî ve İbn Receb el-Hanbelî gibi müelliflerin önemli kaynaklarından olan İbnü'n-Neccâr'ın eserinden sadece, asıl nüshanın XX. cildine tekabül ettiği anlaşılan nüshasının (Mâcid ez-Zehebî, XXVI/2 [1982], s. 753) X. (Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, Tarih, nr. 42) ve XI. ciltleri (Bibliothèque Nationale, nr. 2131) günümüze ulaşmıştır. Abdülmugīs b. Züheyr ile başlayıp Ali b. Hüseyin b. Hasan el-Mukriî ile sona eren ve toplam 803 biyografiyi içeren eser Paris nüshasına dayanılarak Seyyid Şerefeddin Ahmed (I-V, Haydarâbâd 1398-1406/1978-1986), Zâhiriyye ve Paris nüshalarına dayanılarak Kayser Ebû Ferah (Haydarâbâd

1978) tarafından neşredilmiş (diğer nüshalar için bk. Ẕeylü Târîḫi Baġdâd, neşredenin girişi, I, s. kb), daha sonra bu baskı Târîḫu Baġdâd'ının zeyilleri arasında da (XV-XVII. ciltler) tekrarlanmıştır (Beyrut 1985). Üzerinde pek çok çalışmanın yapıldığı anlaşılan eserden Ahmed b. Aybek ed-Dimyâtî'nin seçerek meydana getirdiği el-Müstefâd min Ẕeyli Târîḫi Baġdâd'ı önce Kayser Ebû Ferah yayımlamış (Haydarâbâd 1978; bu baskı Târîḫu Baġdâd'ın zeyilleri arasında da [XVI. cilt] tekrarlanmıştır), ardından M. Mevlûd Halef eseri tahkik ederek neşretmiştir (Beyrut 1986). İbnü'n-Neccâr'ın zeyli üzerine de zeyil çalışmaları yapılmıştır. İbnü's-Sâî Ali b. Enceb ile Muhammed b. Râfi‘ es-Sellâmî'nin zeyilleri zamanımıza intikal etmemiş,

Takıyyüddin el-Fâsî'nin İbn Râfi‘in eserinden seçerek meydana getirdiği el-Münteḫabü'l-muḫtâr el-müẕeyyel bihî ʿalâ Târîḫi İbni'n-Neccâr ise Abbas el-Azzâvî tarafından yayımlanmıştır (Bağdat 1938). 2. ed-Dürretü'ṡ-ṡemîne. İbnü'n-Neccâr'ın Medine'de 592'de (1196) tamamladığı belirtilen (Ahmed b. Aybek ed-Dimyâtî [nşr. M. Mevlûd Halef], neşredenin girişi, s. 22) ve bir mukaddimenin ardından Medine'de İslâm öncesi ve sonrası yaşanan önemli olaylar, şehrin coğrafî yapısı, bu şehirde bulunmanın faziletleri, Mescidi Nebevî'nin değeri ve şehrin diğer mescidleri gibi konuların daha çok hadisler ışığında incelendiği on sekiz bölümden meydana gelen bir eserdir. Sâlih Muhammed Cemâl'in Aḫbâru Medîneti'r-Resûl: ed-Dürretü'ṡ-ṡemîne adıyla neşrettiği kitap (Kahire 1366; Beyrut 1391/1971; Mekke 1401/1981) daha sonra Fâsî'nin Şifâʾü'l-ġarâm'ı ile birlikte basılmış (Kahire 1376/1956, II, 217-406), ayrıca Muhammed Zeynühüm Muhammed Azb tarafından yayımlanmıştır (Kahire 1416/1995). 3. Taḥḳīḳu'n-nuṣra bi-telḫîṣi meʿâlimi dâri'l-hicre (TSMK., III. Ahmed, nr. 3034). 4. el-Kemâl fî aḫbâri (maʿrifeti)'r-ricâl. Baş tarafı eksik bir nüshası Mektebetü câmiati'l-hikme'de (nr. 162) bulunan eser yanlışlıkla Beyhakī'ye de nisbet edilmiştir (a.g.e. [nşr. Kayser Ebû Ferah], neşredenin girişi, s. h).

İbnü'n-Neccâr'ın kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: el-Ḳamerü'l-münîr fi'l-müsnedi'l-kebîr, İḫbârü'l-müştâḳ ilâ aḫbâri'l-ʿuşşâḳ, el-Ezhâr fî envâʿi'l-eşʿâr, İẓhâru niʿmeti'l-İslâm ve işhâru niḳmeti'l-ecrâm, el-ʿAvâlî, Kenzü'l-eyyâm (imâm) fî maʿrifeti's-sünen ve'l-aḥkâm, Mecmûʿu ġureri'l-fevâʾid ve menṡûru düreri'l-ḳalâʾid, Neṡrü'd-dürer, Nesebü (Ensâbü)'l-muḥaddiṡîn ile'l-âbâʾ ve'l-büldân, el-Elḳāb, es-Sâbıḳ

ve'l-lâhiḳ, el-Müttefiḳ ve'l-müfteriḳ, el-Muḫtelif ve'l-müʾtelif (İbn Mâkûlâ'nın el-İkmâl'ine zeyil olarak yazılmıştır), Muʿcemü'ş-şüyûḫ (400'ü kadın olmak üzere 3400 hocasının isimlerini kaydettiği bir eserdir), Ravżatü'l-evliyâʾ fî mescidi Îlyâ, Selvetü'l-vaḥîd, eş-Şâfî fi'ṭ-ṭıb, el-ʿİḳdü'l-fâʾiḳ fî ʿuyûni aḫbâri'd-dünyâ ve meḥâsini tevârîḫi'l-ḫalâʾiḳ, el-Kâfî fi'ṣ-ṣalâḥ, ʿUyûnü'l-fevâʾid (Ġurerü'l-fevâʾid, altı cilt [Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XXIII, 133; Kütübî, IV, 37]), Nehcü'l-iṣâbe fî maʿrifeti'ṣ-ṣaḥâbe, Cennetü'n-nâżırîn fî maʿrifeti't-tâbiʿîn, ez-Zehr fî meḥâsini şuʿarâʾi'l-ʿaṣr, Menâḳıbü'l-İmâm eş-Şâfiʿî, Nüzhetü'l-verâ (ḳırâ) fî aḫbâri (Ümmi)'l-ḳurâ, Şerḥu'l-Mufaṣṣal (Zemahşerî'nin el-Mufaṣṣal fi'n-naḥv'inin şerhidir), Şerḥu Hırzi'l-emânî (Şâtıbî'ye ait eserin şerhidir).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'n-Neccâr el-Bağdâdî, Ẕeylü Târîḫi Baġdâd (nşr. Kayser Ebû Ferah), Beyrut, ts. (Dârü'l-kitâbi'l-Arabî), neşredenin girişi, I, s. ekc; a.mlf., ed-Dürretü's̱-s̱emîne fî târîḫi'l-Medîne (Fâsî, Şifâʾü'l-ġarâm içinde, nşr. Lecne), Kahire 1376/1956, neşredenin girişi, II, 318-320; a.e. (nşr. M. Zeynühüm M. Azb), Kahire 1416/1995, neşredenin girişi, s. 14-16; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, XIX, 49-51; İbnü'l-Müstevfî, Târîḫu Erbil (nşr. Sâmî es-Sakkār), Bağdad 1980, II, 560-563; İbnü'ş-Şa"âr, Ḳalâʾidü'l-cümân fî ferâʾidi şuʿarâʾi hâẕe'z-zamân (nşr. Fuat Sezgin), Frankfurt 1410/1990, V, 434-438; İzzeddin Ebü'l-Kāsım Ahmed b. Muhammed el-Hüseynî, Ṣılatü't-Tekmile li-vefeyâti'n-naḳale, Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 1101, vr. 36; Zehebî, Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, IV, 1428-1429; a.mlf., Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XXIII, 131-134; a.mlf., Ẕeylü Târîḫi Baġdâd: el-Muḫtaṣarü'l-muḥtâcü ileyh min târîḫi'l-ḥâfıẓ Ebî ʿAbdillâh İbni'd-Dübeys̱î, Beyrut 1405/1985, s. 78; Ahmed b. Aybek ed-Dimyâtî, el-Müstefâd min Ẕeyli Târîḫi Baġdâd (nşr. Kayser Ebû Ferah), Haydarâbâd 1391/1971→ Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye), neşredenin girişi, s. eyâ; a.e. (nşr. M. Mevlûd Halef - Beşşâr Avvâd Ma'rûf), Beyrut 1406/1986, s. 75-76; ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 11-46; Kütübî, Fevâtü'l-Vefeyât, IV, 36-37; Sübkî, Ṭabaḳāt (Tanâhî), VIII, 98-99; İbn Kādî Şühbe, Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyye, II, 124-125; Sehâvî, el-İʿlân bi't-tevbîḫ, s. 222, 238, 254, 274; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 30, 73, 179-180, 288,

607, 648, 739, 925; II, 960, 999, 1184, 1201, 1356, 1509, 1513, 1585, 1774-1775, 1840; Sıddîk Hasan Han, et-Tâcü’l-mükellel (nşr. Abdülhakîm Şerefeddin), Beyrut 1404/1983, s. 180-181; Brockelmann, GAL, I, 442-443; Suppl., s. 563-565; J. Sauvaget, La mosquée omeyyade de Médine, Paris 1947, s. 26-27; Nâcî Ma‘rûf, Târîḫu ʿulemâʾi’l-Müstanṣıriyye, Kahire 1976, I, 236-238; A. Fischer, “Neue Auszüge aus ad-Dahabī und Ibn an-Nağğar”, ZDMG, XLIV (1890), s. 401-444; Caesar E. Farah, “Ibn al-Najjār: a neglected Arabic Historian”, JAOS, LXXXIV (1964), s. 220-230; a.mlf., “Ibn al-Naḏjḏjār”, EI² (İng.), III, 896-897; Mâcid ez-Zehebî, “el-Mücelledü’l-ʿâşir li-Ẕeyli’t-Târîḫ li-Medîneti’s-selâm ve aḫbâru fużalâʾihe’l-aʿlâm ve men veredehâ mine’l-enâm”, MMMA (Küveyt), XXVI/2 (1982), s. 745-755; Hasan Ensârî, “İbn Neccâr”, DMBİ, V, 35-38; Beşşâr Avvâd Ma‘rûf, “İbnü’n-Neccâr el-Baġdâdî”, Mevsûʿatü’l-ḥaḍâreti’l-İslâmiyye, Amman 1993, s. 295-298.

Sâmî es-Sakkår

İBNÜ’n-NECCÂR el-FÜTÛHÎ

(ابن النجّار الفتوحي)

Ebû Bekr (Ebü’l-Bekā) Takıyyüddîn Muhammed b. Ahmed b. Abdilazîz el-Fütûhî (ö. 972/1564)

Hanbelî fakihi, kādılkudât.

898 (1492-93) yılında Kahire’de doğdu. Temel eğitimini, Mısır’ın son Hanbelî kādılkudâtlarından olan babasından ve bölgenin diğer âlimlerinden aldı. Bilgisini ve

tecrübesini arttırmak için Şam’a giderek bir süre orada kaldı. Dinî ilimlerde, özellikle de fıkıh, usul ve Arap dili gramerinde kendini yetiştirerek yaşadığı dönemde Hanbelî mezhebinin en önde gelen şahsiyetlerinden biri oldu. İlminin yanı sıra ahlâk ve yaşayışıyla da toplumun saygısını kazanan İbnü’n-Neccâr Hanbelî kādılkudâtı olarak tayin edildi. Böylece yargı, öğretim ve fetva işlerinde babasının yerini aldı. 955’te (1548) hacca gitti. İbnü’l-İmâd, İbnü’l-Gazzî ve İbn Şattî gibi müellifler, İbnü’n-Neccâr’ın 980 (1572) yılı civarında vefat ettiğini söylemekteyse de onun arkadaşı Abdülkādir b. Muhammed el-Cezîrî’nin Dürerü’l-ferâʾidi’l-munaẓẓama adlı eserine atıfta bulunan İbn Humeyd (es-Süḥubü’l-vâbile, II, 856) ölüm tarihini 18 Safer 972 (25 Eylül 1564) olarak vermektedir. Cenaze namazını oğlu Muvaffakuddin Ezher Camii’nde kıldırdıktan sonra vasiyeti üzerine Kahire’deki Türbetülmücâvirîn’de Şemseddin el-Alkamî’nin kabri civarında, Zeynüddin el-Irâkī’nin mezarına yakın bir yere defnedildi.

Ders arkadaşı Abdülkādir el-Cezîrî, Şehâbeddin eş-Şüveykî’nin Medine’de ve onun öğrencisi Mûsâ el-Haccâvî’nin Şam’da vefatından sonra İslâm dünyasında İbnü’n-Neccâr’dan daha büyük bir Hanbelî âlimi kalmadığını belirtmekte (a.g.e., II, 855), Abdülvehhâb eş-Şa‘rânî ise vefatıyla birlikte Mısır’da Hanbelî mezhebinin de söndüğü söylenen İbnü’n-Neccâr’la kırk yıla yakın dostluğu bulunduğunu ve onun kadar edepli bir kişi görmediğini kaydetmektedir (Kemâleddin el-Gazzî, s. 141-142).

Eserleri. 1. Müntehe’l-irâdât fî cemʿi’l-Muḳniʿ maʿa’t-Tenḳīḥ ve ziyâdât (I-III, Beyrut, ts. [Âlemü’l-kütüb], Buhûtî’nin şerhiyle birlikte). Müellifin Şam’da iken yazdığı bu kitap, Muvaffakuddin İbn Kudâme’nin çok rağbet gören el-Muḳniʿi ile Ali b. Süleyman el-Merdâvî’nin et-Tenḳīḥu’l-müşbiʿ fî taḥrîri aḥkâmi’l-Muḳniʿ adlı eserlerine bazı eklemelerde bulunulup çıkarmalar yapılmak suretiyle hazırlanmıştır. Bizzat müellifi tarafından Meʿûnetü üli’n-nühâ ʿale’l-Müntehâ adıyla şerhedilen eser üzerine başka birçok şerh ve hâşiye yazılmıştır (Abdullah b. Ali es-Sübey‘î, s. 298). Bunlar arasında Buhûtî’nin Deḳāʾiḳu üli’n-nühâ li-Şerḥi’l-Müntehâ (Şerḥu Müntehe’l-irâdât) adlı şerhiyle (I-III, Beyrut, ts. [Âlemü’l-kütüb]; I-IV, Kahire 1319-1320 [Keşşâfü’l-ḳınâʿın kenarında]) İrşâdü üli’n-nühâ li-Deḳāʾiḳı’l-Müntehâ adlı hâşiyesi en meşhurlarındandır. Ayrıca Mer‘î b. Yûsuf, Müntehe’l-irâdât ile Haccâvî’nin el-İḳnâʿını Ġāyetü’l-müntehâ fi’l-cemʿ beyne’l-İḳnâʿ ve’l-Müntehâ adıyla bir araya getirmiştir (nşr. M. Cemîl eş-Şattî - M. Züheyr eş-Şâvîş, I-III, Dımaşk 1378). Hanbelî mezhebinin müteahhir âlimlerinin çok itibar ettikleri, fıkıh dersleri ve fetvaları için el kitabı olarak kullandıkları Müntehe’l-irâdât daha sonraki Hanbelî literatürünü de etkilemiştir. Meselâ Mer‘î b. Yûsuf’un Delîlü’ṭ-ṭâlib li-neyli’l-meṭâlib adlı eseri (nşr. Abdullah Ömer el-Bârûdî, Beyrut 1985) âdeta Müntehe’l-irâdât’ın bir muhtasarı gibidir. 2. el-Muḥteberü’l-mübteker şerḥu’l-Muḫtaṣar (Şerḥu’l-Kevkebi’l-münîr). İbnü’n-Neccâr, Merdâvî’nin Hanbelî mezhebinin temel usul kaynaklarından biri olan Taḥrîrü’l-menḳūl fî tehẕîbi ʿilmi’l-uṣûl adlı eserini Muḫtaṣarü’t-Taḥrîr (el-Kevkebü’l-münîr) adıyla ihtisar etmiş (Chester Beatty Library, nr. 3292/6 [müellif hattı]), ardından bu muhtasara el-Muḥteberü’l-mübteker şerḥu’l-Muḫtaṣar ismiyle bir şerh yazmıştır. Şerhi Muhammed Hâmid el-Fıkī yayımlamışsa da (Kahire 1372/1953) bu neşir eksik bir nüshadan yapıldığı için orijinal metnin ancak üçte biri kadardır. Daha sonra Muhammed ez-Zühaylî ve Nezîh Hammâd, çeşitli nüshalarıyla karşılaştırmak suretiyle şerhin tamamının ilmî neşrini yapmışlardır (I-IV, Dımaşk 1400-1402/1980-1982). İbnü’n-Neccâr’ın kütüphane kayıtlarında Arapça gramerine ve Kur’an tecvidine dair bazı küçük risâlelerine de rastlanmaktadır (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 363, vr. 16-29).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'n-Neccâr el-Fütûhî, Şerḥu'l-Kevkebi'l-münîr (nşr. Muhammed ez-Zühaylî - Nezîh Hammâd), Dımaşk 1400/1980, neşredenlerin girişi, I, 12; Buhûtî, Şerḥu Müntehe'l-irâdât, Beyrut, ts. (Âlemü'l-kütüb), I, 3-9; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1853; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, VIII, 390; Kemâleddin el-Gazzî, en-Naʿtü'l-ekmel (nşr. Muhammed Mutîʿ el-Hâfız - Nizâr Abâza), Dımaşk 1402/1982, s. 141-142; İbn Humeyd, es-Süḥubü'l-vâbile ʿalâ darâʾiḥi'l-Ḥanâbile (nşr. Bekir b. Abdullah Ebû Zeyd - Abdurrahman b. Süleyman el-Useymîn), Beyrut 1416/1996, II, 854-858; Muhammed eş-Şattî, Muḫtaṣaru Ṭabaḳāti'l-Ḥanâbile (nşr. Fevvâz ez-Zemerlî), Beyrut 1406/1986, s. 96-97; Brockelmann, GAL Suppl., II, 447; Karatay, Arapça Basmalar, s. 340, 377; Ziriklî, el-Aʿlâm, VI, 233; A. J. Arberry, The Chester Beatty Library, A Handlist of the Arabic Manuscripts, Dublin 1955, II, 17; VII, 110; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, VIII, 276-277; Abdülkādir b. Bedrân, el-Medḫal ilâ meẕhebi'l-İmâm Aḥmed b. Ḥanbel (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Beyrut 1405/1985, s. 439-441, 461; Abdullah b. Ali es-Sübeyʿî, ed-Dürrü'l-münaḍḍad fî esmâʾi kütübi meẕhebi'l-İmâm Aḥmed (nşr. Ömer b. Garâme el-Amrî), Beyrut 1416/1996, s. 296-298; Ferhat Koca, "Hanbelî Mezhebi", DİA, XV, 541-542.

Ferhat Koca

İBNÜ’n-NECCÂR er-RÂZÎ

(bk. NECCÂR, Hüseyin b. Muhammed).

İBNÜ’n-NEDÎM

(ابن النديم)

Ebü’l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya‘kūb İshâk b. Muhammed b. İshâk en-Nedîm (ö. 385/995 [?])

Arap bibliyografya âlimi, el-Fihrist adlı eserin müellifi.

Hayatına dair yeterli bilgi yoktur. Bağdat’ta yaşadığı ve orada öldüğü biliniyorsa da doğum tarihi kesin olarak belli değildir. el-Fihrist’te (s. 330), Hâricî fukahasından olan dostu Berdaî’den söz ederken onu 340’ta (951) gördüğünü ve kitaplarının listesini aldığını belirtir. Anılan tarihte bu âlimle tanışıp dostluk kuracak kadar olgun bir yaşta olduğuna göre 320 (932) yılı civarında doğduğu söylenebilir. Ailesi hakkında bilgi bulunmadığı gibi İbnü’n-Nedîm künyesini alış sebebi de tartışmalıdır. Kendisinin, babasının veya

dedelerinden birinin nedim olmasından dolayı bu künyeyi aldığı konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Babası gibi İbnü’n-Nedîm de “varrâk” idi. “Virâka” (kitap istinsah edip ciltlemek, kitap ticareti yapmak) mesleğini babasından öğrenmiş, bu sayede devrin ilim, kültür ve sanat çevreleriyle ilişki kurma, değişik konularda pek çok kitap tanıma imkânına kavuşmuştur. el-Fihrist’te çeşitli dinler, mezhepler, ilimler ve sanatlar hakkında bilgi verirken, bu alanlarda yazılmış eserleri ve bunların muhtevalarını tanıtırken âdeta her alanın uzmanı gibi sağlam bilgiler aktarmasından çok yönlü ve esaslı bir tahsil gördüğü belli olmaktadır. Yazı, dil, edebiyat, hadis, fıkıh, felsefe, mantık ve Helenistik dönem ilim ve kültürleriyle ilgili geniş bilgisini hocaları arasında yer alan Ebû Saîd es-Sayrafî, Ebü’l-Ferec el-İsfahânî, Îsâ b. Ali, Ebû Abdullah el-Merzübânî, İbnü’l-Hammâr, İbn Kirnîb ve Ebû Süleyman es-Sicistânî gibi âlimlere borçludur.

el-Fihrist’te yer alan bilgilerden (s. 227) İbnü’n-Nedîm’in bir süre Musul’da bulunduğu anlaşılmaktadır. Gustav Flügel, eserin bir başka yerindeki

ifadeden (s. 490) onun İstanbul'u ziyaret ettiği ve Ayasofya'yı gördüğü sonucunu çıkarıyorsa da (neşredenin girişi, I, XIV) bu husus, Bağdat'ta hıristiyanların oturduğu ve "Dârürrûm" denilen mahalleyi İstanbul, "el-biya'" kelimesini de Ayasofya Kilisesi şeklinde yorumlamaktan kaynaklanan bir yanılgıdır (Muhammed Yûnus el-Hüseynî, XI/11-12 [1931], s. 681-683). İbnü'n-Nedîm'in vefat tarihi de kesin olarak bilinmemektedir. İbnü'n-Neccâr Târîḫu Baġdâd zeylinde 20 Şâban 385'te (19 Eylül 995), Makrîzî ise 20 Şâban 380'de (12 Kasım 990) öldüğünü bildirirken İbn Hacer, Ebû Tâhir el-Kerhî'den naklen 438 (1046-47) tarihini verir; fakat bu bilginin doğru olmadığını da belirtir. İbn Hacer'e göre bu tarihe kadar yaşamış olsaydı aynı dönemde yetişen İbn Sînâ, İhvân-ı Safâ, Bîrûnî gibi filozof ve bilginlere eserinde yer vermesi gerekirdi. Sonuç olarak İbn Hacer onun 388'de (998) vefat ettiği kanaatine varır (Lisânü'l-Mîzân, V, 72). Ancak İbnü'n-Nedîm'in ölüm tarihiyle ilgili yukarıdaki rivayetlerden ilkini tercih etmek daha isabetli görünmektedir. 385 (995) yılından sonra ölen bazı âlimlerin biyografilerine eserde yer verilmiş olması meselesine gelince bunların el-Fihrist'e sonradan eklendiği kabul edilmektedir. Nitekim müellifin kendisi, eserinde görülebilecek bazı eksikliklerin sonradan okuyucular tarafından tamamlanmasını istemiştir (el-Fihrist, s. 274).

İbnü'n-Nedîm'in bazı Sünnî âlimlerinden söz ederken "Haşviyye'dendir" ifadesini kullanması, Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'yi Cebriyye'den sayması (a.g.e., s. 257), hoca ve dostları arasında İsmâilî ve Mu'tezilîler'in bulunması gibi hususlar sebep gösterilerek onun Şiî-Mu'tezilî olduğu kabul edilmektedir. Ancak "Haşviyye'dendir" şeklindeki iddiası (a.g.e., s. 255) İbn Küllâb gibi nâdir kişilerle ilgili olup bütün Sünnî ulemâyı aynı kategoride saydığı anlamına gelmez. Eş'arî'ye "Cebriyye" (el-Mücbire) başlığı altında yer vermesi de (a.g.e., s. 257) İbnü'n-Nedîm'in Şiî olduğunu göstermeye yetmez. Esasen müellif, bu başlık altında daha çok Eş'arî'nin Mu'tezile'den ayrılışını halkın huzurunda nasıl açıkladığı konusu üzerinde durur. Bununla birlikte onun ılımlı bir Şiî sayıldığını ortaya koyan daha güçlü deliller bulunmaktadır. İlim ve kültür çevresini oluşturan kimseler de genellikle Mu'tezile kelâmcıları ile Fârâbî okulundan yetişen mantıkçılardı.

İbnü'n-Nedîm'in 377 (987) yılında kaleme aldığı, Fihristü'l-kütüb, Fihristü'l-ʿulûm ve Fihristü'l-ʿulemâʾ adlarıyla da bilinen, fakat kısaca el-

Fihrist diye tanınan kitabı İslâm dünyasında bibliyografik eserler türünün ilkidir. Zamanla kaybolmuş pek çok eserin adı, konusu ve müellifi hakkındaki bilgiler sadece bu eser sayesinde günümüze ulaşabilmiştir. Buna rağmen İbn Hacer el-Askalânî'nin İbnü'n-Nedîm hakkındaki oldukça menfi görüşlerinden de anlaşılacağı üzere (Lisânü'l-Mîzân, V, 72-73), muhtemelen Şiî ve Mu'tezilî olduğu şeklindeki yaygın kanaat sebebiyle tarih ve tabakat yazarlarının büyük çoğunluğu müellif ve eserini tamamen ihmal etmiş, bazısı da birkaç satırla anmıştır.

İslâm'ın altın çağı olarak kabul edilen ilk dört asırda dinî, fikrî ve ilmî alanlarda yazılmış Arapça telif eserlerle tercümeler ve bunların müellifleri hakkında verdiği bilgilerle ilim dünyasına ışık tutan el-Fihrist "makale" adını taşıyan on bölümden oluşmakta ve her bölüm "fen" başlığıyla alt bölümlere ayrılmaktadır. Birinci bölüm çeşitli milletlerin konuştuğu diller, kullandığı yazılar ve bunların özelliklerinin yanı sıra mukaddes kitaplar, Kur'ân-ı Kerîm, kıraat ilmi ve kurrâlara ayrılmıştır. İkinci bölüm dil ve gramer hakkında olup Arap nahvinin teşekkülü, Kûfe ve Basra dil okullarında nahiv ilminin gelişmesi gibi konularla ilgili bilgiler içermektedir. Üçüncü bölümde tarih, siyer, ensâb âlimleri ve bunların eserleriyle kâtipler, divanlar, nedimler, mûsikişinaslar tanıtılmakta ve eğlenceye dair konulara yer verilmektedir. Dördüncü bölüm şiir ve şairler, beşinci bölüm kelâm ve İslâm'da kelâm akımları hakkındadır. Altıncı bölüm fıkha ve fıkhî mezheplere ayrılmış olup eserin en geniş kısmıdır. Yedinci bölüm felsefeye ve Eskiçağ'dan intikal eden ilimlere, sekizinci bölüm sihir, büyü, tılsım, illüzyon ve hurafelere ayrılmıştır. Dokuzuncu bölüm Kaldeliler, Sâbiîler, Maniheistler, Mezdekîler gibi eski Mezopotamya ve Pers din ve kültürlerinin uzantısı olarak varlıklarını devam ettiren din, mezhep ve kültürleri, onuncu bölüm de İlkçağ'dan itibaren eski kimya alanındaki çalışmaları içermektedir. Eserde birinci bölümün ikinci kısmında yahudi ve hıristiyan kutsal kitaplarına da temas edilmekte, yahudi âlimlerinden sadece Saîd el-Feyyûmî'ye (Saadia Gaon) yer verilmekte, ayrıca bazı hıristiyan din âlimleri tanıtılmaktadır.

İlim, kültür ve medeniyet tarihi bakımından büyük değere sahip olan el-Fihrist'in ilk ilmî neşrini yapmak üzere Gustav Flügel 1850'de çalışmaya başlamış, onun 1870'te ölümü üzerine Johannes Roediger ve August Mueller eksikleri tamamlayarak neşri gerçekleştirmişlerdir

(Leipzig 1871-1872). Bu çalışma ilk olmasına rağmen bazı Grekçe ve Latince isimlerin doğru olarak tesbiti ve çeşitli indeksleriyle sonraki neşirlerden daha kullanışlıdır. Ancak sadece Paris, Viyana ve Leiden nüshalarına dayandığı ve el-Fihrist'ten iktibasta bulunan diğer klasik kaynaklarla karşılaştırılmadığı için bunda çok sayıda eksik ve okuma hatası mevcuttur. Hellmut Ritter, yayımladığı bir araştırmada (Isl., XVII [1928], s. 15-23) Viyana (nr. 33) nüshasının Köprülü Kütüphanesi'nden (nr. 1134), Viyana Nationalbibliothek (nr. 34) nüshasının da yine Köprülü Kütüphanesi'ndeki başka bir nüshadan (nr. 1135) istinsah edildiğini, Paris Bibliothèque Nationale yazmasının (nr. 1400) Köprülü Kütüphanesi'ndeki nüshanın (nr. 1134) bir kısmının, Leiden Universitätsbibliothek'teki yazmanın ise (nr. 20) Viyana'dakinin (nr. 34) aynısı olduğunu tesbit etmiş, Köprülü Kütüphanesi'ndeki nüshanın da (nr. 1134) Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki nüshadan (Şehid Ali Paşa, nr. 1934) istinsah edildiğini ve asıl nüshanın bu olduğunu göstermiş, ayrıca buradan hareketle Flügel neşrinin birçok yanlış ve eksiklik içerdiğini ortaya koymuştur. Flügel neşrine esas teşkil eden Paris nüshasında daha çok İslâmî ilimlere, Leiden nüshasında ise eski medeniyetler döneminde ortaya çıkan ilimlere ağırlık verilmesi, İbnü'n-Nedîm'in bu kitabının birbirinden bağımsız iki ayrı eser olduğu düşüncesine yol açmıştır. Ancak bu nüshaların ikisinin de 377 (987) tarihini taşıması ve kitabın başlangıcında ortaya konan yöntemin son kısımda da kullanılmış olması bu düşüncenin doğru olmadığını göstermektedir (Muhammed Yûnus el-Hüseynî, XI/11-12 [1931], s. 679). Belki de çok eski bir tarihte bu muhteva farklılığından dolayı el-Fihrist ikiye ayrılmış ve bu durum her parçanın ayrı bir eser gibi telakki edilmesine sebep olmuştur. Flügel neşrinin sekiz sayfalık bir ilâve ile birkaç defa tıpkıbasımı yapılmıştır (Kahire 1348; Beyrut 1964, 1398/1978). Rızâ Teceddüd, Flügel'in ulaşamadığı nüshalardan da faydalanmak suretiyle el-Fihrist'i Farsça'ya çevirerek yayımlamış (Tahran 1384/1965), daha sonra da eserin Arapça yeni bir neşrini gerçekleştirmiştir (Tahran 1391/1971). Mustafa eş-Şüveymî Chester Beatty (Dublin), Süleymaniye ve Köprülü kütüphanelerindeki yazmaları esas alarak mevcut basmalarıyla da karşılaştırmak suretiyle eserin ilk dört makalesini yeniden yayımlamış (Tunus 1405/1985), Bayard Dodge ise bir giriş, dipnot ve zengin indekslerle birlikte el-Fihrist'i İngilizce'ye çevirmiştir (London 1970). Flügel ayrıca el-Fihrist'in Mani hakkındaki kısmını Arapça metin, tercüme ve açıklamalarıyla birlikte neşretmiştir (Mani seine Lehre und seine Schriften,

Leipzig 1862). İbnü'n-Nedîm, yazı ve yazı malzemesini konu alan Kitâbü'l-Evṣâf ve't-teşbîhât adlı bir eser daha yazdığını söylüyorsa da (el-Fihrist, s. 17) bunun günümüze ulaşmadığı anlaşılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (nşr. G. Flügel), Leipzig 1871-1872, neşredenin girişi, I, XIV; a.e., Beyrut 1398/1978, s. 17, 227, 255, 257, 330, 490; Yâkūt, Muᶜcemü'l-üdebâʾ, XVI, 106; İbn Hacer, Lisânü'l-Mîzân, V, 72-73; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1303; M. Berthelot, "Ibn al-Nadīm, al-Fihrist, the tenht discourse transl.", La chimie au moyen âge: L'alchimie arabe, Paris 1893, III, 26-40; Brockelmann, GAL, I, 147-148; Suppl., I, 226-227; J. Fück, "Some Hitherto Unpublished Texts on the Muᶜtazilite Movement from Ibn al-Nadīm's Kitāb al-Fihrist", Professor Muḥammed Shāfi' Presentation Volume (ed. S. M. Abdullah), Lahore 1955, s. 51-74; a.mlf., "Eine arabische Literaturgeschichte aus dem 10. Jahrhundert n. Chr. Der Fihrist des Ibn an-Nadim", ZDMG, LXXXIV (1930), s. 111-124; a.mlf., "Neue Materialien zum Fihrist", a.e., XC/2 (1936), s. 298-321; a.mlf., "The Arabic Literature on Alchemy According to an-Nadīm (A. D. 987), a Translation of the Tenth Discourse of the Book of the Catalogue (al-Fihrist) with Introduction and Commentary", Ambix, IV, London 1951, s. 81-144; a.mlf., "Nedîm", İA, IX, 167-169; a.mlf., "Ibn al-Nadīm", EI² (Fr.), III, 919-920; Sarton, Introduction, I, 662; Sezgin, GAS, I, 385-388; Tâhir Ahmed Mekkî, "el-Fihrist li-Muḥammed b. İsḥâḳ en-Nedîm", Dirâsât fî meṣâdiri'l-edeb, Kahire 1986, s. 295-317; Abdüttevvâb Şerefeddin, "Revâʾiᶜu't-türâşi'l-İslâmî: el-Fihrist li'bni'n-Nedîm", el-Mecelletü'l-Maġribiyye li't-tevs̱îḳ ve'l-maᶜlûmât, sy. 4, Tunus 1986, s. 74-86; Ch. M. Fraehn, "Ibn Abi Jakub el-Nedim's Nachricht von der Schrift der Russen im X. Jahrhundert Ch., Kritisch beleuchtet", Bulletin scientifique puplié par l'Académie Impériale des Sciences, St. Petersburg 1835; J. von Hammer-Purgstall, "Ibn al-Nadim, al-Fihrist Extraits ... sur la religion des sabéens, traduits", JA, XII (1841), s. 246-272; I. Goldziher, "Beiträge zur Erklärung des Kitāb al-Fihrist", ZDMG, XXXVI (1882), s. 278-284; M. T. Houtsma, "Zum Kitāb al-Fihrist", WZKM, IV (1890), s. 224; H. Ritter, "Philologika I. Zur

Überlieferung des Fihrist", Isl., XVII (1928), s. 15-23; XVIII (1929), s. 316; Muhammed Yûnus el-Hüseynî, "Eşer ḫâlid fî târîḫi'l-fikri'l-ʿArabî: Kitâbü'l-Fihrist li'bni'n-Nedîm", MMİADm., XI/11-12 (1931), s. 678-687; H. G . Farmer, "Tenth Century Arabic Books on Music: as Contained in Kitāb al-Fihrist of Abu'l-Faraj Muḥammad Ibn al-Nadīm", Annual of Leeds University Oriental society, II (1959-61), s. 37-47; Cevâd Ali, "ʿİlmü'bni'n-Nedîm bi'l-Yehûdiyye ve'n-Naṣrâniyye", MMİIr., VIII (1961), s. 84-113; a.mlf., "Maʿarrafehü'bni'n-Nedîm ʿani'l-Yahûdiyye ve'n-Naṣrâniyye", a.e., X (1963), s. 156-183; "Terceme-i Fârsî-yi Kitâbü'l-Fihrist", ed-Dirâsâtü'l-edebiyye, VIII/1-2, Beyrut 1325/1966, s. 187-191; B. Dodge, "Ḥayâtü'bni'n-Nedîm", RAA, XLV (1970), s. 545-555; R. Sellheim, "Das Todesdatum des Ibn an-Nadīm", IOS, IV (1974), s. 429-432; Friedrich W. Zimmermann, "On the Supposed Shorter Version of Ibn an-Nadīm's Fihrist and its Date", Isl., LIII/2 (1976), s. 267-273; Samir Khalil, "Theodore de Mopsueste dans le «Fihrist» d'Ibn an-Nadīm", Le Muséon, XC/3-4, Louvain 1977, s. 355-362; David A. King, "The Origin of the Astrolabe According on the Medieval Islamic Sources", MTUA, V/1-2, Haleb 1981, s. 49-50; Şaʿbân Abdülazîz Halîfe, "el-Fihrist li'bni'n-Nedîm: dirâse biyûcrâfiyye, bibliyûcrâfiyye, bibliyûmetriyye", Mecelletü Merkezi'l-ves̱âʾiḳ ve'd-dirâsâti'l-insâniyye, III/3, Katar 1991, s. 143-175; İbrâhim el-Ebyârî, "el-Fihrist li'bni'n-Nedîm", Tİ, II, 193-210; Hasan Ensârî, "İbn Nedîm", DMBİ, V, 43-48.

Nasuhi Ünal Karaarslan

İBNÜ'n-NEFÎS

(ابن النفيس)

Ebü'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Ebi'l-Hazm İbnü'n-Nefîs el-Kareşî ed-Dımaşkī (ö. 687/1288)

Küçük kan dolaşımını keşfiyle ünlü hekim ve düşünür.

Dımaşk yakınındaki Kareşiye'de doğduğu için Kareşî, Dımaşk'ta okuyup şöhretini orada kazandığı için de Dımaşkī nisbesiyle anılır. Ayrıca Kareşî kelimesine bakarak ailesinin Mâverâünnehir'deki Karaş köyünden geldiği ileri sürülüyorsa da bu zayıf bir ihtimaldir. Kendisinden bahseden başlıca tabakat kitaplarında İbn Ebü'l-Hazm künyesinin İbn Ebü'l-Harâm olarak zikredilmesi ve müellif hattı bazı eserlerinde her iki imlâya birlikte rastlanması, nisbesi gibi tam adı hakkında da bazı tartışmalara yol açmış, ancak bu karışıklık müellifin noktalamadaki basit ihmaline hamledilerek bunlardan daha çok İbn Ebü'l-Hazm şekli doğru kabul edilmiştir (meselâ bk. İbn Fazlullah el-Ömerî, IX, 349; Yâfiî, IV, 207; Ziriklî, V, 78). Nûreddin Zengî'nin Dımaşk'ta inşa ettirdiği Bîmâristânü'n-Nûrî'de tıp tahsil etmiş ve yine aynı şehirdeki Dahvâriyye Tıp Medresesi'nin kurucusu Mühezzebüddin ed-Dahvâr'ın öğrencisi olmuştur. Dımaşk'ta tahsilini tamamlayıp hekimlikte tecrübe ve ün kazandıktan sonra Mısır'a giden İbnü'n-Nefîs, Memlük Sultanı I. Baybars'ın özel hekimliğine ve devletin Suriye-Mısır hekimleri başkanlığına getirilmiş, ayrıca muhtemelen, Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin 1181'de inşa ettirdiği Bîmâristânü'n-Nâsırî'de hocalık yaparak aralarında ünlü cerrah İbnü'l-İbrî'nin de bulunduğu çok sayıda

öğrenci yetiştirmiştir. Genellikle kaynaklar İbnü'n-Nefîs'in evlenmediği hususunda görüş birliği içinde ise de Şerḥu'l-Ḳānûn'da (vr. 10a) kendisi, oğlu Muhammed'in, soğan yediği için annesinin memesini emmediğini ve bunun soğan kokusundan kaynaklandığını tesbit ettiğini belirtir. Kahire'deki evinde müreffeh bir hayat sürdüğü ve eviyle kütüphanesini Sultan Kalavun tarafından 1284 yılında kurulmuş olan Bîmâristânü'l-

Mansûrî’ye bağışladığı bilinmektedir. 21 Zilkade 687 (17 Aralık 1288) tarihinde vefat etti.

İbnü’n-Nefîs tıbbın yanı sıra geniş bir ilmî faaliyet yürütmüştür. Onun ilmî şahsiyeti hakkındaki ayrıntılar, Gırnatalı öğrencisi Esîrüddin Ebû Hayyân el-Endelüsî’den naklen Safedî’nin el-Vâfî’si ile onu âdeta tekrar ederek bazı ilâvelerde bulunan İbn Fazlullah el-Ömerî’nin el-Mesâlik’i gibi tabakat kitaplarından öğrenilmektedir. Bu ayrıntılar onun felsefe (mantık), nahiv, fıkıh, fıkıh usulü ve hadis usulü gibi sahalardaki çalışmaları hakkında bilgi verirken zihnî kapasitesini de ortaya koymaktadır. Tıp alanında Hipokrat’ın eserlerini Câlînûs’a (Galen) tercih etmiş, ancak asıl ilgisini hayranı olduğu ve aynı zamanda tıptaki otoritesini aşmaya çalıştığı İbn Sînâ üzerinde yoğunlaştırmıştır; nitekim döneminde “ikinci İbn Sînâ” olarak anılması bu çabasının bir sonucudur. İbn Sînâ’nın el-Ḳānûn fi’ṭ-ṭıbb’ı üzerine yaptığı araştırmalar yanında onun el-İşârât ve’t-tenbîhât’ı ile bir mantık kitabı olan el-Hidâye’sine de şerhler yazmış, ancak kendisine filozofun eş-Şifâʾ adlı eseri için de bir şerh yazması teklif edildiğinde bu zor işe yanaşmamıştır. Nahivci Bahâeddin en-Nehhâs’tan Zemahşerî’nin Enmûzec adlı kitabını okuduktan sonra bu sahada orijinal yaklaşımlar içeren bir eser telif etmiş ve onun bu başarısı dönemin nahivcilerinden büyük takdir toplamıştır. Öte yandan Şâfiî fıkhında Ebû İshak İbrâhim b. Ali eş-Şîrâzî’nin Kitâbü’t-Tenbîh’ine şerh yazacak derecede bilgi sahibi olmuş ve Kahire’deki Mesrûriyye Medresesi’nde bu konuda ders vermiştir. Sübkî’nin Şâfiî fakihlerinin biyografilerini yazdığı eserinde onu da tanıtması (Ṭabaḳāt, VIII, 305-306) bu alandaki yerini göstermeye yeterlidir.

Eserlerini genellikle başka kitaplara müracaat etmeden yazdığı söylenen İbnü’n-Nefîs’in hamamda yıkanırken dahi yazma isteğini dizginleyemediği ve Archimedes’i hatırlatır tarzda risâle kaleme aldığı rivayet edilmektedir. İbnü’n-Nefîs ilmî dirayetinin farkında olan bir hekimdir ve onun kendine karşı duyduğu güven hissini şu mübalağalı sözlerinde görmek mümkündür: “Eğer eserlerimin benden sonra on bin yıl değerini sürdüreceklerini bilmeseydim onları kaleme almazdım” (İbn Fazlullah el-Ömerî, IX, 349-353). İbnü’n-Nefîs’in ilmî şahsiyetini Suriye-Mısır tıp akımı şekillendirmiştir. Eyyûbîler ve Memlükler zamanında yakın ilişki içine giren Suriye ve Mısır’daki tıp faaliyeti, Bîmâristânü’n-Nûrî ile Bîmâristânü’n-Nâsırî’nin ilmî birikimini ortak bir gelenekte birleştirmiş ve

böylece anılan tıp akımının ortaya çıkmasına katkıda bulunmuştur. Bu akımın ilk önemli simalarından biri İbnü'n-Nefîs'in hocası Dahvâr gerek Dımaşk gerekse Kahire'de isim yapan öğrenciler yetiştirmiştir. Bunların arasında bulunan İbn Ebû Usaybia'nın İbnü'n-Nefîs'ten ʿUyûnü'l-enbâʾda hiç söz etmemesi (eserin bazı nüshalarında yer alan biyografi sonradan eklemedir) aralarındaki şahsî bir mesele yüzünden olabilir (Meyerhof - Schacht, The Theologus, s. 9-10).

İbnü'n-Nefîs'in tıp tarihindeki en önemli başarısı küçük kan dolaşımını keşfetmesidir. Câlînûs ve onu bu konuda izleyen İbn Sînâ'nın ileri sürdüğü, yürekteki kanın sağ karıncıktan sol karıncığa bir menfez yardımıyla geçtiği şeklindeki var sayımı, iki karıncığı ayıran septumda kanın geçeceği bir menfezin gözlenmediği gerekçesiyle reddeden İbnü'n-Nefîs, kanın sağ karıncıktan pulmonar arterle akciğere gittiğini ve akciğerden pulmonar ven ile kalbin sol tarafına geldiğini ortaya koymuş ve böylece küçük kan dolaşımını açık bir ifadeyle izah etmiştir (Şerḥu Teşrîḥi'l-Ḳānûn, s. 293-294). İbnü'n-Nefîs'ten 300 yıl sonra, Christianismi restitutio (Viyana 1553) adlı eserinde Michael Servetus ve De re anatomica libri XV (Venedik 1559) adlı eserinde de Realdus Columbus bu tezi Batı dünyasında ilk defa ortaya atmışlardır; ardından William Harvey 1628'de neşrettiği Exercitatio anatomica de motu cordis et sanguinis in animalibus adlı kitabında büyük kan dolaşımıyla birlikte küçük kan dolaşımını da ayrıntılı biçimde açıklamıştır. İbnü'n-Nefîs'in bu keşfi, Muhyiddin et-Tatâvî adlı Mısırlı bir araştırmacının Der Lungenkreislauf nach el-Koraschi başlıklı doktora teziyle ilim âlemine duyurulmuş (Freiburg 1924), fakat bu keşif, İbnü'n-Nefîs ile Servetus arasındaki ilmî etkileşimin gerçekleşmesi için yeterli tarihî bağlantılara sahip olunmadığı ileri sürülerek Batılı araştırmacılar tarafından bir süre şüpheyle karşılanmıştır (Ghalioungui, II/4 [1982], s. 299-301). Halbuki İbnü'n-Nefîs'in bu görüşünü dile getirdiği eserlerinin XIV. yüzyılda Sedîdüddin Muhammed b. Mes'ûd el-Kâzerûnî ve Ali b. Abdullah Zeynülarab el-Mısrî tarafından yeniden ele alınmış olduğu ve Bellunolu Andreas, Alpago'nun (ö. 1520) otuz yıl Suriye bölgesinde dolaşarak müslüman hekimlerin çalışmalarını inceleyip Batı dünyasına tanıttığı bilinmektedir. İbnü'n-Nefîs'in Şerḥu'l-Ḳānûn adlı kitabındaki birleşik ilâçlarla ilgili bölümü Latince'ye çevirip neşreden bu yazarın İbnü'n-Nefîs'in keşfinden haberdar olduğu da tesbit edilmiştir (DSB, IX, 603-606). İbnü'n-Nefîs'in Câlînûs ve İbn Sînâ gibi iki tıp otoritesini aşan

bu keşfi onun anatomide gözleme verdiği önemle açıklanmaktadır. Her ne kadar şeriatı ihlâlden sakındığı ve hayvanlara acıdığı için canlı hayvan ve ölü insan üzerinde teşrih uygulamadığını, bu konularda daha ziyade kitaplara müracaat ettiğini yazmışsa da (Şerḥu Teşrîḥi'l-Ḳānûn, s. 17) eserinde yer alan çok sayıdaki gözlem tanımlaması bunun aksini göstermektedir. Zira insan kalbinin karıncıklarını ayıran septumda bir menfezin ve yine geleneksel teorinin aksine insan kalbinin altında onu destekleyen bir kemiğin bulunmadığını ileri sürmesi başka türlü açıklanamaz.

Kitâbü'ş-Şâmil fi'ṣ-ṣınâʿati'ṭ-ṭıbbiyye adlı eserinde ameliyat tekniği üzerine verdiği ayrıntılı bilgiler ise İbnü'n-Nefîs'in aynı zamanda başarılı bir cerrah olduğunu kanıtlamaktadır. Ona göre her ameliyat üç aşamadan meydana gelir: Muayene ve teşhis, operasyon, ameliyat sonrası bakım. Bunların her üçünde de hasta, cerrah ve hasta bakıcının dikkat etmesi gereken hususlar ayrıntılarla tasvir edilmiştir (Iskandar, Islamic Medicine, II/4 [1982], s. 318-322).

İbnü'n-Nefîs'in felsefe yönü, mantık çalışmalarının dışında özellikle Fâżıl b. Nâṭıḳ da denilen er-Risâletü'l-Kâmiliyye fi's-sîreti'n-nebeviyye adlı felsefî romanında görülmektedir. İbn Sînâ'nın Ḥay b. Yaḳẓân adlı eserine karşı yazıldığı ve filozofların nübüvvet, şeriat ve mead (âhiret) konularındaki fikirlerine yönelik bir reddiye amacı taşıdığı belirtilen bu eser (İbn Fazlullah el-Ömerî, IX, 350), aslında İbn Sînâ'nın Ḥay b. Yaḳẓân'ından çok İbn Tufeyl'in aynı adı taşıyan romanıyla paralellik arzetmektedir. Eserde Hay b. Yakzân'ın yerini Kâmil adlı kahraman almakta ve Fâzıl b. Nâtık adlı şahsın ağzından, onun ıssız bir adada anasız babasız doğumuyla başlayan ve Hayy'in hayatına büyük benzerlikler gösteren entelektüel

serüveni anlatılmaktadır. Ancak Kâmil, sahip olduğu fıtrî aklın kâinat ve el değmemiş tabiatla münasebeti sonucu varlığın metafizik ilkelerini keşfetmekle kalmaz, İslâm peygamberiyle şeriatının zuhurunu ve İbnü'n-Nefîs'in yaşadığı döneme kadarki İslâm tarihini de yine tamamen aklî olarak keşfeder. İslâm dininin şer'î yapısını, peygamberinin sîretini ve onun irtihalinden sonraki tarihî gelişmeleri ıssız bir adada yaşayan, sosyokültürel etkiden tamamen uzak kalmış bir insanın aklın gereği olarak önceden

bilmesi teoloji ilkeleriyle çelişkili görünmekteyse de (Muhsin Mahdi, XXXI [1970], s. 197) İbnü'n-Nefîs'in amacı, İslâm akîdelerinin akla en uygun tarzda vazedildiğini göstermek ve İslâm tarihinin mâkul bir seyir takip ettiğini ortaya koymaktır. Bu telakki onu, tarihte vuku bulmuş ve bulacak olan hadiselerin akla ve ilâhî hikmete uygun olduğu sonucuna götürmüştür. Issız adaya bir yabancının gelişi, İbn Tufeyl'in Hayy'i için akılla ulaşılan hakikatlerin teyidi ve tamamlanması anlamını taşırken Kâmil için yalnızca bir insan toplumunun varlığından haberdar olması anlamını taşımaktadır. Öte yandan Hayy'in şeriat ve nübüvvet gibi kavramlara ulaşması bu yabancı sayesinde mümkün olurken Kâmil bunları ve ayrıntılarını kendi kendine keşfetmiştir. Onun, bir dinin ancak bir toplum içinde gelişebileceğini anlaması ise başka insanların varlığını öğrenmesiyle mümkün olmuştur. Bu risâlenin vurguladığı ana fikirler şunlardır: Sosyokültürel şartlandırmalardan arınmış fıtrî akıl metafizik gerçeklere ana hatlarıyla ulaşabilir; insan medenî (içtimaî) bir canlı, İslâm dini de özü itibariyle medenî bir dindir; akıl şeriat ve nübüvvetin gerekliliğini tesbit edebilir; ilâhî kitapta avam için remiz ve kinayeli hikâyelerle öğüt verme yoluna başvurulmuştur; ruhun gerçekliği vardır, mead ise hem beden hem ruhla idrak edilebilir (Abu Shadi Al-Roubi, II/4 [1982], s. 325-334).

Klasik terminolojide sem'î veya naklî denilen bilgilerin aklî gerekliliği hakkındaki bu tasavvuruna karşılık İbnü'n-Nefîs ilimleri sem'î ve aklî olmak üzere iki ana gruba ayırmaktadır. Tıp ve hendese gibi aklî ilimler sadece aklî öncüller kullanırken sem'î ilimler hem naklî hem aklî öncülleri birlikte kullanır. Şer'î ve edebî olarak iki grupta toplanan sem'î ilimler birinci kategoride tefsir, hadis, fıkıh, kelâm, kıraat gibi alt şubelere, ikinci kategoride ise muhtelif dil ilimlerine ve sanatlarına ayrılır. Şer'î ilimlerin en şereflisi Allah'ın zât ve sıfatlarından bahsettiği için kelâm ilmidir (el-Muḫtaṣar, s. 95-98).

Eserleri. 1. Şerḥu Teşrîḥi'l-Ḳānûn. İbn Sînâ'nın el-Ḳānûn'unun ilk üç bölümünü oluşturan anatomi kısmına yapılmış bir şerhtir. Eser ilk defa, İbnü'n-Nefîs'in küçük kan dolaşımını keşfiyle ilgili olarak Muhyiddin et-Tatâvî tarafından ilim âleminin gündemine getirilmiş ve birçok tartışmaya yol açmıştır. Kitabın ilmî neşrini Selmân Katâye ile Bûl Galyûncî (Paul Ghalioungui) 1988 yılında Kahire'de yapmışlardır. 2. el-Mûcez fi'ṭ-ṭıb (Mûcizü'l-Ḳānûn). el-Ḳānûn'un, Şerḥu Teşrîḥ'te işlediği anatomi kısmı

dışında kalan bölümlerinin özetidir. İslâm dünyasında büyük şöhret kazanan ve çok sayıda şerh, ta‘likat ve tercüme çalışmasına konu olan eserin ilmî neşri Abdülkerîm el-Azbâvî ve Ahmed Ammâr tarafından gerçekleştirilmiştir (Kahire 1406/1986). 3. el-Mühez̠-z̠eb fi’l-kuḥli’l-mücerreb. Göz hastalıklarıyla ilgili orijinal fikirler ihtiva eden ve çağı bakımından konusunda zirve kabul edilen eser Zâfir el-Vefâî ve Muhammed Revvâs Kal‘acî tarafından neşredilmiştir (Rabat 1988). 4. Şerḥu Fuṣûli Buḳrâṭ. Hipokrat’ın Aforizmalar (Fuṣûl) adlı eserinin bir yorumudur. Önce 1883 ve 1892 yıllarında İran’da (Tahran [?]) iki defa taş baskısı yapılan eserin (DMBİ, V, 55) modern neşrini Yûsuf Zeydân ve Mâhir Abdülkādir Muhammed Ali gerçekleştirmiştir (Beyrut 1988; Kahire 1991). 5. Risâletü’l-aʿżâ͗. İnsan organizmasının yapısı ve işleyişiyle organların yarar ve hikmetleri üzerine kaleme alınan eserde fizyolojiden hareketle canlının karakterine dair sonuçlara da ulaşılmaktadır. Muhtemelen müellif hattı olan tek nüshasına dayanılarak ilmî neşri Yûsuf Zeydân tarafından yapılmıştır (Kahire 1991). 6. er-Risâletü’l-Kâmiliyye fi’s-sîreti’n-nebeviyye (Fâżıl b. Nâṭıḳ). Mahiyet ve muhtevası yukarıda açıklanan eser önce The Theologus Autodidactus of Ibn al-Nafīs başlığıyla Max Meyerhof ve Joseph Schacht tarafından İngilizce tercüme ve notlarla (Oxford 1968), daha sonra da Abdülmün‘im Muhammed Ömer tarafından ilmî bir incelemeyle birlikte (Kahire 1985, 1987) yayımlanmıştır. 7. el-Muḫtaṣar fî ʿilmi uṣûli’l-ḥadîs̠i’n-nebevî. Yûsuf Zeydân tarafından İbnü’n-Nefîs’in eserleri hakkında

ayrıntılı bilgi veren bir incelemeyle birlikte neşredilmiştir (Kahire 1991). 8. el-Muḫtâr mine’l-aġziye. Perhize dairdir. Yûsuf Zeydân, Berlin’deki yegâne nüshasına (nr. 6400) dayanarak eseri yayımlamıştır (Kahire 1992). 9. eş-Şâmil fi’ṣ-ṣınâʿati’ṭ-ṭıbbiyye. Müellifin en hacimli eseridir. Kitap 300 cilt halinde (her cilt ortalama doksan varak hacminde düşünülmelidir; bk. EI² [İng.], III, 897) tasarlanıp müsvedde olarak yazılmış, ancak seksen cildine son şekli verilebilmiştir. Eserin bazı ciltleri -bir kısmı müellif hattı olmak üzere-günümüze ulaşmış ve bunların cerrahlıkla ilgili bölümleri Albert Zekî İskender tarafından İngilizce’ye tercüme edilmiştir (bk. bibl.). 10. Şerḥu’l-Ḳānûn. İbn Sînâ’nın el-Ḳānûn’u için yazılmış “el-Külliyât” kısmı başta olmak üzere basit ve mürekkep ilâçlar, baştan ayağa kadar hastalıklar ve belli organlara has olmayan hastalıklar konusunda yazılmış dört kitaplık şerhtir. İslâm dünyasında el-Ḳānûn’un “el-Külliyât” kısmına şerh yazılması Fahreddin er-Râzî’nin de dahil olduğu yaygın bir gelenektir; ancak İbnü’n-

Nefîs, İbn Fazlullah el-Ömerî'nin özellikle vurguladığı gibi (Mesâlik, IX, 352) bununla yetinmeyip belirtilen kısımları da şerhetmiştir. Eserin bir nüshası Wellcome Historical Medical Library'de (WMS, Or., nr. 154) mevcuttur. İbnü'n-Nefîs, bu eserin "Şerḥu'l-Külliyyât" kısmında (bu kısmın bir nüshası da Berlin Staatsbibliothek, nr. 6273'te kayıtlıdır) küçük kan dolaşımıyla ilgili keşfini tekrar etmektedir (DSB, IX, 603). 11. Buġyetü'ṭ-ṭâlibîn ve nüzhetü'l-müteṭabbibîn. Tek yazma nüshası Beyazıt Devlet Kütüphanesi'nde (Veliyyüddin Efendi, nr. 2470) bulunan eserde tıbbın teorik ve pratik yönleri birlikte ele alınmıştır. Bu muhtasar tıp eseri Ramazan Şeşen tarafından ilim âlemine tanıtılmıştır (bk. bibl.). 12. Şerḥu Ebîzîmyâ li-Buḳrâṭ. 13. Şerḥu Tabîʿati'l-insân li-Buḳrâṭ. 14. Şerḥu Taḳdimeti'l-maʿrife. Bu üç kitap Hipokrat'ın sırasıyla Edipemics, De Natura hominis ve Prognostics adlı eserlerine yazılmış şerhleridir (yazma nüshaları için bk. DSB, IX, 605). 15. Şerḥu Mesâʾili Ḥuneyn. Süryânî hekim ve mütercim Huneyn b. İshak'ın sorulu-cevaplı tarzda kaleme aldığı tıbba giriş mahiyetindeki el-Mesâʾil fi'ṭ-ṭıb adlı eserinin şerhidir (Leiden Üniversitesi Ktp., MS., Or., nr. 49). 16. el-Vüreyḳāt. Mantığa dair muhtasar bir eser olup müellif sonradan buna el-Vüreyḳāt fi'l-manṭıḳ adlı bir şerh yazmıştır. Yegâne yazma nüshası Oxford'da kayıtlıdır (Bodleian, Huntington, nr. 468).

İbnü'n-Nefîs'in günümüze ulaşan başlıca eserlerinin yanı sıra kaynaklarda zikredilmektedir. Bunlar arasındaki İbn Sînâ'nın el-İşârât ve el-Hidâye fi'l-manṭıḳ gibi eserlerine yazdığı şerhler, Ebû İshak eş-Şîrâzî'nin Şâfiî fıkhına dair et-Tenbîh adlı eserine yazdığı şerh, nahiv ilmine dair eseri Ṭarîḳu'l-feṣâḥa onun ilgi alanının genişliğine işaret etmesi bakımından önemlidir (İbnü'n-Nefîs'in eserleriyle kendisine nisbet edilen kitaplar hakkında bk. el-Muḫtaṣar, neşredenin girişi, s. 9-82; ayrıca bk. DMBİ, V, 54-55).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'n-Nefîs, Şerḥu Teşrîḥi'l-Ḳānûn (nşr. Selmân Katâye - Bûl Galyûncî), Kahire 1407/1988, s. 17, 293-294; a.mlf., Şerḥu'l-Ḳānûn, Berlin Staatsbibliothek, nr. 6273, vr. 10a; a.mlf., el-Muḫtaṣar fî ʿilmi uṣûli'l-

ḥadîs̱i'n-nebevî (nşr. Yûsuf Zeydân), Kahire 1412/1991, neşredenin girişi, s. 9-98; a.mlf., Risâletü'l-aʿżâʾ (nşr. Yûsuf Zeydân), Kahire 1991, s. 11-69; İbn Fazlullah el-Ömerî, Mesâlik, IX, 349-353; Yâfiî, Mirʾâtü'l-cenân, IV, 207; Sübkî, Ṭabaḳāt (Tanâhî), VIII, 305-306; Ziriklî, el-Aʿlâm, V, 78; M. Meyerhof - J. Schacht, The Theologus Autodidactus of Ibn al-Nafīs, Oxford 1968, s. 1-37; a.mlf.ler, "Ibn al-Nafīs", EI^2 (İng.), III, 897-898; M. Ullmann, Die Medizin im Islam, Leiden 1970, s. 172-176, 213; Ahmed Yûsuf Hasan, Ebḥâs̱ü'l-müʾtemeri's̱-s̱eneviyyi's̱-s̱âlis̱ li'l-cemʿiyyeti's-Sûriyye li-târîḫi'l-ʿulûm, Halep 1980, s. 155-177; Albert Zaki Iskandar, "Ibn al-Nafīs", DSB, IX, 602-606; a.mlf., "The Comprehensive Book on the Art of Medicine by Ibn al-Nafīs", Islamic Medicine, II/4, Kuwait 1982, s. 313-324; Selmân Katâye, eṭ-Ṭabîbü'l-ʿArabî: İbnü'n-Nefîs, Beyrut 1984, s. 81-116; a.mlf., "Ibnul-Nafees has Dissected the Human Body", Islamic Medicine, II/4 (1982), s. 306-312; Âmir en-Neccâr, Fî Târîḫi'ṭ-ṭıb fi'd-devleti'l-İslâmiyye, Nasr 1986, s. 125-135; Mâhir Abdülkādir Muhammed Ali, Muḳaddime fî târîḫi'ṭ-ṭıbbi'l-ʿArabî, Beyrut 1988, s. 95-132; Ramazan Şeşen, "İbnü'n-Nefîs ve kitâbühü'l-müsemmâ Buġyetü'ṭ-ṭâlibîn ve nüzhetü'l-müteṭabbibîn", Ebḥâs̱ü'l-müʾtemeri's-seneviyyi't-tâsiʿ li-târîḫi'l-ʿulûm ʿinde'l-ʿArab, Halep 1988, s. 149-165; M. Meyerhof, "Ibn an-Nafīs und seine Theorie des Lungenkreislaufs", Beiträge zur Geschichte der Arabisch-Islamischen Medizin (ed. Fuat Sezgin), Frankfurt 1991, s. 265-338; Muhsin Mahdi, "Remarks on the Theologus Autodidactus of Ibn al-Nafīs", St.I, XXXI (1970), s. 197-209; P. Ghalioungui, "The West Denies Ibn al-Nafis's Contribution to the Discovery of the Circulation", Islamic Medicine, II/4 (1982), s. 299-304; Abu Shadi Al-Roubi, "Ibnul-Nafees as a Philosopher", a.e., II/4 (1982), s. 325-334; Neş'et el-Hamârneh, "Vaṣfü'l-ḥavl ʿinde İbnü'n-Nefîs", MTUA, VIII/1-2 (1984), s. 3-57; Esin Kâhya, "Ibn al-Nafīs and his Work Kitāb Mūjiz al-Qānūn", Studies in History of Medicine & Science, IX/3-4, New Delhi 1985, s. 89-94; a.mlf., "İbn Nefis ve Eseri, el-Mucez", Araştırma, XIV, Ankara 1992, s. 189-200; R. Kruk, "History and Apocalypse: Ibn al-Nafīs, justification of Mamluk Rule", Isl., LXXII/2 (1995), s. 324-337; Seyyid Sâdık Seccâdî, "İbn Nefîs", DMBİ, V, 52-56.

Esin Kâhya

İBNÜ’n-NEHHÂS ed-DIMAŞKĪ

(ابن النحّاس الدمشقي)

Ebû Zekeriyyâ Muhyiddîn Ahmed b. İbrâhîm b. Muhammed ed-Dımaşkī ed-Dimyâtî (ö. 814/1411)

Şâfiî fakihi.

Dımaşk’ta doğdu. Klasik kaynaklarda Muhyiddin lakabıyla anılmakla birlikte onun “din” kelimesiyle terkip oluşturan sıfatların kullanılmasına karşı çıkması sebebiyle (Tenbîhü’l-ġāfilîn, s. 509-510) bu lakabın kendisine sonradan verilmiş olabileceği akla gelmektedir. Ebû Zekeriyyâ künyesini de yalnız Ziriklî kaydetmektedir. Timur’un Dımaşk’ı işgali sırasında Mısır’a göç etti (803/1401) ve Aşağı Mısır’daki Menzile beldesinde bir müddet kaldıktan sonra Dimyat’a yerleşti. Özellikle fıkıh ve matematik ilimlerinde temayüz etti. Öğrencilerinden sadece, Meşâriʿu’l-eşvâḳ adlı eserini rivayet eden Şemseddin Muhammed b. Hasan el-Bedrân’ın ismi zikredilmektedir. Önce Hanefî mezhebinde iken daha sonra Şâfiî mezhebine intisap eden İbnü’n-Nehhâs’ın eserlerinde dört mezhebin görüşlerine de atıflarda bulunması mezhep taassubuna kapılmadığı izlenimini vermektedir. Mücâhid bir âlim olarak bilinen İbnü’n-Nehhâs, Dimyat geçidinde Franklar’la yapılan bir çatışma sırasında 13 Cemâziyelevvel 814 (2 Eylül 1411) tarihinde şehid oldu.

Eserleri. 1. Meşâriʿu’l-eşvâḳ ilâ meṣâriʿi’l-ʿuşşâḳ ve müs̱îrü’l-ġarâm ilâ dâri’s-selâm (Kahire 1272, 1290, 1325; nşr. İdrîs Muhammed Ali - Muhammed Hâlid el-İstanbûlî, I-II, Beyrut 1410/1990). Bir taraftan Moğollar, diğer taraftan Franklar’ın saldırılarına mâruz kalınan bir dönemde müslümanları cihada teşvik için kaleme alınmıştır. Ramazan 811 - Cemâziyelâhir 812 tarihleri arasında (Ocak-Ekim 1409) otuzu aşkın kaynaktan istifadeyle hazırlanan eser (kaynakların bir listesi için bk. Meşâriʿu’l-eşvâḳ, s. 72-74) otuz üç babdan ve bir hâtimeden oluşmaktadır. Bizzat müellifin Muḫtaṣaru Meşâriʿi’l-eşvâḳ ilâ meṣâriʿi’l-ʿuşşâḳ adıyla on bab halinde ihtisar ettiği eserin (Bulak 1242, 1251; İstanbul 1294)

Mahmûdü’l-Âlim el-Menzilî (ö. 1311/1893) tarafından kaleme alınmış Fükâhetü’l-ez̠vâḳ min Meşâriʿi’l-eşvâḳ adlı bir muhtasarı daha vardır (Bulak 1290). Eseri Sokullu Mehmed Paşa’nın emriyle şair Bâkî Feżâʾilü’l-cihâd

adıyla Türkçe’ye, Joseph von Hammer Purgstall Almanca’ya çevirmiştir (Leipzig 1805). Bâkî tercümesinin biri müellif hattı olmak üzere (Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, Şer‘iyye, nr. 1286) birçok yazma nüshası günümüze ulaşmıştır. 2. Tenbîhü’l-ġāfilîn ʿan aʿmâli’l-câhilîn ve taḥẕîrü’s-sâlikîn min efʿâli’l-hâlikîn (Kahire 1309, 1313; nşr. Abdullah b. Muhammed b. Humeyd, Riyad 1406/1986; nşr. İmâdüddin Abbas Saîd, Beyrut 1407/ 1987; nşr. İdrîs Muhammed Ali, I-II, Beyrut 1410/1990). Müellifin yaşadığı dönemde yaygınlaşan bid‘atlara karşı mücadele etmenin fazileti, şartları, dereceleri ve bunu terkedenlerin sorumlulukları gibi konuları incelemektedir. Eserde, bid‘atlara karşı olmasıyla tanınan Takıyyüddin İbn Teymiyye’nin fikirleri yanında onun yaklaşımını benimseyen İbn Kayyim el-Cevziyye ve Zehebî’nin el-Kebâʾir’leriyle İbnü’l-Hâc el-Abderî’nin el-Medḫal’i, Şâtıbî’nin el-İʿtiṣâm’ından faydalanmış olmasından hareketle İbnü’n-Nehhâs’ın bu hususta Selefî bir yaklaşımı benimsediğini söylemek mümkündür. Tenbîhü’l-ġāfilîn, Muhammed b. Berekât b. Ahmed el-Harfûşî tarafından ihtisar edilmiştir. 3. Beyânü’l-maġnem fi’l-virdi’l-aʿẓam. Zikir, kıraat ve tesbih hakkında bir mukaddime ile yedi bölümden meydana gelen bu eser genel olarak tasavvufla ilgilidir (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 2566; diğer nüshaları için bk. Brockelmann, GAL, II, 92; Suppl., II, 83). İbnü’n-Nehhâs’ın kaynaklarda ayrıca Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi Tecrîdi’l-kelâm, İḫtiṣârü’r-Ravża li’n-Nevevî ve Şerḥu Maḳāmâti’l-Ḥarîrî adlı eserleri zikredilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’n-Nehhâs ed-Dımaşkī, Meşâriʿu’l-eşvâḳ ilâ meṣâriʿi’l-ʿuşşâḳ (nşr. İdrîs Muhammed Ali - Muhammed Hâlid İstanbûlî), Beyrut 1410/1990, neşredenlerin girişi, I, 10-19; a.mlf., Tenbîhü’l-ġāfilîn ʿan aʿmâli’l-câhilîn (nşr. İmâdüddin Abbas Saîd), Beyrut 1407/1987, neşredenin girişi, s. 3-8;

İbn Hacer, İnbâʾü'l-ġumr, VII, 24-25, 31; Sehâvî, ed-Davʾü'l-lâmiʿ, I, 203-204; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 262, 348, 487; II, 1686, 1703; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, VII, 105; Leknevî, el-Fevâʾidü'l-behiyye, s. 239; Serkîs, Muʿcem, II, 1711, 1850; Brockelmann, GAL, II, 91-92; Suppl., II, 83; Îżâḥu'l-meknûn, II, 424; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 120; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, I, 142-143; a.mlf., el-Müstedrek, Beyrut 1406/1985, s. 35; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), I, 87; VII, 175; Sâlihiyye, el-Muʿcemü'ş-şâmil, V, 228-229; Mehdî Selemâsî, "İbn Neḥḥâs", DMBİ, V, 42-43.

Ferhat Koca

İBNÜ’n-NEHHÂS el-HALEBÎ

(ابن النحّاس الحلبي)

Ebû Abdillâh Bahâüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Muhammed el-Halebî (ö. 698/1299)

Arap dili ve edebiyatı âlimi.

29 Cemâziyelâhir 627’de (15 Mayıs 1230) Halep’te doğdu. İlk öğrenimini, hadis âlimi olan babası Ebû İshak İbrâhim’den aldıktan sonra Ebü’l-Bekā İbn Yaîş ile öğrencisi Cemâleddin İbn Amrûn’un dil ve edebiyat, Ebû Abdullah Muhammed el-Fâsî’nin kıraat derslerine devam etti. İbn Amrûn’un vefatından (649/1251) sonra nahiv dersleri vermeye başladı. Ebü’l-Müneccâ İbnü’l-Lutfî, Ebü’l-Kāsım İbn Revâha, Kāsım b. Ahmed el-Endelüsî, Alemüddin el-Arazî, Yûsuf b. Halîl ve onun babası Cemâleddin İbn Mâlik et-Tâî, Halep’te kendilerinden hadis dinlediği âlimler arasında zikredilebilir.

İbnü’n-Nehhâs, Moğol ordusunun Halep’i tahrip etmesi üzerine 658 yılı Safer ayında (Ocak 1260) Mısır’a gitti. Kahire’de kıraat âlimi Kemâleddin ed-Darîr gibi âlimlerden dil, edebiyat ve kıraat dersleri aldı. Ebû Temmâm, Mütenebbî ve Maarrî’nin divanları ile Sîbeveyhi, Ebû Ali el-Fârisî, Zemahşerî ve Cevherî’nin dil, edebiyat, lugat ve şiire dair eserlerini dinleyip birçoğunu ezberledi. Daha sonra öğretime başlayan İbnü’n-Nehhâs’ın verdiği nahiv dersleri büyük ilgi gördü ve onun şöhretinin yayılmasına vesile oldu (Safedî, el-Vâfî, II, 10). Kahire’de İbnü’n-Nehhâs’ın derslerine uzun süre devam eden Ebû Hayyân el-Endelüsî, onun üstatlarından dinleyip rivayet ettiği edebî metinlerin, dil ve edebiyata dair temel eserlerin çoğunu kendisinden okumuştur. Yetiştirdiği öğrenciler arasında Ebû Hayyân’dan başka Kadı Nûreddin İbrâhim el-İsnâî, Şâfiî müftüsü Muhammed İbn Adlân, Şemseddin ez-Zehebî, Ebü’l-Feth İbn Seyyidünnâs ve Cemâleddin İbn Nübâte el-Mısrî ile vezir ve vali gibi bazı devlet adamları yer alır.

Fıkıh, hadis, tefsir ve kıraat alanlarında da derin bilgi sahibi olan İbnü'n-Nehhâs, Halep'te vermeye başladığı kıraat ve fıkıh derslerini Kahire'de sürdürdü. el-Melikü'l-Mansûr Kalavun'un inşa ettirdiği Mansûriyye Medresesi ve Tolunoğlu Camii'nde, ayrıca Akmer Camii ile Kahire'nin diğer bazı medreselerinde tefsir okuttu. Onun

mantık ve hendese de bildiği, irticâlen şiir söyleyecek yeteneğe sahip olduğu rivayet edilmektedir. İbnü'n-Nehhâs 7 Cemâziyelâhir 698 (12 Mart 1299) tarihinde Kahire'de vefat etti; Karâfe'de, aynı yıl ölen Memlük Sultanı el-Melikü'l-Mansûr Lâçin'in kabri yanına defnedildi.

İbnü'n-Nehhâs şiirle de meşgul olmuştur. İbn Tağrîberdî onun şiirlerinin vasat derecede olduğunu söyler (en-Nücûmü'z-zâhire, VIII, 184). Cemâleddin İbn Mâlik et-Tâî hakkında nazmettiği mersiyesi en meşhur kasidelerindendir (Fîrûzâbâdî, s. 201). Makkarî, İbnü'n-Nehhâs'ın bazı şiir ve kasidelerinin XI. (XVII.) yüzyıla kadar büyük ilgi gördüğünü kaydeder (Nefḥu'ṭ-ṭîb, II, 228). Ancak Makkarî'nin, 1052'de (1642) vefat eden şair Fethullah İbnü'n-Nehhâs elMedenî'yi onunla çağdaş gösterdiği dikkate alınarak bu iki şairin şiirlerini birbirine karıştırdığı söylenebilir. Nitekim bazı çağdaş müellifler de (krş. Brockelmann, GAL Suppl., I, 527; Kehhâle, VIII, 219) İbnü'n-Nehhâs elMedenî'nin divanını İbnü'n-Nehhâs el-Halebî'ye nisbet etmişlerdir. İbnü'n-Nehhâs, al-çak gönüllülüğü sebebiyle ulemâ kıyafetini terkedip sıradan insanlar gibi giyinmiş, derslerinde fasih dil yerine genellikle halk dilini kullanmıştır. Son derece dindar, dürüst ve güvenilir bir kimse olduğu için bazı kadıların onun şahitliğini iki kişinin şahitliği yerine saydığı (Safedî, Aʿyânü'l-ʿaṣr, IV, 196; a.mlf., el-Vâfî, II, 11-12), değerli kitaplarla donattığı zengin bir kütüphanesinin bulunduğu (a.g.e., II, 11; Kütübî, Fevâtü'l-Vefeyât, III, 294) kaydedilmektedir.

Eserleri. 1. et-Taʿlîḳa. İmruülkays'ın divanının şerhi olup Escurial Library'de (nr. 302) bir nüshası mevcuttur (Brockelmann, GAL, I, 363; Suppl., I, 50). 2. Hedʾü mehâti'l-killeteyn ve cilâʾü ẕâti'l-ḥulleteyn (Hedyü Ümmehâti'l-müʾminîn). Şevvâ el-Halebî olarak tanınan Ebü'l-Mehâsin Yûsuf b. İsmâil el-Kûfî'nin "Ḳaṣîde fîmâ yuḳāl bi'l-vâv ve'l-yâʾ" adlı manzumesinin şerhi olan eserin (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1344) bir nüshası Köprülü Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (nr. 1499). 3. Şerḥu'l-Muḳarrib. İbn Usfûr el-İşbîlî'nin nahve dair eserinin "Bâbü'l-Vaḳf" bölümüne kadar şerhi

olup Emîr Sinâneddin Beşşâr er-Rûmî için kaleme alınmıştır (Ebû Hayyân el-Endelüsî, s. 333; Safedî, el-Vâfî, II, 13).

İbn Cinnî'nin, Ferrâ'nın Kitâbü'l-Ḥudûd'u ile Sa'leb'in Meʿânin ve fevâʾid adlı eserleri üzerine düştüğü hâşiye ve ta'liklerin derlenmesiyle meydana getirdiği bir mecmuanın (Brockelmann, GAL Suppl., I, 192, 527) İbnü'n-Nehhâs'ın el yazısıyla olan bir nüshası Escurial Library'de (nr. 778) bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Hayyân el-Endelüsî, Teẕkiretü'n-nüḥât (nşr. Afîf Abdurrahman), Beyrut 1406/1986, s. 52-53, 333; Zehebî, el-ʿİber, III, 392; a.mlf., Maʿrifetü'l-ḳurrâʾ (Altıkulaç), III, 1415; Kütübî, Fevâtü'l-Vefeyât, III, 294-297; IV, 72; Safedî, Aʿyânü'l-aṣr (nşr. Ali Ebû Zeyd v.dğr.), Dımaşk 1418/1998, IV, 194-201; a.mlf., el-Vâfî, II, 10-15; Sübkî, Ṭabaḳāt (Tanâhî), IX, 97, 400; İsnevî, Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyye, II, 507-508; İbn Kesîr, el-Bidâye, XIII, 218; İbn Dokmak, Tercümânü'z-zamân fî terâcimi'l-aʿyân, TSMK, III. Ahmed, nr. 2927, XIII, 259-260; Fîrûzâbâdî, el-Bülġa fî terâcimi eʾimmeti'n-naḥv ve'l-luġa (nşr. Muhammed el-Mısrî), Dımaşk 1392/1972, s. 200-201; İbnü'l-Cezerî, Ġāyetü'n-Nihâye, II, 46; İbn Kādî Şühbe, Ṭabaḳātü'n-nüḥât ve'l-luġaviyyîn (nşr. Muhsin İyâz), Necef, ts. (Matbaatü'n-Nu'mân), s. 27-28; İbn Hacer, ed-Dürerü'l-kâmine, Haydarâbâd-Dekken 1396/1976, VI, 58; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, VIII, 183-184; Süyûtî, Buġyetü'l-vuʿât, I, 13-14, 231; a.mlf., Ḥüsnü'l-muḥâḍara, I, 534; İbnü'l-Kādî, Dürretü'l-ḥicâl, II, 261; Makkarî, Nefḥu'ṭ-ṭîb, II, 227-228; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1344, 1805; Râgıb et-Tabbâh, İʿlâmü'n-nübelâʾ bi-târîḫi Ḥalebi'ş-şehbâʾ, Halep 1343/1925, IV, 533-544; Brockelmann, GAL, I, 363; Suppl., I, 50, 192, 527; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, VIII, 219.

İsmail Durmuş

İBNÜ’n-NETTÂH

(ابن النطّاح)

Ebû Abdillâh (Ebû Ca‘fer) Muhammed b. Sâlih b. Mihrân en-Nettâh el-Kureşî el-Basrî (ö. 252/866)

Hadis âlimi ve tarihçi.

Basra’da doğdu. Dedesi Nettâh’a nisbetle İbnü’n-Nettâh diye meşhur oldu. Nettâhî nisbesi (Sem‘ânî, V, 505) ve Ebü’t-Teyyâh lakabıyla da anılır (İbn Hacer, Tehẕîbü’t-Tehẕîb, IX, 227). Kureşî nisbesini Hâşimoğulları’nın âzatlısı olması dolayısıyla almıştır. İbnü’n-Nettâh, ilk eğitimini Basra’da babasından aldıktan sonra Bağdat’a giderek Ebû Seleme Muhammed b. Abdullah el-Ensârî, Ebû Âsım en-Nebîl, Mu‘temir b. Süleyman, Ertât b. Hâtim, Hasan b. Meymûn gibi şahsiyetlerden hadis öğrendi. Tarih alanında ise Vâkıdî, Ebû Ubeyde Ma‘mer b. Müsennâ ve Ebü’l-Hasan el-Medâinî’den istifade etti. Öğrencileri arasında İbn Ebü’d-Dünyâ, Ahmed b. Ali el-Cezzâr, Bişr b. Mûsâ el-Esedî, Heysem b. Halef ed-Dûrî ve İbn Nâciye’yi saymak mümkündür. Kaynaklarda İbn Şâhin’e dayanılarak İbnü’n-Nettâh’ın 252 (866) yılında vefat ettiği kaydedilmektedir. Çağdaş yazarlardan Abbas el-Azzâvî ise onun vefat tarihini 242 (856) olarak vermiştir.

İbnü’n-Nettâh hadisçiliği yanında tarihçi, nesep âlimi siyer ve megāzî râvisi olarak da meşhur olmuş, ayrıca İbrâhim b. Zâdân b. Sinân el-Basrî’den “hikâye”ler naklettiği belirtilmiştir (İbnü’n-Nedîm, s. 120). İbn Hibbân onu sika kabul etmiş ve eṡ-Ṡiḳāt’ında biyografisine yer vermiştir. İbn Hacer de hakkında sadûk terimini kullanmıştır. İbnü’n-Nettâh’ın muhaddislerce güvenilir sayılması kendisinin tarihçiliğine olan güveni de arttırmıştır. Zehebî, Bahşel ve Rezzâz lakaplarıyla tanınan Eslem b. Sehl’in kendisinden naklettiği uydurma bir rivayet dolayısıyla İbnü’n-Nettâh’a Mîzânü’l-iʿtidâl’inde yer vermiş ve bu rivayetin Eslem’den kaynaklanan bir vehim olduğunu ifade etmiştir (III, 582).

Abbâsî Devleti’ne dair nesir türünde kitap yazan ilk müellifin İbnü’n-Nettâh olduğu ileri sürülmektedir (Abbas el-Azzâvî, s. 239). Ancak günümüze ulaşıp ulaşmadığı kesin biçimde tesbit edilemeyen bu eserin orijinal bir çalışma mı, yoksa aynı konuya dair bir eser yazdığı kaydedilen Heysem b. Adî, İbnü’n-Nasrî (Rosenthal, s. 89) veya Ebü’l-Hasan el-Medâinî’nin eserlerinin ilâvelerle geliştirilmiş bir versiyonu mu olduğu belirlenememiştir. Abdülazîz ed-Dûrî, Bağdat Mektebetü medreseti Ebî Hanîfe’de bulunan müellifi meçhul bir yazmayı Aḫbârü’d-Devleti’l-ʿAbbâsiyye ve fîhi aḫbârü’l-ʿAbbâs ve veledih adıyla neşretmiş, eserin İbnü’n-Nettâh’a aidiyetinin kuvvetle muhtemel olduğunu ileri sürmüştür (Aḫbârü’d-Devleti’l-ʿAbbâsiyye ve fîhi aḫbârü’l-ʿAbbâs ve veledih, neşredenin girişi, s. 16). Hz. Abbas’tan itibaren Abbâsî hânedanına mensup kişilerin hayatını ve yaşadıkları ibretli olayları anlatan eserin başından birkaç sayfasıyla son kısmının eksik olduğu anlaşılmaktadır. İbnü’n-Nettâh’a kaynaklarda er-Red ʿalâ Ebî ʿUbeyde fî Kitâbi’d-Dîbâc, Kitâbü Efḫâẕi’l-ʿArab, Kitâbü Ensâbi Ezdi ʿUmân, Kitâbü’l-Büyûtât, Kitâbü Maḳteli Zeyd b. ʿAlî adlı eserler de nisbet edilmektedir (İbnü’n-Nedîm, s. 120).

BİBLİYOGRAFYA

Mes‘ûdî, Mürûcü’ẕ-ẕeheb, I, 13; İbn Hibbân, es̱-S̱iḳāt, Haydarâbâd 1403/1983, IX, 125; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 120; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, V, 357-358; Sem‘ânî, el-Ensâb (Bârûdî), V, 505; İbnü’l-Esîr, el-Lübâb, III, 315; Zehebî, Mîzânü’l-iʿtidâl, III, 582; a.mlf., el-Müştebih, s. 644; İbn Hacer, Tehẕîbü’t-Tehẕîb, IX, 227; a.mlf., Tebsîrü’l-müntebih, s. 1422; a.mlf., Taḳrîbü’t-Tehẕîb (Avvâme), s. 484; Abbas el-Azzâvî, et-Taʿrîf bi’l-müʾerriḫîn fî ʿahdi’l-Moġol ve’t-Türkmân, Bağdad 1376/1957, s. 239; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, IX, 88-89; F. Rosenthal, A History of Muslim Historiography, Leiden 1968, s. 89, 410, 509; Aḫbârü’d-Devleti’l-ʿAbbâsiyye ve fîhi Aḫbârü’l-ʿAbbâs ve veledih (nşr. Abdülazîz ed-Dûrî), Beyrut 1971, neşredenin girişi, s. 7-16; F. Omar,

“Ibn al-Naṭṭāḥ”, EI[2] (İng.), III, 899; Hasan Yûsufî Eşkûrî, “İbn Neṭṭâḥ”, DMBİ, V, 50.

Selman Başaran

İBNÜ’n-NUSAYR

(ابن النصير)

Ebû Şuayb Muhammed b. en-Nusayr en-Nemîrî (ö. 270/883)

Nusayrîliğin kurucusu olduğu ileri sürülen kişi

(bk. NUSAYRÎLİK).

İBNÜ’r-RABVE

(ابن الربوة)

Ebû Abdillâh Nâsırüddîn Muhammed b. Ahmed b. Abdilazîz el-Konevî ed-Dımaşkī (ö. 764/1363)

Hanefî fakihi.

Aslen Konyalı olup 679 (1280) yılı başlarında Dımaşk’ta doğdu ve burada yaşadı. Radıyyüddin İbrâhim b. Süleyman el-Mantıkī’den Burhâneddin el-Mergīnânî’nin el-Hidâye adlı eserini okuyarak 721 (1321) yılında fetva icâzeti aldı. Ayrıca Sadreddin Ali el-Hanefî ve İbn Balaban’dan fıkıh öğrendi. Fıkıh, usûl-i fıkıh, ferâiz ve Arapça gramerinde uzmanlaştı. Dımaşk’taki Yelboğa el-Yahyâvî Camii’nde müderris ve hatip olarak görev yaptı. el-Mukaddemiyyetü’l-Cevvâniyye Medresesi’nde ders verdi. Ebû İshak Burhâneddin İbrâhim b. Mûsâ b. Eyyûb el-Ebnâsî kendisinden ders ve fetva icâzeti aldı. 759’da (1358) gittiği Kahire’de bir süre ikamet etti. Hac görevini yerine getirdikten sonra Dımaşk’a döndü ve 20 Cemâziyelevvel 764 (7 Mart 1363) tarihinde burada vefat ederek Sûfiye Kabristanı’na defnedildi.

İbnü’r-Rabve’nin eserlerinden, yalnız Ebü’l-Berekât en-Nesefî’nin usûl-i fıkha dair Menârü’l-envâr’ının muhtasarı olan Ḳudsü’l-esrâr fi’ḫtiṣâri’l-Menâr günümüze ulaşmıştır (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 664/1, vr. 1-14; Lâleli, nr. 3658, vr. 86-105). Kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: Şerḥu’l-Menâr, el-Mevâhibü’l-Mekkiyye fî şerḥi Ferâʾiżi’s-Sirâciyye, ed-Dürrü’l-münîr fî ḥalli işkâli’l-kebîr (Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî’nin el-Câmiʿu’l-kebîr’inin şerhidir). Ayrıca Kâtib Çelebi, Habbâzî’nin eksik kalan el-Hidâye şerhini Tekmiletü’l-fevâʾid adıyla tamamladığını kaydeder (Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 2033).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Râfi‘, el-Vefeyât (nşr. Sâlih Mehdî Abbas - Beşşâr Avvâd Ma‘rûf), Beyrut 1402/1982, II, 256-258; İbn Kesîr, el-Bidâye, XIV, 300; Kureşî, el-Cevâhirü’l-muḍıyye, III, 42-43; İbnü’l-Irâkī, eẕ-Ẕeyl ʿale’l-ʿİber (nşr. Sâlih Mehdî Abbas), Beyrut 1409/1989, I, 115-117; Makrîzî, es-Sülûk, III/1, s. 88; İbn Kādî Şühbe, et-Târîḫ (nşr. Adnân Dervîş), Dımaşk 1994, II, 412; III, 98, 117, 235; İbn Hacer, ed-Dürerü’l-kâmine, III, 327; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü’z-zâhire, XI, 83; İbn Kutluboğa, Tâcü’t-terâcim fî ṭabaḳāti’l-Ḥanefiyye, Bağdad 1962, s. 61; Nuaymî, ed-Dâris fî târîḫi’l-medâris (nşr. Ca‘fer el-Hasenî), Kahire 1988, I, 598; İbn İyâs, Bedâʾiʿu’z-zühûr, I/2, s. 9; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 570; II, 1247, 1824, 2003, 2033; Leknevî, el-Fevâʾidü’l-behiyye, s. 156; Tebrîzî, Reyḥânetü’l-edeb, Tebriz 1347 hş., VII, 532; Brockelmann, GAL, II, 251; Suppl., II, 265; Kahhâr Mukīmî, “İbn Rabve”, DMBİ, III, 546-547.

Cengiz Kallek

İBNÜ’r-RAKĪK

(bk. RAKĪK el-KAYREVÂNÎ).

İBNÜ’r-RÂVENDÎ

(ابن الراوندي)

Ebü’l-Hüseyn Ahmed b. Yahyâ b. Muhammed b. İshâk er-Râvendî (ö. 301/913-14 [?])

Mülhidce fikirleri yansıtan eserleri ve müfrit Şiîliğiyle tanınan kelâm âlimi ve filozof.

Horasan’ın Merverrûz şehrine bağlı Rîvend köyünde dünyaya geldi. Ancak muhtemelen İsfahan’ın köylerinden Râvend’de doğduğu yolundaki yanlış bir rivayetten dolayı Râvendî nisbesiyle tanındı. İbnü’l-Cevzî onu Rîvendî olarak anan müelliflerin ilkidir (el-Muntaẓam, VI, 99). Hayatının en önemli dönemini Bağdat’ta geçirdi. Buraya gelişinde Mu‘tezile fikir çevreleriyle yakın temas kurduysa da daha sonra bu çevreyle arası bozulunca bir kısmı Şiî karakterli, bir kısmı mülhidlik sayılan görüşleri yüzünden aleyhinde şiddetli bir kampanya başlatıldı. Birbirinden çok farklı fikir akımlarının katıldığı bu kampanya sebebiyle İslâm düşünce tarihinde

İbnü’r-Râvendî adının ilhâd kavramıyla âdeta özdeşleşmiş olduğu görülmektedir. İbnü’r-Râvendî’nin ölümü hakkında 243 (857) ile 301 (913-14) yılları arasında değişen farklı tarihler verilmektedir (Mes‘ûdî, VII, 237; İbnü’l-Cevzî, VI, 99; İbn Hallikân, I, 94; Yâfiî, II, 144; Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1423). Henrik Samuel Nyberg, geç tarihlerin doğru olduğunu kabul etmiş (Hayyât, neşredenin girişi, s. XXXI-XXXIV), Paul Kraus bunun aksini savunmuş (Abdurrahman Bedevî, s. 146 vd.), Georges Vajda da Kraus’a katılmıştır. Abdülemîr el-A‘sem ise Mes‘ûdî’nin verdiği erken tarihi kabul etmiş görünmektedir (Târîḫu İbni’r-Rîvendî el-mülḥid, s. 312). İbnü’r-Râvendî ile aynı dönemde yaşamış olan Mu‘tezile âlimi Ebü’l-Hüseyin el-Hayyât (ö. 300/913 [?]) el-İntiṣâr adlı reddiyesinde ondan söz ederken geçmiş zaman kipini kullanır, fakat ölümüyle ilgili bilgi vermez. el-İntiṣâr’ın 269’dan (882-83) sonra yazıldığı anlaşılmakta, burada İbnü’r-Râvendî’nin tartışmalara konu olan Kitâbü’d-Dâmiġ adlı eserinin adı geçmemektedir. Buna göre müellif Kitâbü’d-Dâmiġ’i 269’dan sonra yazmış

olmalıdır. Ayrıca İbnü'r-Râvendî'nin, Basra'da iken kendisinden on yaş büyük olan Müberred'den Kitâbü'l-Muḳteḍab'ını okuduğu, bu eserin ise 269'dan sonra yazıldığı yolundaki bilgiler de onun bu tarihten sonra öldüğünü göstermektedir. İbnü'r-Râvendî'nin, Abbâsî'nin işaret ettiği üzere seksen yaşına ulaşmış olması daha güçlü bir ihtimal olarak görünmekte, dolayısıyla Kâtib Çelebi'nin verdiği 301 (913-14) tarihinin doğruluğu ağırlık kazanmaktadır (Ess, XXVII [1978], s. 8-9).

İbnü'r-Râvendî'nin fikrî gelişmesini, ilmî ve ahlâkî şahsiyetini kesin biçimde belirlemek hayli zordur. Klasik kaynakların çoğu, onun önceleri bilinçli bir Mu'tezilî iken sonradan Şiî-Râfizî doktrinleri benimsediğini ve nihayet bazı müfrit Şiî çevrelerinde tutunma imkânı bulan mülhidce inançlara ve âlemin ezelîliğini savunan görüşlere bağlandığını kaydetmektedir. İbnü'n-Nedîm'in bildirdiğine göre İbnü'r-Râvendî ölürken pişman olup tövbe etmiş, bütün olanların arkadaşlarının kendisini dışlamasına duyduğu öfkeden kaynaklandığını belirtmiştir. Bundan dolayı İbnü'n-Nedîm onun eserlerini önceki ve sonraki durumuna göre tasnif ederek sıralar (el-Fihrist, s. 217-218).

Genç yaşta Bağdat'a gelen İbnü'r-Râvendî buradaki Mu'tezile kelâmcılarıyla önceleri iyi geçinmiş, hatta eleştiri ve tartışma yeteneğiyle onlar arasında saygın bir yer edinmiştir. Fakat daha sonra Mu'tezile aleyhine tavır koymasında, Câhiz'in Fażîletü'l-Muʿtezile adlı eseriyle âdeta resmîleştirdiği bu mezhepteki Şiî aleyhtarlığının rolü olmuştur. Josef van Ess'e göre, özellikle Sümâme b. Eşres ve Bişr b. Mu'temir'in Halife Me'mûn'un Merv'deki sarayında bulunmalarından itibaren Mu'tezile mezhebi Horasan'da da örgütlenmeye başlamıştı. Bağdat Mu'tezilesi'nden farklı olarak Horasan çevresi muhtemelen bir Şîa-Mu'tezile ittifakını temsil ediyordu. İbnü'r-Râvendî ise Bağdat'ta bir Mu'tezile kelâmcısı olarak isim yaptığında bile Şiîliğe sempati duyuyordu. Ebü'l-Hüseyin el-Hayyât, İbnü'r-Râvendî'nin Mu'tezile ile iyi ilişkilerinin son döneminde insanların mallarını kendisine haram sayan bir akımın görüşlerini gençlere telkin ettiğini, küfür ve ilhâdının sonradan ortaya çıktığını yazmaktadır. Hayyât'a göre bu gelişme üzerine Mu'tezile onu dışlayınca kendisini kabul edecek başka fırka bulamadığı için Râfizîler'e katılarak onların riyâset doktrinlerini destekleyen Kitâbü'l-İmâme'yi kaleme almıştır (el-İntiṣâr, s. 77). Hayyât'ın sözünü ettiği akımı benimseyenler, herhalde Bağdatlı zâhidler olarak andığı

bir kısım Şiî zâhidleridir (a.g.e., s. 72-73) ve bu grup, nübüvvet ve imâmet konusunda sapık ve aşırı görüşlere sahiptir. Nitekim İbnü'n-Nedîm, İbnü'r-Râvendî'ye Fesâdü'd-dâr ve taḥrîmü'l-mekâsib başlıklı bir eser nisbet etmektedir (el-Fihrist, s. 217). Yozlaşmış bir toplumda mal edinme ve biriktirme gayretlerini kendilerine yasaklayıp zühd hayatını seçmek suretiyle yozlaşmaya karşı tavır alan Mu'tezilî-Şiî zâhidler, Hayyât'ın yer aldığı Bağdat Mu'tezile çevresi tarafından aşırı bir grup olarak algılanmış olmalıdır. Bilhassa Ebû Hafs el-Haddâd adlı bir Şiî zâhidin İbnü'r-Râvendî'nin bu yoldaki düşüncelerini yönlendirdiği tahmin edilebilir; zira bu kişi Hayyât'ın belirttiği gibi İbnü'r-Râvendî'nin hocalarından biriydi. Hayyât onun hocaları ve selefleri arasında Ebû Îsâ el-Verrâk, Ebû Şâkir, Nu'mân, İbn Tâlût gibi müfrit Şiî kelâmcıları da saymakta, İbnü'r-Râvendî'nin Mu'tezile'ye saldırmasının temelinde bunların intikamını alma duygusunun yattığını söylemektedir (el-İntiṣâr, s. 73, 103-104). Bu kişilerin gerçekte zındık (senevî) ve mülhid oldukları, müslüman görünüp asıl inançlarını gizledikleri yolunda yaygın bir kanaat vardı (İbnü'n-Nedîm, s. 401).

O dönemde Horasan yöresinin Tâhirîler'in yönetimi sebebiyle Şiî fikirlerin gelişmesine uygun bir ortama sahip olmasına karşılık Bağdat hilâfetinin Şiî-Râfizî aleyhtarı bir tavrı benimsemiş olması, iki bölgenin ilim ve fikir adamları arasında bir kutuplaşmaya yol açmış ve başlangıçtaki Mu'tezile-Şîa uzlaşmasını zedelemiştir. Nitekim Câhiz'in Fażîletü'l-Muʿtezile adlı bir eser yazarak Şiî fikirlerine saldırması söz konusu kutuplaşmanın bir neticesi sayılabilir. İbnü'r-Râvendî, Şîa lehine bu tavra karşı tepki gösterirken Mu'tezile'ye ait bütün alâka ve sempatilerinin yok olduğunun işareti olan Faḍîḥatü'l-Muʿtezile'yi yazacak kadar ileri gitmiştir.

Ebû Ali el-Cübbâî'ye atfen nakledilen bazı rivayetlerde, İbnü'r-Râvendî'nin Ebû Îsâ el-Verrâk ile birlikte siyasî otorite tarafından takibe uğradığı belirtilmektedir. İbnü'l-Cevzî'ye göre bu iki "mülhid" Kitâbü'z-Zümürrüd'ü yazma suçunu birbirlerine atmışlardı, halbuki ikisi de Kur'an'da çelişkiler olduğu inancındaydı. Sonuçta Verrâk tutuklanıp hapsedilmiş, İbnü'r-Râvendî ise İbn Lâvî adlı bir yahudinin evine saklanmış ve bu sırada Kitâbü'd-Dâmiġ'i yazmıştır (el-Muntaẓam, VI, 99, 102). Ebü'l-Vefâ İbn Akīl ise Kitâbü'd-Dâmiġ ve Kitâbü'z-Zümürrüd gibi Kur'an'ı ve peygamberliği eleştiren eserlerin sahibinin nasıl olup da

öldürülmediğine şaştığını belirtmektedir (bk. a.g.e., VI, 100). Bazı kaynaklarda İbnü'r-Râvendî'nin babasının Yahudilik'ten ihtidâ ettiği, kendisinin de yahudilerle ilişkileri bulunduğu yolunda iddialar ortaya atılmışsa da (a.g.e., VI, 99; Abdürrahim b. Ahmed el-Abbâsî, I, 155-157) bu husustaki rivayetler itimada şayan görünmemektedir. Zira aksi takdirde İbnü'r-Râvendî hakkında geniş mâlumat sahibi olan Hayyât'ın bunları da bilmesi ve zikretmesi gerekirdi.

İbnü'r-Râvendî'nin fikrî macerasında en ciddi problem, kendisine nisbet edilen eserlerin gerçekliğiyle bunların muhtevaları konusunda yoğunlaşmaktadır. Hayyât'a göre onun ilhâdını ortaya koyan eserlerinden biri Kitâbü't-Tâc'dır. İbnü'r-Râvendî bu eserinde cisimlerin hudûsunu reddetmiş, âlemin ezelî olduğunu ve bir yaratıcısının bulunmadığını ileri sürmüştür. Kitâbü't-Taʿdîl ve't-tecvîr başlıklı eserinde ilâhî hikmeti, Kitâbü'z-Zümürrüd'de de peygamberlerin mûcizelerini inkâr etmiş, ayrıca sonuncu kitabında Kur'an'da çelişkilerin yer aldığını ileri sürmüştür. Kitâbü'l-İmâme'de ise önde gelen sahâbîlere dil uzatmış ve Hz. Muhammed'in kendisinden sonra bir halef

belirlediğini, fakat bazılarının buna muhalefet ettiğini yazmıştır (el-İntiṣâr, s. 11-12).

Hayyât, İbnü'r-Râvendî'nin Şiî kelâmcı Hişâm b. Hakem'i otorite kabul ettiğinin farkındadır. Nitekim İbnü'r-Râvendî, ilâhî ilmin ezelî olmadığını savunurken Mu'tezile'den Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'a dayanma imkânı varken maksatlı olarak Hişâm'dan delil getirmiştir (a.g.e., s. 91). Eş'arî ise İbnü'r-Râvendî'den bunun tam aksi bir fikir aktarmaktadır. Buna göre Allah eşyayı ezelden beri bilmektedir; ancak bu bilgi eşyanın olduğuna değil olacağına dair bir bilgidir (Maḳālât, I, 159-160). Onun Kitâbü'l-Ḳaḍîb adlı eserinde ise Allah'ın ilminin hâdis olduğu ve eşyayı yaratmadan önce onun hakkında bir bilgi sahibi olmadığı fikrini savunduğu kaydedilmiştir (İbnü'n-Nedîm, s. 216).

İbnü'r-Râvendî'nin kozmolojik fikirleri bakımından önemli olan husus Hişâm b. Hakem'in cisim anlayışının onu nasıl etkilediğidir. Öyle anlaşılıyor ki Hişâm, İslâm dünyasında Kerrâmiyye'nin de savunduğu bir tecsîm anlayışına sahipti ve Allah ile âlemi birlikte cisim kabul ederek

aralarında yalnızca bir derece farkı olduğunu savunuyordu. Nitekim bu telakki İbnü'r-Râvendî tarafından açık şekilde Hişâm'a nisbet edilmektedir. Eş'arî'nin İbnü'r-Râvendî'den aktardığına göre, "Hişâm'ın tanrısı ile görünen cisimler arasında bir cihetten benzeyiş vardır; eğer böyle olmasaydı cismanî âlem Tanrı'ya delâlet etmezdi" (Maḳālât, I, 32). Hişâm'ın bu görüşü ile Maniheizm'in, "Tanrı hareket halinde bir cisim ve nurdur" anlayışı arasında irtibat kurulmuştur (Kādî Abdülcebbâr, Tes̱bîtü delâʾili'n-nübüvve, I, 225). İbnü'r-Râvendî, Hişâm b. Hakem'in fikirlerini savunan Kitâbü İḥticâc li-Hişâm b. el-Ḥakem adlı bir de kitap yazmıştır (İbnü'n-Nedîm, s. 217).

Onun Hişâm'a nisbet ederek aktardığı ve kendisinin de benimser göründüğü fikirler (Hayyât, s. 80-81) özü itibariyle şu tezi savunmaktadır: Kadîm olan Allah ezelden beri bilen bir varlıktır. O'nun tek tek nesne ve olayların olacağına dair bilgisi kadîm, olduğuna dair bilgisi hâdistir. İlâhî ilim zaman içindeki olayları böyle iki şekilde (kadîm-hâdis) kuşatır. Allah cismanî âlemdeki değişme ve hareketliliği ezelden beri veya ezelî bir bilgiyle bilmektedir. Şu halde cisim ezelden beri vardır ve hareket halindedir. Cismin bu ezelîliğiyle cismanî hadiselerin hudûsu birbirini tamamlayan kavramlardır. Kısacası cismin hareketinin hadiseler planındaki vukuu ilâhî ilimde vâki olanla aynıdır (krş. a.g.e., s. 81). Gerek Tanrı-âlem ilişkisini cisim kavramı temelinde monist bir telakkiye bağlaması, gerekse ilâhî ilim ve faaliyetin ezelîliğiyle cismin ezelden beri vâki olan hareketliliği arasında paralellik görmesi İbnü'r-Râvendî'ye nisbet edilen dehrîliğin kaynağıdır.

Hayyât'ın aktardığı şekliyle Kitâbü't-Tâc'da yalnızca cismanî âlemin ezelîliği değil bu âlemin bir yaratıcısının olmadığı da öne sürülmektedir. Bu telakki modern karşılığıyla ateist materyalizmdir. Söz konusu inkârcı fikrin sahiplerine İslâm dünyasında "dehrî", bu fırkaya da "dehriyye" denmektedir. İslâm düşünce tarihinde dehriyyeye mensup kişileri tesbit etmek zordur; ancak İbnü'r-Râvendî'nin bu fırkayı benimsediği, hatta dehriyye ekolünü sistemleştirdiği şeklinde yaygın bir kanaat vardır. Kādî Abdülcebbâr'dan nakledildiğine göre, hangi akıma mensup olursa olsun âlemin bir yaratıcısının olmadığı görüşünü hiçbir fikir adamı ileri sürmemişken bir grup "verrâk" (sahhâf ?) bir araya gelerek maddeciliği ve inkârcılığı savunan bir risâle kaleme almışlardır. İbnü'r-Râvendî de bu risâleyi Kitâbü't-Tâc adıyla genişletmiştir (İbn Ebü'l-Hadîd, III, 239).

Kendisine niçin böyle şeylerle uğraştığı sorulduğunda onların mezheplerini öğrenmek istediğini söylemiştir (İbnü'l-Cevzî, VI, 99). Her ne kadar İbnü'l-Cevzî bunu inandırıcı bulmamışsa da onu samimi kabul edenler de olmuştur. Meselâ Şiî müellifi Seyyid Şerîf el-Murtazâ, İbnü'r-Râvendî'nin, lânetlenen kitaplarının hiçbir yerinde bu inkârcı fikirlere şahsen inandığını söylemediğine dikkat çekmiştir. Müellife göre onun bütün yaptığı bir yandan dehriyye, Berâhime gibi fırkaların görüşlerini aktarırken öte yandan tevhid ehlinin ve peygamberliği ispata çalışanların delillerini ortaya koymaktan ibarettir (eş-Şâfî fi'l-imâme, s. 13). Bizzat İbnü'r-Râvendî de Faḍîḥatü'l-Muʿtezile'nin bir yerinde, bu kitabında ortaya koyduğu görüşlerin, Mu'tezile tarafından sahibinin öldürülmesi gerektiğini söyleyecek kadar tepkiyle karşılanması durumunda, bir Mu'tezilî olan Câhiz'in de Zeydîler ve İmâmîler hakkındaki görüşleri yüzünden tekfir edilmesi gerektiğini ileri sürmektedir. Ayrıca İbnü'r-Râvendî'ye göre Nazzâm'ın da "mülhidlerin fikirlerine yer veren" Kitâbü'l-ʿÂlem adlı eseri dolayısıyla ilhâda saptığı kabul edilmelidir (Hayyât, s. 123).

İbnü'r-Râvendî'ye nisbet edilen Kitâbü'z-Zümürrüd'den günümüze ulaşan bazı parçalar gerçekten peygamberlik müessesesine tam bir saldırı niteliğindedir. İlk olarak Paul Kraus tarafından, İsmâilî dâîsi Müeyyed Fiddîn eş-Şîrâzî'ye ait el-Mecâlisü'l-Müʾeyyediyye adlı eserden derlenerek yapılan bir neşirle ilim dünyası bu metin hakkında fikir sahibi olmuştur. Şîrâzî'ye göre İsmâilî dâîlerinden biri, İbnü'r-Râvendî'nin Brahmanlar'ın ağzından nübüvveti reddeden bir eser kaleme aldığını öğrenmiş, kendisi de bu kitaba bir reddiye yazmıştır. Şîrâzî'nin eserinde aktardığı pasajlar, söz konusu sapık fikirler ve ona sözünü ettiği dâî tarafından yazılan cevaplardan oluşmaktadır. Ancak reddiye yazarına göre, İbnü'r-Râvendî'nin eseri hem peygamberliği ispat edenlerin hem de inkâr edenlerin delillerini kapsamaktaysa da ispat edenlerin delillerini tekrarlamayı gereksiz bulduğundan yalnızca İbnü'r-Râvendî'nin Brahmanlar'a söylettiği inkârcı fikirleri kaydetmiş, ardından eserde ortaya konulan karşı delilleri zayıf bularak kendisi de bir reddiye yazmıştır. Bununla birlikte gerçek reddiye yazarının yine Şîrâzî olduğu anlaşılmaktadır (Abdurrahman Bedevî, s. 70-71). Şu halde İbnü'r-Râvendî'nin Kitâbü'z-Zümürrüd'ü peygamberliğin ispat ve reddi hususundaki delilleri içeren bir metin olmalıdır. Eserin risâleti ispat eden bölümü Şîrâzî'nin metnine alınmış olsaydı ona nisbet edilen Kitâbü İs̱bâti'r-rusül (İbnü'n-Nedîm, s. 217) adlı eser hakkında da fikir

sahibi olunabilecekti. Ayrıca İbnü’r-Râvendî ile Ebû Îsâ el-Verrâk’ın Kitâbü’z-Zümürrüd’ü yazma suçunu birbirinin üzerine attıklarına dair İbnü’l-Cevzî’nin kaydettiği rivayet doğruysa peygamberliği reddeden fikirleri Brahmanlar’ın diliyle aktarılan şahıs Ebû Îsâ el-Verrâk da olabilir. Zira İbnü’r-Râvendî, Ebû Îsâ’ya karşı da yine peygamberliği ispat yönünde fikirler ileri sürmüştür.

Kitâbü’z-Zümürrüd’de nakledilen telakkilere göre akıl Allah’ın en büyük nimetidir. Rab onunla tanınır, nimetleri onunla bilinir, doğru ve yanlış onunla ayırt edilir. Vahyin bildirdikleri aklî hükümlerle aynı ise ikisinden birine gerek kalmayacaktır. Eğer nebevî mesaj akla aykırı ise nübüvvet saçmadır. Hz. Muhammed’in şeriatı da akla aykırıdır. Eserde ayrıca namaz, oruç, şeytan taşlama, tavaf, sa‘y gibi ibadet ve dinî merasimlerin akla uygun şeyler olmadığı, mûcizelerin birtakım hilelerden ibaret bulunduğu iddia edilmiş, eğer meleklerin müslümanlara mûcizevî bir destek vermesi mümkün

olsaydı bunun Bedir’deki gibi Uhud’da da gerçekleşmesi gerektiği, Kur’an’ın fesahatinin mûcizevî değil itibarî olduğu ileri sürülmüştür (Abdurrahman Bedevî, s. 68-79). İbnü’l-Cevzî de Kitâbü’z-Zümürrüd’den yaptığı alıntılara dayanarak İbnü’r-Râvendî’nin peygamberlerle müneccimleri bir tuttuğunu, Eksem b. Sayfî’nin belâgatını Kevser sûresindeki belâgattan daha üstün gördüğünü bildirmiştir (el-Muntaẓam, VI, 100-101).

Bu aykırı görüşlerin İbnü’r-Râvendî’ye nisbeti Mâtürîdî’nin Kitâbü’t-Tevḥîd’inin yayımlanması ile daha da şüpheli hale gelmiştir. Zira Kitâbü’t-Tevḥîd’de (s. 193-200) söz konusu fikirler Ebû Îsâ el-Verrâk’a izâfe edilmekte ve bunlara İbnü’r-Râvendî’nin peygamberliği ispat yönündeki olumlu fikirleriyle karşılık verilmektedir. Bu pasajlardan anlaşıldığı kadarıyla İbnü’r-Râvendî, Maniheist olmakla itham ettiği Ebû Îsâ el-Verrâk’ın Kitâbü’z-Zümürrüd’de yer alan peygamberlikle ilgili fikirlerine karşı yine aklî delillere başvurarak etkili bir karşılık vermiş, Mâtürîdî de İbnü’r-Râvendî’nin yanında yer almıştır. Mâtürîdî’nin, İbnü’r-Râvendî’nin peygamberliği ispat eden fikirlerini Kitâbü’z-Zümürrüd’den aktardığı kesin olmasa da bu fikirlerin ona aidiyetinde kuşku yoktur. Nitekim İbnü’n-Nedîm de İbnü’r-Râvendî’ye Naḳdü’z-Zümürrüd adlı bir eser nisbet

etmektedir (el-Fihrist, s. 217). Muhtemelen bu metin, İbnü'r-Râvendî'nin Ebû Îsâ el-Verrâk'ı yazmakla suçladığı Kitâbü'z-Zümürrüd'e (İbnü'l-Cevzî, VI, 100) bir reddiye olup eser Mâtürîdî'nin de asıl kaynağıdır. Bununla birlikte eğer Naḳdü'z-Zümürrüd ile aynı eser değilse Mâtürîdî Kitâbü İs̱bâti'r-rusül'e de başvurmuş olabilir.

İbnü'r-Râvendî'nin bir yahudinin evinde ve onun himayesiyle yazdığı kaydedilen Kitâbü'd-Dâmiġ'de ileri sürülen fikirler de İslâm'ın kutsal kitabını aşağılayan, muhtevasıyla alay eden, ilâhî kelâm kavramını hiçe sayan iddialardan oluşmaktadır. Eserde ulûhiyyete dair âyetler arasında çelişkiler bulunduğu, Allah hakkında ahlâkî ilkelerle bağdaşmayan tanıtımlar yapıldığı ve Kur'an'daki cennet tasvirlerinin yeterince çekici olmadığı öne sürülmüştür (a.g.e., VI, 102-104; Abdürrahîm b. Ahmed el-Abbâsî, I, 156). Kādî Abdülcebbâr da Kitâbü'd-Dâmiġ'den, "Onun benzeri olan hiçbir şey mevcut değildir" (eş-Şûrâ 42/11) meâlindeki âyetin üslûbunu eleştiren bir pasaj almıştır (el-Muġnî, XVI, 389). Eğer bu kitaptaki iddialar Mu'tezile'yi hedef alıyorsa İbnü'r-Râvendî'nin bundaki tek gayesi, "Kur'an'ın muhtevası tamamen aklîdir, onda aklî bakımdan tutarsızlık bulunması söz konusu olamaz; Kur'an'ın metni mûcizevî karakterini bu aklîlikten alır" şeklinde ifade edilen Mu'tezile akılcılığını eleştirip çürütmektir. Kur'an metninin böyle rasyonalist temellendirilişine Şiî eğilimleri yüzünden İbnü'r-Râvendî'nin pek iyi bakmadığı bilinmektedir. Zira Kitâbü'l-Ġārûf adlı eserinde kelâm ilmine dair spekülasyonların nihaî yararsızlığını ileri sürmüş ve "tekâfüü'l-edille"yi (karşı delillerin denk güçte oluşu) gündeme getirerek Mu'tezile'nin akılcı yaklaşımını reddetmiştir (a.g.e., XII, 177-178; krş. Ess, XXVII [1978], s. 23). Josef van Ess'in tabiriyle bu "fi-deist" (imancı) tavır, onun ilâhî hikmetin aklî temellendirilişini saçma bulan yaklaşımıyla da uyum içindedir. Nitekim ʿAbes̱ü'l-ḥikme adıyla anılan eserinde belki de Mu'tezile'nin "aslah" doktrinini hedef alıyordu. Dolayısıyla onun bu tür eserlerini, gerek ilâhî kelâmın gerekse ilâhî hikmetin akla tutarsız ve saçma gibi görünebileceğini, meselenin Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi aklen halledilmiş sayılamayacağını göstermek üzere kaleme aldığı düşünülebilir. Ancak öyle anlaşılıyor ki İbnü'r-Râvendî, Mu'tezile'nin akılcılığını çürütmek üzere ortaya attığı soruların cevaplarını da biliyordu ve bunları başlayıp bitiremediği Naḳdü'd-Dâmiġ'de (İbnü'n-Nedîm, s. 217) ele alıyordu. Onun Kitâbü'l-Ferîd adlı eseri de müslümanların peygamberliği

ispat şekillerinin yetersiz olduğu iddiasını dile getirmektedir (İbnü'l-Cevzî, VI, 101).

İbnü'r-Râvendî, bir yandan Şiî siyaset doktrinini benimseyip desteklerken öte yandan bu doktrine yeni kavramların sokulmasını sağlamıştır. Ancak Hz. Muhammed'in sünneti ve mâsumiyeti İslâm siyaset doktrininin vazgeçilmez temeli iken İbnü'r-Râvendî'nin Kitâbü'l-Ferîd'de Hz. Peygamber'in mâsumiyetini sorgulayan ifadeler kullanması, onun risâlet görevini yaparken beşerî zaaflarının tesiriyle nebevî şahsiyetini zedeleyecek biçimde hata ve kusurlar işlediği fikrini öne sürmesi (Kādî Abdülcebbâr, Tes̱bîtü delâˀili'n-nübüvve, II, 657) izahı güç bir tutumdur. Halbuki Hayyât'ın aktardığı başka bir pasajda İbnü'r-Râvendî Hz. Muhammed'in hata etmiş olabileceğini ileri sürdükleri gerekçesiyle Mu'tezile'yi itham etmektedir (el-İntiṣâr, s. 71-72).

Kitâbü'l-Ferîd'de tartışılan diğer bir mesele mütevâtir haberin değeridir. Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin de bir reddiye yazdığı kitapta Hz. Îsâ'nın öldürüldüğü yönündeki yahudi-hıristiyan inancının da mütevâtir bir haber olduğu, fakat bununla İslâm inancının birbirine ters düştüğü belirtilmektedir (Kādî Abdülcebbâr, el-Muġnî, XVI, 27-30). Ancak bu fikirler de yine İbnü'r-Râvendî'ye aidiyeti kesin olan başka görüşlerle (Mâtürîdî, s. 198) çelişmektedir. Ayrıca Kitâbü'l-Ferîd'de ismet sıfatını sorguladığı düşünülen İbnü'r-Râvendî'nin Şiî imamlarının mâsumiyeti fikrini neye dayandırdığını açıklamak güçtür. Onun, Hz. Ali'nin imâmete tayini hususunda nas bulunduğu yönündeki iddiası bilinmektedir (Şerîf el-Murtazâ, s. 97). Hişâm b. Hakem ile Ebû Îsâ el-Verrâk'a da nisbet edilen "nass-ı celî" telakkisi İbnü'r-Râvendî'nin Kitâbü'l-İmâme adlı eserinde sistemli ve etkili biçimde ortaya konmuş olmalıdır. Bu nassa aykırı hareket ederek Hz. Ali'yi halife seçmeyen ashabın ileri gelenleri adı geçen eserde kötülenmektedir (Hayyât, s. 12). Eş'arî'ye göre Şiî siyaset düşüncesini aşırı fikirlerle yönlendirenler Ebû Îsâ el-Verrâk ile İbnü'r-Râvendî olmuştur (Maḳālât, I, 64).

Eş'arî'nin vurguladığı bir başka husus da İbnü'r-Râvendî'nin Mürcie akımının önemli simalarından Bişr b. Gıyâs ile fikrî paralelliğidir. İmanın temellendirilişiyle ilgili olarak Mürcie, "İman tasdiktir; bu tasdik hem kalp hem dil ile yapılmalıdır" tezini savunmakta, İbnü'r-Râvendî de aynı düşünceden hareketle, "Dille beyan edilmeyen inkâr küfür değildir; ölçü

kalp ve dille tasdik olunca güneşe secde halindeki bir insanın bile yalnızca bu durumuna bakılarak küfrüne hükmedilmez" telakkisini öne sürmüştür (a.g.e., I, 64, 140). Eş'arî ayrıca, yine Bişr b. Gıyâs ile paralel şekilde İbnü'r-Râvendî'nin ehl-i kıbleden olan fâcirlerin ebediyen cehennemde kalmayacağı fikrinde olduğunu kaydeder (a.g.e., I, 149). Bu görüşler, İbnü'r-Râvendî'nin doğu yöresinde yaygın olan Mürciî ekollerinden aldığı etkilerin ürünü olmalıdır. Mürciî etkisinin özellikle sapık inançları tasvir etmede İbnü'r-Râvendî'ye cesaret verdiği düşünülebilir.

Sonuç olarak İbnü'r-Râvendî'nin düşünce grafiğini iniş ve çıkışlarıyla kesin şekilde belirlemek güçtür. Ancak fikirlerinin ana hatlarıyla daima Şiîlik yönünde olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca onun Mu'tezile geleneğiyle bazan uzlaşma, bazan çatışma halinde bulunduğu görülür. İbnü'r-Râvendî'nin İslâm dünyasında yazılı veya sözlü, gizli ve açık şekilde dile getirilen ilhâdcı görüşlere ileri derecede ilgi gösterdiği

muhakkaktır. Çeşitli eserleriyle bu aşırı düşünceleri bir literatür haline getirmişse de kullandığı üslûp bunları ne ölçüde benimsediğini kolayca tesbite imkân vermemektedir. Bu yüzden Mu'tezile'nin onun aleyhinde başlattığı kampanyaya katılarak İbnü'r-Râvendî'nin gerçek bir mülhid olduğu sonucuna varılabilir; fakat başta Mâtürîdî'nin Kitâbü't-Tevḥîd'inde yer alanlar olmak üzere yukarıda zikredilen birçok veri bu hükmün ispatına imkân vermemektedir. Çünkü bir başka açıdan bakarak onun ilhâd fikirleri içeren eserlerinin tasvirî olduğu, bu fikirlerin hiçbir şekilde kendisine nisbet edilemeyeceği sonucuna ulaşılabilir.

Eserleri. Çeşitli müslüman zümrelerce büyük ölçüde dışlanmış bulunmasının etkisiyle İbnü'r-Râvendî'nin günümüze ulaşmayan eserlerinden kaynaklarda zikredilenlerin başlıcaları şunlardır: 1. Kitâbü't-Ṭabâʾiʿ (İbnü'l-Murtazâ, s. 92). Hayyât'ın bildirdiğine göre Muammer b. Abbâd'ın "tab'" doktriniyle paralellik arzeden eserde tabii nesnelere ait fiiller Allah'a değil tabiata bağlanmaktadır (el-İntiṣâr, s. 40, 46). 2. Kitâbü'l-Lüʾlüʾe. Hareketlerin sonluluğuna dairdir (Abdürrahîm b. Ahmed el-Abbâsî, I, 156). 3. Kitâbü'l-İmâme. Müellifin İmâmiyye-Râfıza siyaset teorisini desteklediği kitabıdır (İbnü'n-Nedîm, s. 217). İbnü'l-Cevzî'nin Kitâbü İmâmeti'l-mefḍûl adıyla andığı esere (el-Muntaẓam, VI, 99) Ebû Ali el-Cübbâî Naḳżü'l-İmâme ismiyle bir reddiye yazmıştır (Kādî Abdülcebbâr,

el-Muġnî, XVI, 152). 4. Kitâbü Faḍîḥati'l-Muʿtezile (Faḍâʾiḥu'l-Muʿtezile). Câhiz'in Fażîletü'l-Muʿtezile adlı eserine reddiye olarak kaleme alınmıştır. Hayyât'ın kitaba yazdığı el-İntiṣâr adlı reddiye sayesinde eserin genel muhtevası bilinmektedir. 5. Kitâbü'l-Ḳaḍîbi'ẕ-ẕeheb. İbnü'n-Nedîm'in müellife ait "lânetli" eserler listesinde zikrettiği bu kitapta, Allah'ın nesnelere ait bilgisinin muhdes olduğu fikri işlenmektedir (el-Fihrist, s. 216). Bu görüş Hişâm b. Hakem'inkiyle paralellik arzeder (Hayyât, neşredenin girişi, s. XXVIII-XXIX). 6. Kitâbü't-Tâc. Eserin ana fikri cismanî âlemin ezelî olduğudur. Hayyât, İbnü'r-Râvendî'nin bu kitabında dehrîlerle aynı görüşü paylaştığını belirtmektedir (el-İntiṣâr, s. 133). 7. Kitâbü't-Taʿdîl ve't-tecvîr. Yine Hayyât, İbnü'r-Râvendî'nin bu eserinde ilâhî hikmeti inkâr ettiğini kaydetmektedir. Kitaptaki iddialara göre kullarına çeşitli hastalıklar ve belâlar veren acımasız bir Tanrı hakîm olamaz; itaat etmeyeceğini bildiği halde kuluna itaati emreden, boyun eğmeyip küfre düşen kulunu ebedî ateşle cezalandıran bir Tanrı'ya hakîm denemez (a.g.e., s. 12). Eserde, müellifin İslâm'ın ulûhiyyet anlayışını mı yoksa Mu'tezile'nin telakkisini mi eleştirdiği anlaşılamamaktadır. İbnü'n-Nedîm, kitabı bu adla zikretmemekle birlikte İbnü'r-Râvendî'nin Kitâbü Naʿti'l-ḥikme ṣıfatü'l-Ḳadîmi Teʿâlâ ve celle ismuhû fî teklîfi ḫalḳıhî emrehû ve nehyehû adlı aynı muhtevaya sahip bir eserini kaydeder ki bunların aynı kitap olduğu anlaşılmaktadır (a.g.e., neşredenin girişi, s. XXIX). İbnü'l-Murtazâ, senevîliğe destek için yazıldığını ileri sürdüğü eseri Baʿṣü'l-ḥikme olarak zikreder (Ṭabaḳātü'l-Muʿtezile, s. 92); fakat doğrusu, Ebû Sehl İsmâil b. Ali en-Nevbahtî'nin esere yazdığı reddiyede geçtiği üzere ʿAbeṣü'l-ḥikme olmalıdır (İbnü'n-Nedîm, s. 225-226). 8. Kitâbü'z-Zümürrüd. Nübüvveti inkâr eden fikirlerin Brahmanlar'ın dilinden aktarıldığı, ayrıca nübüvveti ispat eden karşı delillerin de yer aldığı, Müeyyed Fiddîn eş-Şîrâzî tarafından elden geçirilen eserdir (yk. bk.). Kitaptaki inkârcı fikirlerle Şîrâzî'nin cevapları onun el-Mecâlisü'l-Müʾeyyediyye adlı eserinde yer almaktadır (Abdurrahman Bedevî, s. 68-79). Ancak burada Brahmanlar'ın ağzından aktarılan fikirler, Mâtürîdî'nin Kitâbü't-Tevḥîd'inde Ebû Îsâ el-Verrâk'ın fikirleri olarak gösterilmekte, peygamberliği ispat sadedindeki İslâmî cevaplarsa bizzat İbnü'r-Râvendî'ye nisbet edilmektedir. İbnü'r-Râvendî'nin Kitâbü İs̱bâti'r-rusül adıyla bir eser yazdığı, ayrıca Naḳdü'z-Zümürrüd başlığıyla bir reddiye kaleme aldığı da kaydedilmektedir (İbnü'n-Nedîm, s. 217). 9. Kitâbü'l-Ferîd. Nübüvvet ve ismet inancını eleştiren görüşler içerir. Eserin muhtevası Ebû Hâşim el-

Cübbâî'nin reddiyesi sayesinde bilinmektedir (Kādî Abdülcebbâr, el-Muġnî, XVI, 27-30; a.mlf., Tes̱bîtü delâʾili'n-nübüvve, II, 657). 10. Kitâbü'd-Dâmiġ. Kur'an'da çelişkiler bulunduğu şeklindeki iddiaları dile getirmekte olup bir yahudi hesabına yazıldığı rivayeti meşhurdur (Abdürrahîm b. Ahmed el-Abbâsî, I, 157). İbnü'l-Murtazâ bu kitabı ed-Dâmiġ fi'r-red ʿale'l-Ḳurʾân adıyla kaydetmiştir (Ṭabaḳātü'l-Muʿtezile, s. 92). İbnü'n-Nedîm, İbnü'r-Râvendî'nin aynı esere Naḳdü'd-Dâmiġ adıyla bir reddiye yazmaya başladığını, ancak tamamlayamadığını belirtmektedir (el-Fihrist, s. 217). İbnü'l-Cevzî eserin muhtevası hakkında fikir veren iktibaslarda bulunmakta (el-Muntaẓam, VI, 102-104), el-İntiṣâr'da ise bundan hiç söz edilmemektedir. İbnü'r-Râvendî'nin eseri Bağdat'ı terkettikten sonra yazmış olması muhtemeldir. Ebû Ali el-Cübbâî'nin kitaba yazdığı reddiye Kādî Abdülcebbâr tarafından tanıtılmaktadır (el-Muġnî, XVI, 389-394). 11. Kitâbü'l-Baṣîre. İbnü'r-Râvendî'nin para karşılığında yahudiler hesabına yazdığı rivayet edilen İslâm aleyhtarı bir kitaptır (Abdürrahîm b. Ahmed el-Abbâsî, I, 155). 12. Kitâb fi't-tevḥîd. Hayyât, İbnü'r-Râvendî'nin bu eseri öldürülmekten korktuğu için kaleme aldığını söylemektedir (el-İntiṣâr, s. 19). 13. Kitâbü'l-Mercân fi'ḫtilâfi ehli'l-İslâm. Ebü'l-Alâ el-Maarrî Risâletü'l-ġufrân adlı eserinde bu kitaptan söz etmektedir (Abdülemîr el-A'sem, Târîḫu İbni'r-Rîvendî el-mülḥid, s. 113). İbnü'r-Râvendî bu eserinde yer alan fikirlere de Naḳdü'l-Mercân adıyla bir reddiye yazmıştır (İbnü'n-Nedîm, s. 217). 14. Kitâbü İctihâdi'r-reʾy. Ebû Sehl en-Nevbahtî'nin reddiye yazdığı bir eserdir (a.g.e., s. 225). 15. Kitâb fi'r-red ʿale'n-naḥviyyîn. Nahiv âlimi Müberred'den ders okuduğu bildirilen İbnü'r-Râvendî (Ess, XXVII [1978], s. 9), bu reddiyesinde nahiv âlimlerinin toplumdan topluma değişen itibarî bir konuyla uğraştıklarını, analojik usullerle yetinmek zorunda kaldıklarını, dolayısıyla bu ilimde akla pek iş düşmediğini ileri sürmüştür (Ebû Hayyân et-Tevhîdî, I, 214-217). 16. Kitâbü'z-Zîne (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1423). 17. Fesâdü'd-dâr ve taḥrîmü'l-mekâsib. 18. Kitâbü İḥticâc li-Hişâm b. el-Ḥakem (yk. bk.). 19. Kitâbü'l-Ġārûf. Kelâm tartışmalarının yararsızlığına dair olan esere Cübbâî ve Hayyât tarafından reddiye yazılmıştır. Kādî Abdülcebbâr eserin adını Kitâbü'l-Ḥârûf olarak kaydeder (el-Muġnî, XII, 177-178; krş. Ess, XXVII [1978], s. 23).

Müellifin İbnü'n-Nedîm tarafından kaydedilen diğer bazı eserleri de şunlardır: Kitâbü'l-Esmâʾ ve'l-aḥkâm, Kitâbü'l-İbtidâʾ ve'l-iʿâde, Kitâbü

Ḫalḳı’l-Ḳurʾân, Kitâbü’l-Beḳāʾ ve’l-fenâʾ, Kitâbü Lâ şeyʾ illâ mevcûd, Kitâbü’r-Red ʿale’z-Zenâdıḳa; Kitâbü’n-Nüket ve’l-cevâbât ʿale’l-Menâniyye; Kitâbü’l-Aḫbâr ve’r-red ʿalâ men ebṭale’t-tevâtür; Kitâbü Keyfiyyeti’l-icmâʿ ve mâhiyyetih; Kitâbü Ḥikâyeti ḳavli Muʿammer ve iḥticâcihî fi’l-meʿânî; Kitâbü’l-İstitâʿa; Kitâbü’r-Rüʾye; Kitâbü’l-Ḫâṣ ve’l-ʿâm; Kitâbü’l-İnsân; Kitâbü’r-Red ʿalâ men ḳāle bi-remyi’l-ḥareke bi-baṣarih (el-Fihrist, s. 217).

BİBLİYOGRAFYA

Hayyât, el-İntiṣâr (nşr. H. S. Nyberg), Beyrut 1957, tür.yer.; ayrıca bk. neşredenin girişi, s. XV-XLIV; Eş‘arî, Maḳālât [Ritter], I, 32, 64, 140-141, 149, 159-160, 332; II, 428, 467, 502, 572, 588-589; Mâtürîdî, Kitâbü’t-Tevḥîd, s. 186-187, 193-200; Mes‘ûdî, Mürûcü’ẕ-ẕeheb (Meynard), VII, 237; Makdisî, el-Bedʾ ve’t-târîḫ, V, 143; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 216-218, 225-226, 401; Ebû Hayyân et-Tevhîdî, el-Beṣâʾir ve’ẕ-ẕeḫâʾir (nşr. İbrâhim el-Kîlânî), Dımaşk 1964, I, 214-217; Kādî Abdülcebbâr, el-Muġnî, XII, 177-178; XVI, 27-30, 152, 389-394; XX, 118; a.mlf., Tes̱bîtü delâʾili’n-nübüvve (nşr. Abdülkerîm Osman), Beyrut 1386/1966, I, 128-129, 222-225; II, 371, 657; Şerîf el-Murtazâ, eş-Şâfî fi’l-imâme, Hacer 1301/1884, s. 3, 12-14, 25, 65, 97, 131; İbnü’l-Cevzî, el-Muntaẓam, VI, 99-105; Yâkūt, Muʿcemü’l-üdebâʾ, VII, 143; İbn Ebü’l-Hadîd, Şerḥu Nehci’l-belâġa (nşr. Muhammed Ebü’l-Fazl), Kahire 1952, III, 239; İbn Hallikân, Vefeyât, I, 94; Safedî, el-Vâfî, VIII, 238; Yâfiî, Mirʾâtü’l-cenân, II, 144; İbnü’l-Murtazâ, Ṭabaḳātü’l-Muʿtezile, s. 92; Abdürrahîm b. Ahmed el-Abbâsî, Meʿâhidü’t-tenṣîṣ (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1367/1947, I, 155-157; Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1423; Abdülemîr el-A‘sem, Târîḫu İbni’r-Rîvendî el-mülḥid, Beyrut 1395/1975; a.mlf., İbnü’r-Rîvendî fi’l-merâciʿi’l-ʿArabiyyeti’l-ḥadîs̱e, Beyrut 1398-99/1978-79, I-II; Abdurrahman Bedevî, Min Târîḫi’l-ilḥâd fi’l-İslâm, Beyrut 1980, s. 67-154; Josef van Ess, “Ibn ar-Rāwandī, or the Making of an Image”, al-Abhāth, XXVII, Beyrut 1978-79, s. 5-26; Sarah Straumsa, “From Muslim Heresy to Jewish-Muslim Polemics: Ibn al-Rāwandī’s Kitāb

al-Dāmigh”, JAOS, CVII/4 (1987), s. 767-772; P. Kraus - [G. Vajda], “Ibn al-Rāwandī”, EI^2 (İng.), II, 905-906.

İlhan Kutluer

İBNÜ’r-REŞÎD

(ابن الرشيد)

Abdullāh b. Alî b. Reşîd (ö. 1263/1847)

Reşîdîler’in kurucusu.

Güney Arabistan’dan gelip Necid bölgesine yerleşen Kahtânî asıllı Şemmer kabilesine bağlı Abde aşiretinin Benî Ca‘fer koluna mensuptur. Gençlik dönemini Hâil’de (Hâyil) geçirdi. Bu yıllarda Vehhâbîler Hicaz ve Necid bölgelerini zaptetmiş, Osmanlı Devleti de buraları tekrar yönetimi altına almak için Mısır Valisi Mehmed Ali Paşa’yı görevlendirmişti. Mehmed Ali Paşa’nın oğlu İbrâhim Paşa’nın gerçekleştirdiği saldırılar esnasında Suûdîler’le iyi ilişkiler içerisinde olan Şemmer kabilesinin Benî Ca‘fer koluna mensup Hâil Emîri Muhammed b. Abdülmuhsin öldürüldü; yerine kardeşi Sâlih geçti (1820). Aynı kabileden olan Abdullah b. Reşîd, Sâlih’in otoritesini kabul etmedi ve kardeşi Ubeyd ile beraber kendi aile çıkarlarını esas alan bir tutum içine girdi. Bunun üzerine Sâlih onu ve kardeşini Hâil’den uzaklaştırdı. Önce Irak’ta bulunan Şemmer Arapları’nın, bir süre sonra da Riyad’da Suûdî lideri Türkî b. Abdullah’ın yanına giden Abdullah b. Reşîd burada Türkî’nin oğlu Faysal ile dostluk kurdu. Suûdîler’in 1833’te Katîf ve Bahreyn’e düzenledikleri sefere katıldı ve Türkî b. Abdullah, emirliği ele geçirmek isteyen akrabalarından Mişârî (Meşârî) tarafından öldürülünce oğlu Faysal’ın yanında yer aldı. Faysal’ın, babasının intikamını almak için gerçekleştirdiği sefere iştirak etti ve 1834’te Mişârî’nin öldürülmesinde önemli rol oynadı. Suûdîler’in yeni lideri Faysal’ın Suûdî hâkimiyetine karşı çıkan kabileler üzerine yaptığı sefere de katılan Abdullah b. Reşîd’in Faysal nezdindeki itibarı giderek arttı. Bu arada onun kızı Cevhere ile evlendi. Daha sonra siyasî otoritesini güçlendirmek istediği Cebelişemmer’e yerleşti. Onun Riyad’dan ayrılışını fırsat bilen Hâil lideri Sâlih, Faysal b. Türkî’nin desteğini kazanmak için Riyad’a gitti. Bölgedeki hâkimiyetini sağlamlaştırmakla meşgul olan Faysal, ona Hâil bölgesini Abdullah b. Reşîd ile birlikte yönetmelerini tavsiye edince umduğu desteği bulamayıp Hâil’e geri döndü. Abdullah b.

Reşîd ise bu sırada Cebelişemmer’de kuvvet toplamaya çalışıyordu. Ancak Hicaz’da Osmanlı otoritesinin güçlendiğini görerek Osmanlı yöneticileriyle iş birliğine girdi. Hicaz kumandanı Hurşid Paşa’nın Suûdîler’e karşı mücadelesine destek olmak üzere 1834’te kardeşi Ubeyd ile 2000 deve gönderdi.

Abdullah b. Reşîd’in Hicaz’daki Osmanlı idarecilerine meyletmesinin ardından Hâil Emîri Sâlih de Irak’ta bulunan Osmanlı yöneticilerinin desteğini sağlamak için Irak’a gitti. Hiçbir sonuç alamadan Hâil’e dönerken yolda Abdullah’ın kardeşi Ubeyd tarafından iki oğluyla birlikte öldürüldü; diğer oğlu Îsâ Medine’ye kaçıp valiye sığındı. Medine’ye varmadan önce görüştüğü Kasîm bölgesindeki Mısır kuvvetlerinin kumandanı İsmâil Ağa’nın desteğiyle Hâil’e dönmek istediyse de başarılı olamadı.

1251’de (1835-36) Hurşid Paşa tarafından Hâil ve Cebelişemmer bölgesinin hâkimi olarak tanınan Abdullah b. Reşîd, 1847’ye kadar süren yönetimi sırasında Şemmer Arapları’nın ve özellikle kendi ailesi olan Reşîdîler’in güçlenmesi için iyi bir ortam hazırladı. Cemâziyelevvel 1263’te (Nisan-Mayıs 1847) öldü (Osman b. Bişr en-Necdî, II, 114). Talâl, Mut‘ab ve Muhammed adlı üç oğlu oldu; yerine Talâl geçti.

BİBLİYOGRAFYA

A. Musil, Northern Neğd, New York 1928, s. 237-239; Muhammed Abdullah ez-Züârîr, İmâretü Âli Reşîd fî Ḥâʾil, [baskı yeri yok] 1997, s. 52-64; Abdullah Sâlih el-Useymîn, Neşʾetü imâreti Âli Reşîd, Riyad 1981, tür.yer.; Osman b. Bişr en-Necdî, ʿUnvânü’l-mecd fî târîḫi Necd, Riyad, ts. (Mektebetü’r-Riyâdi’l-hadîse), II, 112-114; Madawi al-Rasheed, Politics in an Arabian Oasis, London 1991, s. 40-47; Zekeriya Kurşun, Necid ve Ahsa’da Osmanlı Hakimiyeti, Ankara 1998, s. 133-135; G. A. Wallin, “Narrative of a Journey from Cairo to Medina and Mecca by Suez, Arabia, Tawila, al-Jauf, Hail and Negd in 1845”, JRGS, XXIV (1854), s. 115-201; J. Mandaville, “Ḥāyil”, EI² (İng.), III, 326; Elizabeth M. Sirriyeh, “Ras̲h̲id, Āl”, a.e., VIII, 438.

Medevî er-Reşîd

İBNÜ’r-RİF‘A

(ابن الرفعة)

Ebü’l-Abbâs Necmüddîn Ahmed b. Muhammed b. Alî el-Ensârî (ö. 710/1310)

Şâfiî fakihi.

645 (1247) yılında Fustat’ta doğdu. Dedelerinden Rif‘a adlı birine nisbetle İbnü’r-Rif‘a künyesiyle tanındı. Kaynaklarda Buhârî nisbesi de kaydedilmekle birlikte ne kendisinin ne ailesinin Buhara ile ilgisi tesbit edilebilmiştir. Ensârî nisbesinden hareketle büyük bir ihtimalle ensardan Benî Neccâr’a mensup olduğu ve Arapça’daki noktalama işaretlerinden kaynaklanan bir hata sebebiyle “Neccârî”nin “Buhârî” şeklinde okunduğu söylenebilir. İbnü’r-Rif‘a, Ebü’l-Hasan İbnü’s-Savvâf ve Muhyiddin İbnü’d-Demîrî’den hadis dinledi. Takıyyüddin İbn Dakīkul‘îd, Ziyâeddin Ca‘fer b. Abdürrahîm el-Kanâî, İbn Bintüleaz ve Takıyyüddin İbn Rezîn el-Hamevî gibi âlimlerden fıkıh okudu. Fıkıh ilmine hâkimiyeti sebebiyle “Fakīh” lakabıyla anıldı. İsnevî tarafından “devrinin Şâfiî’si” olarak tavsif edilmekte ve mezhepte Abdülkerîm b. Muhammed er-Râfiî’den başka denginin bulunmadığı, sahâbe görüşlerine ve mezhebin delillerine hâkimiyetiyle tahrîc gücünün üst düzeyde olduğu belirtilmektedir. Babası Takıyyüddin es-Sübkî’nin hocası İbnü’r-Rif‘a’yı Abdülvâhid b. İsmâil er-Rûyânî’den daha fakih saydığını kaydeden Tâceddin es-Sübkî de onu övmektedir (Ṭabaḳāt, IX, 24-25), Süyûtî ise görüşlerine itimat yönünden Şâfiî mezhebinin iki şeyhi Râfiî ve Nevevî ile birlikte ilk üç kişiyi oluşturduğunu söylemektedir. Mısır’da ikamet ettiği müddet zarfında kendisiyle çeşitli münazaralarda bulunan Takıyyüddin İbn Teymiyye, İbnü’r-Rif‘a’yı, “Sakalından

Şâfiî mezhebinin fürûu damlıyor” cümlesiyle nitelemiştir. Ayrıca fıkıh usulü ile Arap dili ve edebiyatı sahalarında da uzman olan İbnü’r-Rif‘a’nın bazı ilginç görüşleri Sübkî tarafından nakledilmiştir (a.g.e., IX, 26-27).

İbnü’r-Rif‘a, geçimini sağlamak için bir şeker imalâthanesi açtıysa da bu mesleği onun ilmî seviyesine uygun bulmayan Takıyyüddin İbnü’s-Sâiğ’in aracılığıyla Mısır’ın batısındaki Vâhât’ın kadılığına tayin edildi. Daha sonra Fustat’ta yetimlerin gözetiminden sorumlu emânetü’l-hükm makamına getirildi. Takıyyüddin İbn Dakīkul‘îd’in kadılığı döneminde de bu görevinde bir müddet daha kaldıktan sonra istifa etti, ardından tayin edildiği Fustat muhtesipliğini ölünceye kadar sürdürdü. Bu arada Muizziyye ve Taybersiyye medreselerinde müderrislik yaptı. Talebeleri arasında Takıyyüddin es-Sübkî, Zehebî, İbnü’l-Lebbân, Ziyâeddin Muhammed b. İbrâhim el-Münâvî ve İmâdüddin Muhammed b. İshak el-Bilbîsî gibi âlimler sayılmaktadır. Talebelerine ihsanda bulunan İbnü’r-Rif‘a’nın Süveyş Kanalı yakınlarında hac yolu üzerinde bir vakfı vardı. 707 (1308) yılında hac ziyareti için Hicaz’a gitti. 18 Receb 710 (11 Aralık 1310) tarihinde Kahire’de vefat etti ve Karâfe Kabristanı’na defnedildi.

Eserleri. 1. el-Kifâye fî şerḥi’t-Tenbîh (Kifâyetü’n-nebîh). Ebû İshak eş-Şîrâzî’nin Şâfiî fıkhına dair et-Tenbîh’inin on beş veya yirmi ciltlik bir şerhidir (bazı ciltlerine ait yazmalar için bk. Chester Beatty Library, nr. 3061, 3069, 3344, 3555; Yale Library, nr. L-328). İsnevî, eser üzerinde el-Hidâye ilâ evhâmi’l-Kifâye adıyla iki ciltlik bir çalışma hazırlamış, İbnü’n-Nakīb el-Mısrî de kitabı Teshîlü’l-Hidâye fî taḥṣîli’l-Kifâye ismiyle altı cilt halinde ihtisar etmiştir (bir cildinin yazma nüshası için bk. Philip K. Hitti, s. 530). 2. el-Maṭlab fî şerḥi’l-Vasîṭ (el-Maṭlabü’l-ʿâlî fî şerḥi Vasîṭi’l-İmâm el-Ġazzâlî). Gazzâlî’ye ait eserin yaklaşık kırk ciltlik bir şerhi olup telifini sona bıraktığı cemaat namazı konusu ile bey‘ kitabı arasındaki eksik kısmı Ebü’l-Abbas Necmeddin Ahmed b. Muhammed el-Kamûlî tamamlamıştır. Dayandığı nasların çokluğu ile dikkat çeken eserin baştan “Kitâbü’ṭ-Ṭahâre”nin yedinci faslının sonuna kadar olan bölümü Ömer İdrîs Şâmây tarafından yüksek lisans tezi olarak neşre hazırlanmıştır (1416/1995, Medine, el-Câmiatü’l-İslâmiyye). 3. Beẕlü’n-neṣâʾiḥi’ş-şerʿiyye fîmâ ʿale’s-sulṭân ve vülâti’l-ümûr ve sâʾiri’r-raʿiyye. “el-Ahkâmü’s-sultâniyye” veya “siyâsetnâme” türü bir eser olup bir bölümü hisbeyle ilgilidir (Gotha, Landesbibliothek, nr. 1219). 4. er-Rütbe fi’l-ḥisbe. İbnü’r-Rif‘a’ya sadece Bağdatlı İsmâil Paşa tarafından bu adla bir eser nisbet edilmektedir (Îżâḥu’l-meknûn, I, 549). Süleymaniye Kütüphanesi ile (Fâtih, nr. 3495: Kitâbü’r-Rütbe fî ṭalebi’l-ḥisbe) Kudüs’teki el-Mektebetü’l-Hâlidiyye’de (nr. 49: Kitâbü’l-Aḥkâm fi’l-ḥisbeti’ş-şerîfe) Mâverdî’ye, yine Süleymaniye

Kütüphanesi’nde (Lâleli, nr. 1607) İbnü’r-Rif‘a’ya (er-Rütbe fi’l-ḥisbe) nisbet edilen hisbeye dair birer eser bulunmaktadır. Bu üç yazmayı İbnü’l-Uhuvve’nin Meʿâlimü’l-ḳurbe’siyle karşılaştıran M. Hilâl es-Serhân, el-Mektebetü’l-Hâlidiyye nüshasının birinci ve son iki sayfası hariç bütün nüshaların aynı eser olduğunu tesbit etmiştir. Bu benzerliğe daha önce işaret eden Ahmed Sâmih el-Hâlidî, İbnü’l-Uhuvve ile İbnü’r-Rif‘a’nın Mâverdî’den intihalde bulunduklarını ileri sürmüştür. Ancak M. Hilâl es-Serhân, yaptığı inceleme sonucunda eserde Mâverdî’den iki asır sonra yaşamış şahsiyetlere atıflar yapıldığını görerek Hâlidî’nin fikrini reddetmiştir. Ayrıca Beyazıt Devlet Kütüphanesi’nde (Veliyyüddin Efendi, nr. 1443) er-Rütbe fi’l-ḥisbe adıyla yine İbnü’r-Rif‘a’ya nisbet edilen geniş hacimli bir başka nüshayı da diğerleriyle karşılaştırmış ve önemli farklılıklar belirlemiştir. Sonuç olarak da İbnü’l-Uhuvve’nin, çağdaşı İbnü’r-Rif‘a’nın eserini ihtisar ettiğini ileri sürmüştür. Gerçekten de İbnü’l-Uhuvve’nin eseri yetmiş bölümden, İbnü’r-Rif‘a’nın Beyazıt Devlet Kütüphanesi’nde kayıtlı kitabı ise seksen üç bölümden oluşmaktadır. Bunun yanında iki eserin muhtevasının da bir intihalden söz edilemeyecek kadar farklı olduğu görülmektedir. Ancak İbnü’l-Uhuvve’nin, selefinin eserini ihtisar ettiği fikri yerine kendi kitabını hazırlarken ondan faydalanmış olması ihtimali daha doğru görünmektedir. 5. el-Îżâḥ ve’t-tibyân fî maʿrifeti’l-mikyâl ve’l-mîzân. Müellif, hisbe görevini yürüttüğü sırada çeşitli ölçü tartı alet ve birimlerinin yer aldığı, bunlarla ilgili standartların belirlendiği Dârü’l-iyâr’ı da denetliyordu. Bu vesileyle ölçüler konusunda uzmanlaşan İbnü’r-Rif‘a’nın, Şâfiîler başta olmak üzere çeşitli mezhep mensuplarının görüşlerini derlediği bu eseri kendinden sonrakiler için örnek teşkil etmiştir. Kitap M. Ahmed İsmâil el-Harûf (Dımaşk 1400/1980) ve İmâd Abdüsselâm Raûf (el-Mevrid, X/3-4 [Bağdad 1981], s. 303-318) tarafından neşredilmiştir. 6. en-Nefâʾis fî hedmi’l-kenâʾis. Mısır Memlük Sultanı II. Baybars devrinde (1309-1310) müslümanlara tahakküm etmeye başladıkları gerekçesiyle

yahudi ve hıristiyanlara bazı sınırlamalar getirilmişti. Bu arada İbnü’r-Rif‘a’nın diğer âlimlere muhalefetle verdiği bir fetvaya dayanan halk da bazı kilise ve havraları yıkmıştı. Risâle, söz konusu gelişmeler esnasında kaleme alınmış olup Mısır’da Hz. Ömer devrinden sonra inşa edilmiş zimmî mâbedlerinin yıkımına dair hükmü açıklamaktadır (Chester Beatty Library, nr. 4664, vr. 4b-11a; Kudüs, el-Mektebetü’l-Hâlidiyye, Mecmua,

nr. 95).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'r-Rif'a, er-Rütbe fi'l-ḥisbe, Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 1443; Zehebî, el-ʿİber, IV, 25; Safedî, el-Vâfî, VII, 395; Yâfiî, Mirʾâtü'l-cenân (Cübûrî), IV, 249; Sübkî, Ṭabaḳāt, IX, 24-27, 94, 128; İsnevî, Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyye, I, 601-602; II, 644; İbn Habîb el-Halebî, Teẕkiretü'n-nebîh fî eyyâmi'l-Manṣûr ve benîh (nşr. Muhammed Muhammed Emîn), Kahire 1982, II, 33-34; Makrîzî, es-Sülûk, I/3, s. 912; IV, 94; a.mlf., el-Muḳaffe'l-kebîr (nşr. Muhammed el-Ya'lâvî), Beyrut 1411/1991, I, 623-624; İbn Kādî Şühbe, Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyye, II, 211-212; İbn Hacer, ed-Dürerü'l-kâmine, I, 284-287; İbn Tağrîberdî, el-Menhelü'ṣ-ṣâfî, II, 82-83; Süyûtî, Ḥüsnü'l-muḥâḍara, I, 320; Ebû Bekir b. Hidâyetullah el-Hüseynî, Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyye (nşr. Âdil Nüveyhiz), Beyrut 1979, s. 229-230; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 491, 886-887; II, 1966, 2008; Şevkânî, el-Bedrü'ṭ-ṭâliʿ, I, 115-117; Pertsch, Gotha, II, 410-411; Suter, Die Mathematiker, s. 158; Philip K. Hitti v.dğr., Descriptive Catalog of the Garret Collection of Arabic Manuscripts in the Princeton University Library, Princeton 1938, s. 530; Brockelmann, GAL, II, 165-166; Suppl., II, 164; Îżâḥu'l-meknûn, I, 158, 549; A. J. Arberry, The Chester Beatty Library, A Handlist of the Arabic Manuscripts, Dublin 1955, I, 24, 27; II, 42; III, 25; VI, 50; L. Nemoy, Arabic Manuscripts in the Yale University Library, Copenhagen 1956, s. 110-111, 173; Selâhaddin el-Müneccid, el-Maḫṭûṭâtü'l-ʿArabiyye fî Filisṭîn, Beyrut 1982, s. 55; Muhyî Hilâl es-Serhân, "Şelâşe maḫṭûṭât fi'l-ḥisbe", el-Mevrid, I/3-4, Bağdad 1972, s. 299-304; Ahmed Pâketçî, "İbn Rifʿa", DMBİ, III, 595-597.

Cengiz Kallek

İBNÜ’r-RÛMÎ

(ابن الرومي)

Ebü’l-Hasen Alî b. el-Abbâs b. Cüreyc el-Bağdâdî (ö. 283/896)

Hicivleriyle tanınan Arap şairi.

2 Receb 221’de (21 Haziran 836) Bağdat’ta doğdu. Bizanslı bir hıristiyan olan dedesi Cüreyc (Cûrcîs, Circis, Georgios, Gregorios), Halife Emîn’in dayısı Îsâ b. Ca‘fer’in oğlu Ubeydullah’ın âzatlısı idi. Babası Abbas ailenin müslüman olan ilk üyesidir. Hıristiyan bir ailenin çocuğu olduğu için İbnü’r-Rûmî diye tanınan Ebü’l-Hasan Ali’nin annesi Hasene İran asıllı olup Abdullah es-Sicistânî’nin (es-Siczî) kızıdır. İbnü’r-Rûmî şiirlerinde soyundan övgüyle söz eder. Babasını küçük yaşta kaybeden İbnü’r-Rûmî’nin tahsilini en büyük kardeşi Ebû Ca‘fer Muhammed üstlendi. İbnü’r-Rûmî Kur’an, dil, edebiyat, şiir, hitâbet ve hesap dersleri aldıktan sonra babasının yakın dostu Muhammed b. Habîb’in yanında öğrenimine devam etti. Bu hocasının vefat ettiği yıl (245/859) Bağdat’a gelen Basra dil mektebi reisi Müberred’in derslerine katıldı; Kûfe dil mektebi reisi Sa‘leb’den de ders aldı. Ayrıca Zeccâc, Ahfeş el-Asgar’dan faydalandı. Dönemin tarih, fıkıh ve hadis âlimlerinin derslerini takip ederek bilgisini ilerletti. Daha sonra zengin kütüphanesiyle Beytülhikme’de kendini ilmî çalışmalara verdi. Şiirlerinde geçen nâdir darbımeseller, eski Yunan filozoflarına telmihler, çeşitli yıldız adlarıyla dil, tarih, edebiyat, hadis, fıkıh, kelâm ve felsefe terimleri onun burada edindiği zengin kültürün göstergeleridir.

Gençlik yıllarında bir süre haraç tahsildarı Selîm b. Abdullah b. Ömer’in yardımcısı olarak çalışan İbnü’r-Rûmî, maaşını yetersiz bulduğu için görevinden ayrılıp hayatını şiir yazarak kazanmaya çalıştı. Onun Şiî ve Mu‘tezilî eğilimli olması sebebiyle kendisine saray kapısının kapandığı söylenir. Ancak gerçekten Şiî olmadığı, hakkı savunan tabiatı gereği haksızlıklara mâruz kalmaları sebebiyle Şîa’yı müdafaa ettiğini ileri sürenler de vardır. İbnü’r-Rûmî’nin, 250’de (864) Kûfe’de isyan eden Şîa

reislerinden Ebü’l-Hüseyin Yahyâ b. Ömer et-Tâlibî’nin Müstaîn-Billâh tarafından öldürülmesi üzerine kaleme aldığı şiirler, bir Şîa bildirisi olduğu kadar Abbâsî yönetimini tehdit eden isyan hareketinin de sert bir ifadesi olarak değerlendirilir. Şîa reislerinden Ebû Sehl İsmâil b. Ali en-Nevbahtî onun övdüğü kimseler arasındadır.

İbnü’r-Rûmî, Şîa’ya karşı uzlaşmacı bir politika takip eden Muvaffak-Billâh ile oğlu Mu‘tazıd-Billâh dönemlerinde saraydan beklediği ilgiyi gördü. Ancak uzun süre Abbâsî iktidarınca dışlanmış olması onu sarayın dışında başka hâmiler bulmaya sevketti. 248’de (862) gittiği Sâmerrâ’da Vezir Ahmed b. Hasîb için methiyeler yazdıysa da orada fazla kalamayıp Bağdat’a döndü. Çocukken babasını, genç yaşta hanımını ve ardarda üç çocuğunu kaybetmesi, İbnü’r-Rûmî’nin karamsar bir ruh yapısına sahip olmasına yol açmış, gençlik yıllarında gittiği Sâmerrâ dışında hep Bağdat’ta yaşamış ve burada vefat etmiştir. Uğursuz saydığı bir şey sebebiyle günlerce evine kapanıp dışarı çıkmadığı rivayet edilir.

Buhtürî’den sonra zamanının en büyük şairi kabul edilen İbnü’r-Rûmî şiirlerinde görülen derin hayaller ve ilginç görüşler, ayrıca sehl-i mümteni derecesinde sadelikle ustalığın kaynaşması bakımından Câhiliye şairi Nâbiga ez-Zübyânî’ye, fikir ve sanatta araştırmacı bir ruha sahip olması yönünden Mütenebbî’ye benzetilir. Bilhassa duygusallıkla tabiiliğin hâkim olduğu bazı parçalarında bu benzerlik daha açık şekilde görülmektedir.

İbnü’r-Rûmî başta Benî Tâhir olmak üzere Benî Vehb, Benî Cerrâh, Benî Müneccim, Benî Mersed, Benî Furât, Benî Hammâd ve Benî Nevbaht’a mensup vezir, vali, emîr ve kâtip düzeyindeki devlet ricâline övgüler yazmıştır. Bunların birçoğu İran kökenli olduğu gibi Benî Müneccim Mu‘tezilî, Benî Nevbaht ile Benî Furât da Şiî idi. Kendisine karşı cimri davranılması veya beklediği ölçüde bağışta bulunulmamasından dolayı daha önce övdüğü kimselerin çoğu da onun hiciv oklarına hedef olmuştur. Halife Mu‘tez-Billâh ile Tâhirîler’den Muhammed, Süleyman ve Ubeydullah, Benî Vehb’den Kāsım b. Ubeydullah gibi şahsiyetler, ayrıca Mu‘temid’in vezirleri İsmâil b. Bülbül ile Ebû İshak İbnü’l-Müdebbir, Benî Nevbaht’tan Muhammed, Ebü’l-Fazl, Ebû Yahyâ, Ebû Sehl onun hicivlerine mâruz kalmıştır. Hatta bazı kaynaklarda, ağır şekilde hicvettiği Vezir Kāsım b. Ubeydullah tarafından bir ziyafet sırasında zehirletilerek öldürüldüğü iddia

edilmektedir. Fakat bu rivayetin doğru olması mümkün görünmemektedir. Zira Kāsım b. Ubeydullah onun ölümünden beş yıl sonra vezirliğe getirilmiştir.

Dil âlimi ve edip Tevvezî ile Kitâbü't-Teşbîhât müellifi İbn Ebû Avn ve Benî Mersed ailesi onun övdüğü kişiler arasındadır. Buhtürî ile Hâlid el-Kahtabî ise yerdiği çağdaş şairlerdendir. En büyük rakibi olarak gördüğü Buhtürî'yi hicvettiği "Kasîde-i Bâiyye"sinde şiirleri zayıf ve çalıntı olduğu halde Buhtürî'nin şanslı, kendisinin ise şanssız olduğunu söyleyen İbnü'r-Rûmî'nin şiirleri şair Hüseyin b. Dahhâk tarafından rivayet edilmiştir. Di'bil onun bazı şiirlerine nazîreler yazmış, İbn Ebû Tâhir de şiirlerini hicvetmiştir. Miskāl el-Vâsıtî (Ebü'l-Hasan Ali b. Ubeydullah), İbnü'l-Müseyyeb (el-Müseyyebî), Ebû Osman Sa'd b. Hüseyin en-Nâcim, Ahmed b. Ammâr, Ebû Ca'fer (Muhammed b. Ahmed) İbnü'l-Hâcib, İbnü'r-Rûmî'nin yakın dostları ve öğrencileri arasında zikredilir.

Basra'nın zenciler tarafından yakılıp yıkılması üzerine kaleme aldığı mersiyede

İbnü'r-Rûmî'nin Hureymî'nin Bağdat mersiyesinden etkilendiği görülmektedir. Ebû Firâs el-Hamdânî'nin Bizans'ta esir iken yazdığı, vatan hasretine dair "Rûmiyyât" adı verilen şiirleri ise onun bu tarz şiirlerini hatırlatmaktadır. İbnü'r-Rûmî fizikî kusurları ustalıkla karikatürize eden, alaycı ve güldüren hicivde en usta şair kabul edilir; onun hicivleri darbımesel olmuştur. Gözleme dayalı tasvirlerde oldukça başarılı bulunan İbnü'r-Rûmî'nin tabiat tasvirleri, bu konuda usta kabul edilen Sanevberî'ninkilere benzetilmiştir. Zayıf bir bünyeye sahip olduğu halde yemeğe düşkün olan şairin şiirlerinde yiyecek ve içecek tasvirlerinin yoğunluğu dikkat çeker. Genç yaşta yitirdiği eşi, ardarda ölen çocukları ve annesinin vefatı üzerine kaleme aldığı mersiyeleri yoğun duygu yüklüdür. Kasidelerinin nesîb bölümlerinde gazelleri bulunduğu gibi müstakil gazelleri de mevcuttur. Ancak bazı kısa gazel parçaları, onun emir üzerine şiir yazan bir salon şairi olduğu izlenimi uyandırmaktadır.

İbnü'r-Rûmî'nin şiirleri genellikle uzun olup 100-150 beyti aşan çok sayıda şiiri vardır. "Kasîde-i Nûniyye"si 500 beyte ulaşır. Ele aldığı bir fikri derinlemesine incelemeyi seven şair biçim, renk ve hareket tasvirlerinde

son derece başarılıdır. Nergisi güle tercih ederek iki çiçeği diyalog halinde konuşturan İbnü'r-Rûmî'nin bu risâlesine ilk defa İbn Bürd el-Asgar reddiye şeklinde nazire yazmıştır. İbnü'r-Rûmî gençliğinde mugannî Benân için şarkı sözleri kaleme almıştır. Onun şiirlerine yansıyan mûsiki kurallarına ve usulüne dair geniş kültürü, mûsiki aletleriyle ses hakkındaki başarılı tasvirleri buradan ileri gelir.

Arap edebiyatının en hacimli divanına (17.000 beyit) sahip olan İbnü'r-Rûmî'nin şiirlerini öğrencisi İbnü'l-Müseyyeb kendisinden rivayet ederek derlemiş, ayrıca Kitâbü Aḫbâri İbni'r-Rûmî adlı bir eser kaleme almıştır. Yine öğrencilerinden olup hicivleriyle tanınan şair Miskāl (Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kūb) el-Vâsıtî de onun şiirlerini kendisinden dinleyip rivayet edenlerdendir. Ebü'l-Hasan İbnü'l-Asb el-Milhî, İbnü'r-Rûmî'nin divanını Miskāl'den rivayet etmiştir. Öğrencisi Ebû Ca'fer İbnü'l-Hâcib ile dostu Ebû Osman en-Nâcim de onun râvileri arasında yer alır. Ebû Osman şiirlerinden yaptığı seçmeleri İḫtiyâru şiʿri İbni'r-Rûmî adlı eserinde toplamıştır. Yakın dostlarından İbn Ammâr es-Sekafî de Kitâbü Aḫbâri İbni'r-Rûmî ve'l-iḫtiyâr(ât/el-muḫtâr) min şiʿrihî adıyla bir eser yazmıştır. İbnü'r-Rûmî'nin şiirleri Ebû Bekir es-Sûlî (ö. 335/946) tarafından derlenerek bir divan oluşturulmuştur. Ebü't-Tayyib Verrâk İbn Abdûs el-Cehşiyârî, Sûlî'nin derlemesini yeniden düzenlemiş ve 1000 beyit kadar da ilâvede bulunmuştur. İbn Nübâte el-Mısrî'nin (ö. 768/1366) Muḫtâru Dîvâni İbni'r-Rûmî adlı eseri zamanımıza intikal etmiştir (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 4261). Hâlidiyyân'ın Aḫbâru şiʿri İbni'r-Rûmî adıyla bir kitap yazdığı, İbn Sînâ'nın onun şiirlerinden yaptığı seçmeleri şerhettiği, İbn Rüşd'ün ise şairin divanının tamamına şerh yazdığı belirtilmektedir (Brockelmann, GAL Suppl., I, 125; Sezgin, GAS, II, 587).

İbnü'r-Rûmî divanının önce bazı bölümleri basılmıştır. Muhammed Şerîf Selîm, hâ harfine kadar olan kısmı Kahire'deki bir nüshaya dayanarak şerhiyle birlikte yayımlamıştır (I-II, Kahire 1917-1922). Kâmil Kîlânî (I-III, Kahire 1924), Abbas Mahmûd el-Akkād (Kahire 1930), Mahmûd Sâmî el-Bârûdî (Kahire 1909-1911), Muhammed Tevfîk el-Bekrî, Muhammed Abdülganî Hasan (Beyrut 1900; Kahire 1971) ve Ahmed Hâlid (Tunus 1977) İbnü'r-Rûmî'nin şiirlerinden seçmeler yapmışlardır. Saîd el-Bustânî divanın dâl ve zâ harfleri arasındaki kısmını iki cilt halinde neşretmiştir (Paris 1961-1967). İbnü'r-Rûmî divanının tamamının ilmî neşrini ilk defa

Hüseyin Nassâr gerçekleştirmiştir (I-VI, Kahire 1973-1981). Divan, bazı güç kelimelerinin şerhiyle birlikte Ahmed Hasan Besec tarafından da yayımlanmıştır (I-III, Beyrut 1415/1994). Abdülkerîm Julius Germanus, İbnü’r-Rûmî’nin bazı kasidelerini “Sulle orme di Maometto” (Mailand 1938) adıyla İtalyanca’ya, “Az Arab Szellenizég Megújhoddása” (Budapest 1944) adıyla Macarca’ya ve “İbn Rûmî’s Dichtkunst” (AOH, VI [1957], s. 215-286) adıyla Almanca’ya tercüme etmiştir.

Eski antolojilerle edebiyata dair eserlerde İbnü’r-Rûmî’nin şiirlerine ait bol malzeme bulunmaktadır. Bunların başlıcaları şunlardır: İbn Dâvûd ez-Zâhirî, Kitâbü’z-Zehre; İbn Ebû Avn, Kitâbü’t-Teşbîhât; Ebû Hilâl el-Askerî, Dîvânü’l-Meʿânî ve Kitâbü’ṣ-Ṣınâʿateyn; Ebû Ali el-Kālî, el-Emâlî; Ebû İshak el-Husrî, Zehrü’l-âdâb ve Cemʿu’l-cevâhir; İbn Reşîḳ, el-ʿUmde; Nüveyrî, Nihâyetü’l-ereb; Ziyâeddin İbnü’l-Esîr, el-Meṯelü’s-sâʾir; Abdülkāhir el-Cürcânî, Esrârü’l-belâġa; İbnü’ş-Şecerî, Dîvânü’l-Ḥamâse; Şerîf el-Murtazâ, el-Emâlî (Ġurerü’l-fevâʾid ve dürerü’l-ḳalâʾid). Ayrıca Ziyâeddin İbnü’l-Esîr’in Ebû Temmâm, Buhtürî ve İbnü’r-Rûmî gibi şairlerin seçme şiirlerinden oluşan Müʾnisü’l-vaḥde adlı eseri günümüze ulaşmıştır (Köprülü Ktp., nr. 1400; Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye, Edeb, nr. 5070).

Bazı dostları ile Vezir Kāsım b. Ubeydullah’a yazdığı, Câhiz’in üslûbunu hatırlatan küçük risâleleri de bulunan İbnü’r-Rûmî hakkında çok sayıda eser kaleme alınmıştır. Bunların başlıcaları şunlardır: Abbas Mahmûd el-Akkād, İbnü’r-Rûmî ḥayâtühû min şiʿrih (Kahire 1931); Ömer Ferruh, İbnü’r-Rûmî (Beyrut 1942); Rhuvon Guest, Life and Works of Ibn er-Rūmī (Londres 1944; Ar. trc. Hüseyin Nassâr; İbnü’r-Rûmî ḥayâtühû ve şiʿruh, Beyrut 1960); Midhad İkâs, İbnü’r-Rûmî (Dımaşk 1948); Muhammed Abdülmün‘im Hafâcî, et-Teşbîh fî şiʿri İbni’r-Rûmî ve’bni’l-Muʿtez (Kahire 1949); Muhammed Abdülganî Hasan, İbnü’r-Rûmî (Kahire 1955); Mohi al-Din Saber, Ibn al-Rūmī Poète satirique et caricaturiste de Bagdād (Bordeaux 1949, doktora tezi); Îliyyâ Selîm el-Hâvî, İbnü’r-Rûmî fennühû ve nefsiyyetühû min ḫilâli şiʿrih (Beyrut 1959, 1980); Ali Şelak, İbnü’r-Rûmî fi’ṣ-ṣûret ve’l-vücûd (Beyrut 1960); Said Boustany, Ibn ar-Rūmī sa vie et son oeuvre (Beyrut 1967); Cûrc Gureyyib, İbnü’r-Rûmî dirâse ʿâmme (Beyrut 1968, 1973); Ali Ali Sabîh, eṣ-Ṣûretü’l-edebiyye fî şiʿri İbni’r-Rûmî (doktora tezi, 1393/1973, Câmiatü’l-Ezher külliyyetü’l-lugati’l-

Arabiyye); Abdülhamîd Muhammed Cîde, el-Hicâʾʿinde İbni’r-Rûmî (Beyrut 1974); Ahmed Hâlid, İbnü’r-Rûmî (Tunus 1977); Cûrc Abdü Maʻtûk, İbnü’r-Rûmî eş-şâʿirü’l-maġbûn (Beyrut 1404/1984); Safiyye Abdülkādir İsmâil es-Sûdânî, el-Vaṣf fî şiʿri İbni’r-Rûmî (yüksek lisans tezi, 1405/1985, Câmiatü Ümmi’l-kurâ külliyyetü’l-lugati’l-Arabiyye [Mekke]); Ahmed et-Tabbâl, İbnü’r-Rûmî, dirâsetü nuṣûṣ ve ḫaṣâʾiṣ ʿâmme (Trablus 1986); Kâmil Saʻfân, Ḳırâʾe fî Dîvâni İbni’r-Rûmî (Kahire 1986); İzzeddin el-Ciridlî, el-Ġazel fî şiʿri İbni’r-Rûmî (Beyrut 1987); Halîl Merdem Bek, İbnü’r-Rûmî (Beyrut 1988); Nâzik Sâbâ Yârd, Küllü mâ ḳālehû İbnü’r-Rûmî fi’l-hicâʾ (London 1988); İbrâhim Abdülcevâd, İbnü’r-Rûmî fi’t-türâs̱i’n-naḳdî ve’l-edebî (yüksek lisans tezi, 1985, Yermük Üniversitesi); Hasan ed-Denn, el-Ḳıyemü’l-cemâliyye fî şiʿri İbni’r-Rûmî (yüksek lisans tezi, 1987, Lattakia Üniversitesi); Muhammed Halef el-Hezâime, el-Merʾe fî şiʿri İbni’r-Rûmî (yüksek lisans tezi, 1985, Yermük Üniversitesi); Hassân Hasan, es-Suḫriyye fî şiʿri İbni’r-Rûmî (yüksek lisans tezi, 1987, Lattakia Üniversitesi).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’r-Rûmî, Dîvân (nşr. Ahmed Hasan Besec), Beyrut 1415/1994, neşredenin girişi, I, 7-13; Mesʻûdî, Mürûcü’ẕ-ẕeheb, IV, 182-194; Ebû Bekir ez-Zübeydî, Ṭabaḳātü’n-naḥviyyîn ve’l-luġaviyyîn (nşr. M. Ebü’l-Fazl), Kahire 1373/1954, s. 125-127; Merzübânî, Muʿcemü’ş-şuʿarâʾ, Kahire 1343, s. 336, 338, 347-348, 379; İbnü’n-Nedîm, Fihrist, s. 235-236; Ebü’l-Alâ el-Maarrî, Risâletü’l-ġufrân, Beyrut 1968, s. 240-243; İbn Şeref el-Kayrevânî, Resâʾilü’l-intiḳād fî naḳdi’ş-şiʿr ve’ş-şuʿarâʾ (nşr. Hasan Hüsnî Abdülvehhâb), Beyrut 1404/1983, s. 33-35; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, XII, 23-25; İbnü’l-Cevzî, el-Muntaẓam, s. 165-168; Yâkūt, Muʿcemü’l-üdebâʾ, III, 17; VII, 231; İbnü’t-Tıktakā, el-Faḫrî, Paris 1895, s. 329-331, 345-346, 350; İbn Hallikân, Vefeyât, II, 41-42; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XIII, 495-496; Enîs el-Makdisî, Ümerâʾü’ş-şiʿri’l-ʿArabî, Beyrut 1932, s. 272-318; Brockelmann, GAL, I, 79-80; Suppl., I, 123-125; Ömer Ferruh, el-Minhâc fi’l-edebi’l-ʿArabî ve târîḫih, Beyrut 1960, s. 103-109, 199-212;

Şevkī Dayf, el-Fen ve meẕâhibühû fi’ş-şiʿri’l-ʿArabî, Kahire 1960, s. 200-214; a.mlf., Târîḫu’l-edeb, IV, 296-324; Mârûn Abbûd, Edebü’l-ʿArab, Beyrut 1960, s. 238-242; Sezgin, GAS, II, 585-588; Abdülhamîd Muhammed Cîde, el-Hicâʾʿinde İbni’r-Rûmî, Beyrut 1974, s. 49-78; ayrıca bk. tür.yer.; Îliyyâ Selîm el-Hâvî, İbnü’r-Rûmî fennühû ve nefsiyyetühû min ḫilâli şiʿrih, Beyrut 1980, s. 9-17; ayrıca bk. tür.yer.; Abdullah Şarît, Târîḫu’s̱-s̱eḳāfe, Cezayir 1983, s. 236-247; C. Zeydân, Âdâb, II, 465-466; C. A. Maʻtûk, İbnü’r-Rûmî: eş-Şâʿirü’l-maġbûn, Beyrut 1404/1984, s. 5-20; ayrıca bk. tür.yer.; Kâzım Hutayt, Aʿlâm ve ruvvâd fi’l-edebi’l-ʿArabî, Beyrut 1407/1987, s. 75-113; Abdülhüseyin Ahmed el-Emînî, el-Ġadîr fi’l-Kitâb ve’s-Sünne, Tahran 1366 hş., s. 29-56; Nâzik Sâbâ Yârd, Küllü mâ ḳālehû İbnü’r-Rûmî fi’l-hicâʾ, London1988, s. 9-42; Halîl Merdem Bek, İbnü’r-Rûmî, Beyrut 1408/1988, s. 11-42; ayrıca bk. tür.yer.; Hüseyin el-Hâc Hasan, Aʿlâm fi’ş-şiʿri’l-ʿAbbâsî, Beyrut 1413/1993, s. 264-322; A. K. Julius Germanus, “Ibn-Rūmī’s Dichtkunst”, AOH, VI (1957), s. 215-286; Nesîm Nasr, “İbnü’r-Rûmî”, Edîb, XXXV/1, Beyrut 1959, s. 21-23, 42; Ahmed el-Cündî, “Şâʿirün lem yünṣıfhü’t-târîḫ”, MMLADm., XLI/3 (1386/1966), s. 478-494; Hüseyin Atvân, “İbnü’r-Rûmî: Şâʿirü’ş-şebâb ve’ş-şeyb”, a.e., XLVI/3 (1391/1405), s. 538-560; Şâkir el-Fehhâm, “et-Taʿrîf ve’n-naḳd: Dîvânü İbni’r-Rûmî”, a.e., LX/1 (1405/1985), s. 124-152; Gregor Schoeler, “On Ibn al-Rūmī’s Reflective Poetry, His Poem About Poetry”, JAL, XXVII/1 (1996), s. 22-36; Geert Jan van Gelder, “The Terrified Traveller Ibn al-Rūmī’s Antiraḥīl”, a.e., XXVII/1 (1996), s. 37-48; Pieter Smoor, “Elegies and Other Poemes on Death by Ibn al-Rūmī”, a.e., XXVII/1 (1996), s. 49-85; Beatrice Gruendler, “Ibn al-Rūmī’s Ethics of Patronage”, Harvard Middle Eastern and Islamic Review, III, Cambridge 1996, s. 1-2, 104-160; Pieter Smoor, “Ibn al-Rūmī: His Elegies and Mockelegies for Friends and Foes”, Quaderni di studi arabi, XV, Venezia 1997, s. 93-118; Robert Mckinney, “Ibn al-Rūmī’s Contribution to the Nautical Rahīl”, JAL, XXIX (1998), s. 95-135; S. Boustany, “Ibn al-Rūmī”, EI² (İng.), III, 907-909; Âzertâş Âzernûş, “İbn Rûmî”, DMBİ, III, 600-608.

İsmail Durmuş - Mustafa Çuhadar

İBNÜ’r-RÛMİYYE

(ابن الروميّة)

Ebü’l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Ebî Halîl Müferric el-İşbîlî (ö. 637/1239)

Hadis, fıkıh, tefsir ve nebâtat âlimi, eczacı.

Muharrem 561’de (Kasım 1165) İşbîliye’de (Sevilla) doğdu. Benî Ümeyye’nin mevâlîsi olup Kurtuba’dan (Cordoba) İşbîliye’ye göç eden ve başta ilm-i nebât olmak üzere edebiyat, şiir ve felsefeyle uğraşan bir aileye mensuptur. Benî Ümeyye ile ilgisi sebebiyle Ümevî, İbn Hazm’a ve mezhebine bağlılığı dolayısıyla Hazmî ve Zâhirî, nebâtat âlimi olduğu için Nebâtî ve Zehrî nisbeleriyle, ayrıca Aşşâb (botanikçi) lakabıyla da anılmakta, kendisine İbnü’r-Rûmiyye denmesinden hoşlanmadığı belirtilmektedir. Ebü’l-Hasan İbn Zerkūn’dan Mâlikî fıkhı, İbn Ced Muhammed b. Abdullah el-Fihrî ve Muhammed b. Ali et-Tücîbî gibi muhaddislerden hadis tahsil etti. Nebâtat ilmini ise babasından ve dedesinden öğrendi. 580 (1184) yılında Endülüs’ün muhtelif şehirlerine ve daha sonra Afrika’ya seyahat ederek nebâtat konusundaki bilgisini geliştirdi. 612’de (1216) hadis ve ilm-i nebât tahsil etmek, ayrıca hac görevini yerine getirmek için gittiği Mısır, Şam, Irak, Hicaz gibi bölgelerde Furâvî ile Ebü’l-Vakt’in talebelerinden, Mansûr b. Abdülmün‘im es-Sâidî, İbnü’l-Harestânî Abdüssamed b. Muhammed ed-Dımaşkī, İbn Mülâib Dâvûd b. Ahmed el-Bağdâdî, Mes‘ûd b. Muhammed el-İsfahânî, Muhammed b. Nasr es-Saydelânî gibi muhaddislerden hadis rivayet etti. İskenderiye’de bulunduğu sırada onun ilm-i nebât sahasında otorite olduğunu öğrenen Eyyûbî Sultanı I. el-Melikü’l-Âdil Ebû Bekir b. Eyyûb kendisini Kahire’ye çağırdı, aylık maaş bağlayarak yanında kalmasını istedi; ancak İbnü’r-Rûmiyye öğrenim ve hac görevi için yola çıktığını söyleyerek bu teklifi kabul etmedi. Yolculuk esnasında uğradığı yerlerde sadece Endülüs’te bilinen âlî rivayetleri ezberinden nakletmesi sebebiyle büyük takdir topladı. Bu seyahati süresince tanınmış âlimlerden faydalanan ve icâzet alan İbnü’r-Rûmiyye, üç yıl sonra âlî rivayetler ve değerli

kitaplarla Endülüs’e döndü; bir dükkân açarak muhtelif bitkileri ve bunlardan elde ettiği ilâçları satmaya başladı. İbnü’l-Ebbâr onu bu dükkânda birkaç defa gördüğünü söyler. İlm-i nebât konusundaki bilgisini arttırmak için yabancı dil öğrenen İbnü’r-Rûmiyye bitkiler üzerinde keşiflerde bulundu; devrinin önde gelen nebâtat âlimi ve eczacısı oldu. Lisânüddin İbnü’l-Hatîb onu devrinde bu konuda benzeri bulunmayan bir âlim olarak tanıtmaktadır (el-İḥâṭa, I, 208).

İbnü’r-Rûmiyye, aynı zamanda muhaddislerin hayatını ve güvenilirlik derecelerini çok iyi bilen bir münekkitti. İbn Nukta onun sika bir hadis hâfızı olduğunu söyler. Kendisinden Bağdat’ta İbnü’d-Dübeysî, Mısır’da İbn Nukta gibi âlimler faydalanmış, ayrıca İbnü’l-Baytâr’ın yetişmesinde önemli rolü olmuştur. Mâlikî mezhebine mensup iken Zâhiriyye’ye geçip İbn Hazm’ın bütün eserlerini okuduktan sonra onların yayılması için büyük bir servet harcayan İbnü’r-Rûmiyye ehl-i re’ye şiddetle karşı çıkmıştır. 30 Rebîülevvel 637’de (30 Ekim 1239) İşbîliye’de vefat etti. Dostları ve talebeleri kendisi için mersiyeler söylemiş, öğrencisi Ebû Muhammed Abdullah b. Kāsım el-Harrâr onun faziletine dair bir eser kaleme almıştır (a.g.e., I, 214). Kaynaklarda İbnü’r-Rûmiyye’nin zâhidâne bir hayat yaşadığı, çeşitli konulara dair kitap toplamaya meraklı olduğu belirtilmiş ve şiirlerden örnekler verilmiştir.

Eserleri. İbnü’r-Rûmiyye hadis ve ilm-i nebâta dair birçok eser kaleme almakla birlikte yalnız tefsirinin bugüne ulaştığı bilinmektedir. On cüz hacminde olduğu belirtilen Tefsîrü’l-ʿAşşâb’ın birinci cüzünün eksik bir nüshası (el-Bakara 2/4’ten öncesi) Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye’de (Tefsir, nr. 147) bulunmaktadır (Fuâd Seyyid, I, 27-28). Hadise dair el-Muʿlim (Raccâletü’l-muʿallim) bi-zevâʾidi’l-Buḫârî ʿalâ Müslim (el-Muʿlim bimâ zâde’l-Buḫârî ʿalâ Müslim), Naẓmü’d-derârî fîmâ teferrede bihî Müslim ʿani’l-Buḫârî, İḫtiṣâru ġarîbi (ġarâʾibi) ḥadîs̱i Mâlik li’d-Dâreḳutnî, Tevhînü ṭuruḳı ḥadîs̱i’l-erbaʿîn, Ḥükmü’d-duʿâʾ fî edbâri’ṣ-ṣalevât, Keyfiyetü’l-ez̠ân yevme’l-cumʿa, İḫtiṣârü’l-Kâmil fi’ḍ-ḍuʿafâʾ ve’l-metrûkîn li-Ebî Muḥammed b. ʿAdî, el-Ḥâfil fî tez̠yîl (tekmilet)i’l-Kâmil, Aḫbâru Muḥammed b. İsḥâḳ; rivayette bulunduğu hocalarına dair et-Tez̠kire, el-Fehrese (İbnü’l-Ebbâr, I, 148-149; Makkarî, II, 598) adlı eserleriyle Kitâbü’l-Bir, Cevâmiʿu kütübi Arisṭoṭâlîs fi’ṭ-ṭabîʿiyyât ve’l-ilâhiyyât, Edviyetü Câlînûs, Kenzü’l-aḫbâr, Kitâbü’ṣ-Ṣaydele, Maḳâle (Risâle) fî

terkîbi'l-edviye, Maḳāle fi't-tiryâḳ, Miʿyârü'l-fuḳahâʾ, el-Müstedreke onun kaynaklarda adı geçen diğer

çalışmalarıdır. Botanik ilminin ilk temsilcisi sayılan Dioscorides'in (m. I. yüzyıl) bitkilere dair kitabının şerhi olan Şerḥu ḥaşâʾişi Diyüsḳūrîdis, İbn Cülcül'ün aynı adı taşıyan kitabı gibi Tefsîru esmâʾi'l-edviyeti'l-müfrede min Kitâbi Diyüsḳūrîdis diye de anılmaktadır. et-Tenbîh ʿalâ aġlâṭi'l-Ġāfiḳī'de müellif, Ahmed b. Muhammed el-Gāfikī'nin el-Edviyetü'l-müfrede (el-Câmiʿ fi'ṭ-ṭıb fi'l-edviyeti'l-müfrede) adlı kitabındaki yanlışları göstermiştir (DİA, XIII, 281). Talebesi İbnü'l-Baytâr'ın el-Câmiʿ li-müfredâti'l-edviye ve'l-aġziye'de büyük ölçüde faydalandığı er-Riḥletü'l-meşrıḳıyye (er-Riḥletü'n-nebâtiyye) müellifin Endülüs, Kuzey Afrika, Mısır, Şam, Irak ve Hicaz gibi ülkelerde tesbit ettiği bitkilerin adlarının alfabetik olarak sıralandığı bir çalışma olup İbnü'l-Adîm bu eseri gördüğünü söylemektedir (Buġyetü'ṭ-ṭaleb, III, 7).

BİBLİYOGRAFYA

Münzirî, et-Tekmile, III, 530-531; İbnü'l-Ebbâr, et-Tekmile (nşr. Alfred Bel - M. Ben Cheneb), Cezayir 1919, I, 148-149; İbnü'l-Adîm, Buġyetü'ṭ-ṭaleb (nşr. Fuat Sezgin), Frankfurt 1986, III, 7-8; İbn Ebû Usaybia, ʿUyûnü'l-enbâʾ, s. 81; Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah b. Halîl, İḫtiṣârü'l - Ḳıdḥi'l - muʿallâ fi't - târîḫi'l - muḥallâ (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Kahire-Beyrut 1400/1980, s. 181; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XXIII, 58-59; a.mlf., Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, IV, 1425-1426; a.mlf., Târîḫu'l-İslâm, sene: 631-640, s. 298-299; İbnü'l-Hatîb, el-İḥâṭa, I, 207-214; İbn Ferhûn, ed-Dîbâcü'l-müẕheb, I, 191-193; Makkarî, Nefḥu'ṭ-ṭîb, II, 596-598, III, 135,139,185; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1382, 1419,1741; L. Leclerc, Histoire de la médecine arabe, Paris 1876 → Frankfurt 1996, II, 244-248; Nâme-i Dânişverân-ı Nâṣırî, Kum, ts. (Dârü'l-fikr), III, 311-322; Îżâḥu'l-meknûn, I, 303; II, 298, 534; Brockelmann, GAL, I, 528; Suppl., I, 736; Fuâd Seyyid, Fihristü'l-maḫṭûṭâti'l-muṣavvere, Kahire 1954, I, 27-28; Muhammed Abdullah İnân, Terâcimü İslâmiyye: Şarḳıyye ve Endelüsiyye, Kahire 1390/1970, s. 338-341; Abdülhay el-Kettânî, Fihrisü'l-fehâris, I, 442-443; Abdülhâdî Ahmed

el-Hüseysin, Meẓâhirü'n - nehḍati'l - ḥadîs̱iyye fî ʿahdi Yaʿḳūbe'l - Manṣûri'l - Muvaḥḥidî, Tıtvân 1403/1983, II, 22-27; Abdülvehhâb b. Mansûr, Aʿlâmü'l-Maġribi'l-ʿArabî, Rabat 1406/1986, s. 107-111; Fâzıl es-Sibâî, "eṣ-Ṣaydelâniyyü'l-Endelüsî Ebü'l-ʿAbbâs en-Nebâtî (İbnü'r-Rûmiyye)", Ebḥâs̱ü'n-nedveti'l-ʿâlemiyyeti'r-râbiʿa li-târîḫi'l-ʿulûm ʿinde'l-ʿArab (nşr. Mustafa Şeyh Hamza), Halep 1411/1993, II, 50-115; Ahmed Halûbî, "Ebü'l-ʿAbbâs b. er-Rûmiyye ʿAşşâb Endelüsî mine'l-ḳarni'ş-şâliş ʿaşer el-mîlâdî", Ebḥâs̱ü'n - nedveti'l-ʿâlemiyyeti'l -ḫâmise li-târîḫi'l-ʿulûm ʿinde'l-ʿArab (nşr. Mustafa Mevâlidî), Halep 1415/1995, I, 261-282; A. Dietrich, "Ibn al-Rūmiyya", EI² Suppl. (Fr.), s. 397-398; Ali Ekber Diyânet, "İbn Rûmiyye", DMBİ, III, 608-610; Arslan Terzioğlu, "Gāfikī, Ahmed b. Muhammed", DİA, XIII, 281.

M. Yaşar Kandemir

İBNÜ’s-SÂÂTÎ, Bahâeddin

(بهاء الدين ابن الساعاتي)

Ebü’l-Hasen Bahâüddîn Alî b. Muhammed b. Alî el-Horasânî ed-Dımaşkī (ö. 604/1207)

Arap şairi.

553 (1158) yılında Dımaşk’ta doğdu. Saat ustası ve astronomi âlimi olan babası Muhammed b. Ali Horasan’dan Dımaşk’a göç etmiş, burada da saatçilikle meşgul olmuş, Nûreddin Mahmud Zengî için Dımaşk Ulucamii’nin dış cephesindeki saatleri yapmıştı. Bundan dolayı Sââtî nisbesiyle anılmış, oğlu da İbnü’s-Sââtî künyesiyle meşhur olmuştur. İbnü’s-Sââtî öğrenimini Dımaşk’ta tamamladı. Babasının mesleğini devlet görevlisi olarak yürütmesi, kardeşi Fahreddin İbnü’s-Sââtî’nin el-Melikü’l-Fâiz ve el-Melikü’l-Muazzam dönemlerinde vezirlik yapması, ona gençliğinden itibaren Eyyûbî Devleti ileri gelenleriyle temas imkânı sağladı. Bağdat’a Abbâsî Halifesi Nâsır-Lidînillâh için bir kaside gönderdi; Selâhaddîn-i Eyyûbî için de on beş kaside nazmetti. Ayrıca diğer Eyyûbî devlet adamlarına da methiyeler yazdı. Şair olarak şöhrete kavuşmasına ve “Dımaşk şairi” unvanıyla anılmasına rağmen sıkıntılı bir hayat yaşamaktan kurtulamadı. Otuz veya otuz iki yaşlarında Mısır’a gitti.

İbnü’s-Sââtî, Mısır yolculuğuna çıktığı sırada nazmettiği kasidede doğup büyüdüğü şehirden daha rahat bir hayata kavuşmak için ayrıldığını belirtir (Dîvân, II, 174). Bazı şiirlerinde de Dımaşklılar’ın değerini anlayamadıklarından, kimsesizlikten, kıskanılmaktan ve lâyık olduğu yere getirilmemekten şikâyet ederek göç etmekten başka çare bulamadığını söyler. Mısır’da bir süre kaldıktan sonra İbnü’s-Sââtî’nin maddî durumu düzeldi. Ancak üç oğlunun ardarda ölümü onu çok sarstı. Çocukları ve Dımaşk’ta vefat eden babası için mersiyeler yazdı. Gençlik dönemi şiirlerinde hayat dolu olduğu görülen İbnü’s-Sââtî’nin kırk yaşından sonra kaleme aldığı manzumelerinde hüzün ağır basmaktadır. İbnü’s-Sââtî Mısır’da vefat etti. Şiirlerinde ailesi ve şairliğiyle övünür, eski meşhur

şairlerden daha üstün olduğunu söyler, kendini nazımda ve nesirde dönemin tek otoritesi olarak görürdü. Eleştirilmeye tahammül etmez, rakiplerine şiddetle saldırırdı. Bu tavrı ve hayat çizgisi bakımından hemşehrisi Mütenebbî'ye benzer.

Çağın anlayışına uyarak şiirlerinde sanatları yoğun biçimde kullanan İbnü's-Sââtî, bu alanda diğer şairlere göre büyük bir ustalık göstermiştir. Edebî sanatları çağdaşları içinde sadece İbnü'l-Fârız onun kadar başarılı olarak kullanabilmiştir. Bununla birlikte bu sanatlar yüzünden şiirinin zaman zaman anlaşılmaz duruma geldiği de görülmektedir. İbnü's-Sââtî, eski şairlere ait olduğu bilinen birtakım mazmunlara yer verdiği için eleştirilmişse de bunlar genellikle ortak mazmunlar olduğundan ona yöneltilen eleştiriler haksız bulunmuştur.

İbnü's-Sââtî medih, fahr, hiciv, mersiye ve mücûn (müstehcen) türlerinin yanı sıra tasvirde de usta bir şairdir. Gençliğini geçirdiği Suriye ve çevresini, Nil ve yakınındaki

mesire yerlerini anlatan şiirleri onun en güzel manzumeleri içinde sayılır. Bununla birlikte birinci sınıf Abbâsî şairleri arasında yer almasını sağlayan şiirleri methiyeleridir. Methiyelerinin nesîb bölümündeki gazellerini geleneğe uyarak nazmetmiştir. Gazelden övgüye geçişte büyük ustalık göstermiş, berâat-i tehallus için güzel örnekler ortaya koymuştur. Mahmûd Saffet b. Mustafa Ağa es-Sââtî şairin divanından seçtiği bazı şiirleri yayımlamış (Kahire 1278, 1298), daha sonra Enîs el-Makdisî, Süleymaniye Kütüphanesi nüshasını esas alıp Suriye ve Mısır nüshalarıyla karşılaştırarak eseri geniş bir mukaddimeyle birlikte neşretmiştir (I-II, Beyrut 1938-1939). İbnü's-Sââtî'nin ayrıca Muḳaṭṭaʿâtü'n-Nîl adlı küçük bir divanı olduğu kaydedilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Bahâeddin İbnü's-Sââtî, Dîvân (nşr. Enîs el-Makdisî), Beyrut 1938-39, neşredenin girişi, I, 15-44; II, 174; Münzirî, et-Tekmile, II, 142; İbn Ebû

Usaybia, ʿUyûnü’l-enbâʾ, Beyrut 1981, III, 301-302; İbn Hallikân, Vefeyât, III, 395-397; İbn Saîd el-Mağribî, el-Ġuṣûnü’l-yâniʿa fî meḥâsini şuʿarâʾi’l-miʾeti’s-sâbiʿa (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Kahire 1977, s. 118-130; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XXI, 471; a.mlf., el-ʿİber, V, 11; Yâfiî, Mirʾâtü’l-cenân, IV, 5; İbnü’l-İmâd, Şeẕerât, V, 13; Mehmed Zihni Efendi, Kitâbü’t-Terâcim, İstanbul 1304/1887, s. 62-63; Brockelmann, GAL, I, 298; Suppl., I, 456; C. Zeydân, Âdâb (Dayf), III, 20; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, VII, 92; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), V, 150; Ömer Ferruh, Târîḫu’l-edeb, III, 440-442; Nevzat H. Yanık, “Suriyeli Meşhur Şair İbnü’s-Sa’âtî”, EFAD, sy. 21 (1995), s. 127-156; H. Suter - [J. Vernet], “Ibn al-Sāʿātī”, EI² (Fr.), III, 945.

Nevzat H. Yanık

İBNÜ's-SÂÂTÎ, Fahreddin

(فخر الدين ابن الساعاتي)

Fahrüddîn Rıdvân b. Muhammed Alî b. Rüstem el-Horasânî es-Sââtî (ö. 618/1221 [?])

Hekim ve vezir.

Dımaşk'ta doğdu; aslen Horasanlı bir aileye mensuptur. Bir muvakkit olan babası aynı zamanda saat yapım ve onarımıyla uğraştığı için İbnü's-Sââtî nisbesiyle tanınmıştır. Radıyyüddin er-Rahbî ile Dımaşk'a gelen Fahreddin el-Mardînî'den tıp, Tâceddin el-Kindî'den edebiyat okudu. Şiir ve mûsikiyle ilgilenmesinin yanında yüksek seviyede mantık ve felsefe bilgisine de sahipti.

Eyyûbî hânedanından I. el-Melikü'l-Âdil'in oğlu el-Melikü'l-Fâiz'in veziri, diğer oğlu el-Melikü'l-Muazzam Îsâ'nın hem veziri hem özel hekimi olan İbnü's-Sââtî çok zeki ve ihtiras derecesinde ilme düşkün bir kimse idi. Yâkūt el-Hamevî birkaç defa onun meclisine katıldığını belirtir ve 618'de (1221) Dımaşk'ta vefat ettiğini söyler (Muʿcemü'l-üdebâʾ, XI, 142); öte yandan Bağdatlı İsmâil Paşa 620'de (1223), Heinrich Suter ve Sarton ise 620-630 (1223-1233) yılları arasında öldüğünü söylemektedirler. Babası gibi saat yapım ve onarımını iyi bildiği anlaşılan İbnü's-Sââtî'nin, babası tarafından yapılarak Dımaşk'ta Bâbü Ceyrûn'a (Bâbü's-Sâât) konulan saatin bakım ve onarımı için yazdığı ʿİlmü's-sâʿât ve'l-ʿamelü bihâ adlı eseri günümüze ulaşmış ve Muhammed Ahmed Dehmân tarafından başka risâlelerle bir arada yayımlanmıştır (Dımaşk 1402/1981). İsmâil b. Rezzâz el-Cezerî'nin eseriyle birlikte ilk İslâm saatleri konusunda önemli bir kaynak sayılan bu kitabın Almanca özet tercümesini Eilhard Wiedemann ve Fritz Hauser yapmıştır ("Über die Uhren im Bereich der islamischen Kultur", Nova acta academiae naturae curiosorum, C, Halle 1915, s. 176-266). Kaynaklarda onun, tıpta geleneğine bağlı olduğu İbn Sînâ'nın el-Ḳānûn fi'ṭ-ṭıbb'ına bir hâşiye ve Kitâbü'l-Ḳūlenc'ine bir tekmile yazdığı, ayrıca Kitâbü'l-Muḫtârât adı altında Arap şiirinden seçmeler yaptığı

zikredilmektedir (İbn Ebû Usaybia, s. 662).

BİBLİYOGRAFYA

Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, XI, 141-143; İbn Ebû Usaybia, ʿUyûnü'l-enbâʾ, s. 661-662; Suter, Die Mathematiker, s. 136-137; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 369; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, IV, 166; Sarton, Introduction, II, 631-632; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), III, 27; el-Ḳāmûsü'l-İslâmî, III, 192; H. Suter - [J. Vernet], "Ibn al-Sāʿātī", EI² (İng.), III, 921; Ebû Muhammed Vekîlî, "İbn Sâʿâtî", DMBİ, III, 654-655.

Mahmut Kaya

İBNÜ’s-SÂÂTÎ, Muzafferüddin

(مظفر الدين ابن الساعاتي)

Ebü’l-Abbâs Muzafferüddîn Ahmed b. Alî b. Tağlib el-Ba‘lebekkî el-Bağdâdî (ö. 694/1295)

Hanefî fakihi.

Aslen Ba‘lebekli olup 10 Zilkade 651 (1 Ocak 1254) tarihinde Bağdat’a bağlı Dertenk’te dünyaya geldi (Nâcî Ma‘rûf, I, 88). Ziriklî’nin Ba‘lebek’te doğduğuna dair verdiği bilgi doğru değildir. Astronomiyle ilgilenen ve saat imalâtçısı olan babasına nisbetle İbnü’s-Sââtî diye tanındı. Babasının Bağdat’ta Müstansıriyye Medresesi’nin giriş kapısı üstündeki saati de yaptığı yahut bakımıyla görevli olduğu kaydedilir. Daha sonra ramazan ve kurban bayramlarında Müstansıriyye’de hutbe okumakla görevlendirilmesi ve bunun için de Hâşimî-Abbâsî soyundan gelme şartının aranması sebebiyle bu aileye mensup olduğu belirtilmektedir (a.g.e., I, 84).

İbnü’s-Sââtî Bağdat’ta öğrenim gördü. Zahîrüddin Muhammed b. Ömer en-Nevcâbâzî, Ebü’l-Berekât en-Nesefî, İbnü’s-Saykal el-Cezerî diye tanınan Ebü’n-Nedâ Meâd b. Nasrullah el-Harrânî gibi âlimlerden ders aldı. Özellikle fıkıh, fıkıh usulü, kelâm, Arap dili ve edebiyatı dallarında yetişti. Muvaffakıyye ve Müstansıriyye medreselerinde müderrislik yaptı. Talebeleri arasında Tâceddin İbnü’s-Sebbâk diye tanınan Ali b. Sencer el-Bağdâdî, oğlu Mecdüddin İbnü’s-Sââtî, kızı Fâtıma ve Rükneddin es-Semerkandî’nin adları geçmektedir. Leknevî’nin, doğum tarihini (661/1263) vefat yılı olarak kaydettiği Ali b. Sencer el-Bağdâdî’yi (ö. 750/1349 veya 755/1354) onun hocası olarak göstermesi (el-Fevâ᾿idü’l-behiyye, s. 26, 121) doğru değildir. İbnü’s-Sââtî, Rebîülevvel 686’da (Nisan-Mayıs 1287) Kādılkudât İzzeddin İbnü’z-Zencânî’ye nâib oldu. 4 Cemâziyelevvel 694 (22 Mart 1295) tarihinde Bağdat’ta vefat etti ve Cüneyd-i Bağdâdî’nin kabri yanında defnedildi. Zamanında Hanefî mezhebinin önde gelen simalarından biri olan İbnü’s-Sââtî, fıkıh ve usulüne dair kaleme aldığı iki eseri ve güzel yazısıyla tanınmıştır. Fıkıh usulüyle

ilgili eserini şerheden çağdaşı Şemseddin Muhammed b. Mahmûd el-İsfahânî onu takdirle anar, yine fıkıh ve usulü konusunda iki önemli eser yazan Mâlikî âlimi Cemâleddin İbnü'l-Hâcib'den daha zeki olduğunu belirtirdi.

Eserleri. 1. Mecmaʿu'l-baḥreyn ve mülteḳa'n-neyyireyn. Hanefî fıkıh literatüründe Mevsılî'nin el-Muḫtâr, Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin Kenzü'd-deḳāʾiḳ ve Tâcüşşerîa'nın Viḳāyetü'r-rivâye'siyle birlikte "mütûn-i erbaa" diye anılan dört temel kitaptan biri olup Kudûrî'nin el-Muḫtaṣar'ı ile Ebû Hafs en-Nesefî'nin el-Manẓûmetü'n-Nesefiyye adlı eserinin bir araya getirilmesiyle telif edilmiştir. Önsözde bu iki eserin birer deniz ve ışık, kendi kitabının da bunların birleştiği ve birbirine kavuştuğu yer olduğunu belirten müellif esere bu özellikleri ifade

eden bir ad vermiştir. Bu sebeple bazı kaynaklarla (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1599) bir kısım yazma nüshalarda ve kütüphane kataloglarında kitap adındaki son kelimenin "nehreyn" şeklinde yazılması doğru değildir. Müellif eserini yazarken söz konusu iki metni bir araya getirmekle yetinmeyip bazı ilâvelerde bulunmuş, sahih ve fetva için tercih edilen görüşlere işaret etmiştir. Gerek mezhep içindeki farklı görüşleri gerekse diğer mezheplerin görüşlerini verirken her biri için ayrı cümle yapısı ve fiil kipi kullanarak farklı bir metot denemiştir. Mecmaʿu'l-baḥreyn'in yarıya yakını Süleymaniye Kütüphanesi'nde olmak üzere Türkiye'de ve Türkiye dışındaki kütüphanelerde 150 civarında yazma nüshası bulunmaktadır (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 2087-2102, Hasan Hüsnü Paşa, nr. 317 [istinsah yılı: 690], Esad Efendi, nr. 908-911; TSMK, III. Ahmed, nr. 712, 727, 1038-1039, 1041-1042; Beyazıt Devlet Ktp., Bayezid, nr. 2160, 2252, 2336-2338, 2491, 8856, 8913; Nuruosmaniye Ktp., nr. 1796-1799; Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, nr. 9322 [müellif hayatta iken talebesi Bedreddin Muhammed b. Ömer en-Nesefî tarafından 691/1292 yılında istinsah edilmiştir], 2560, 4220, 6153, 6676, 7361, 7782). Başta bizzat müellifi tarafından olmak üzere eser için birçok şerh ve hâşiye yazılmıştır. Müellife ait şerhin otuz kadar, çok tutulan İbn Melek'e ait şerhin ise 150'yi aşkın nüshası günümüze ulaşmıştır. a) İbnü's-Sââtî, Şerḥu Mecmaʿi'l-baḥreyn (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 1752-1754, Şehid Ali Paşa, nr. 838, 840, Mahmud Paşa, nr. 191-192; Millet Ktp., Murad Molla, nr. 889; Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 1213-1214; Köprülü Ktp., Fâzıl

Ahmed Paşa, nr. 587; Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, nr. 2623, 4472, 7066, 8281, 9360-9361). Bu şerhe Cemâleddin Aksarâyî bir hâşiye yazmıştır (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 1472). b) Ebü'l-Abbas Şehâbeddin Ahmed b. İbrâhim el-Ayıntâbî, el-Menbaʿ fî şerḥi'l-Mecmaʿ (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 768, Cârullah Efendi, nr. 707-708; Millet Ktp., Murad Molla, nr. 891; Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, el-Fıkhü'l-Hanefî, nr. 472, IV ve V. ciltler müellif hattı). c) İbn Melek, Şerḥu Mecmaʿi'l-baḥreyn (Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 809-814, Murad Molla, nr. 885-887; Beyazıt Devlet Ktp., Bayezid, nr. 2006, 2097-2099, 2246-2248, 2334-2335, Veliyyüddin Efendi, nr. 1215-1217; Süleymaniye Ktp., Süleymaniye, nr. 272, 489-492, Fâtih, nr. 1760-1766; Amasya Beyazıt Ktp., nr. 344-347, 350, 353-356, 358; Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, nr. 7083 [müellif nüshasından istinsah edilmiş olup üzerinde İbn Âbidîn'e ait notlar vardır], 2650, 3708, 6584, 8280, 9522). İbn Kutluboğa bu şerh üzerine bir hâşiye kaleme almıştır (Beyazıt Devlet Ktp., Bayezid, nr. 2492; Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 707-708; Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 750; Râgıb Paşa Ktp., nr. 478). d) İbnü'z-Ziyâ el-Mekkî, el-Meşraʿ fî şerḥi'l-Mecmaʿ (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 705, 1. cilt; ayrıca bk. Brockelmann, GAL, I, 477). e) Bedreddin el-Aynî, el-Müstecmaʿ fî şerḥi'l-Mecmaʿ (Millet Ktp., Murad Molla, nr. 888; Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 1222; Süleymaniye Ktp., Damad İbrâhim Paşa, nr. 580). f) Ebü'l-Abbas İbn Şa'bân et-Trablusî, Teşnîfü'l-mesmaʿ ʿale (fî şerḥi)'l-Mecmaʿ (Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 1218-1219, Bayezid, nr. 2452; Râgıb Paşa Ktp., nr. 525; Nuruosmaniye Ktp., nr. 45; Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 702). g) Ebü'l-Mevâhib Ahmed b. Ebü'r-Rûh Îsâ b. Halef er-Reşîdî, Ḳurretü'l-ʿayn fî ḥalli elfâẓi Mecmaʿi'l-baḥreyn (Süleymaniye Ktp., Sultan I. Ahmed, nr. 92). Eser üzerine yazılmış bir ta'likattır. Şemseddin Konevî, Mecmaʿu'l-baḥreyn'e Ahmed b. Hanbel'in görüşlerini ilâve etmek suretiyle Dürerü'l-biḥâr adlı bir eser kaleme almıştır (Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 196, Cârullah Efendi, nr. 640, Reîsülküttâb Mustafa Efendi, nr. 330, Ayasofya, nr. 2244; Nuruosmaniye Ktp., nr. 1523; TSMK, III. Ahmed, nr. 1035; Amasya Beyazıt Ktp., nr. 1461). Mecmaʿu'l-baḥreyn üzerine diğer bazı şerhlerle ihtisar ve nazım çalışmaları da yapılmıştır (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1599-1601; ayrıca bk. Brockelmann, GAL, I, 477; Suppl., I, 658). 2. el-Bedîʿ. Çeşitli kaynaklar eseri bu adla anmakla birlikte başta müellif hattı nüsha olmak üzere bazı nüshalarda adı Nihâyetü'l-vüṣûl ilâ ʿilmi'l-uṣûl şeklinde kaydedilmektedir. Eseri neşre hazırlayanlardan

Sa‘d b. Garîr de bunu esas almıştır. Ancak önsözde bunu takip eden cümlede müellifin, eseri için kullandığı “bedî‘” (eşsiz, mükemmel) sıfatı diğer adı unutturacak kadar yaygınlık kazanmıştır (el-Bedî῾, hazırlayanın girişi, I, 242-243). Bazı eserlerde geçen Bedî῾u’n-niẓâmi’l-câmi῾ beyne kitâbeyi’l-Bezdevî ve’l-İḥkâm adı (Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 235; Hediyyetü’l-῾ârifîn, I, 100) kitabın özelliğini yansıtan sonradan yapılmış bir yakıştırma olmalıdır. Bağdatlı İsmâil Paşa ise el-Bedî῾ ile Nihâyetü’l-vüṣûl’ü iki ayrı eser gibi kaydetmiştir (a.g.e., I, 101). İbnü’s-Sââtî, önsözde de belirttiği gibi Seyfeddin el-Âmidî’nin el-İḥkâm’ı ile Fahrülislâm el-Pezdevî’nin Kenzü’l-vüṣûl adlı eserini özetleyip bazı ilâvelerle kitabını telif etmiştir.

Daha önce, fıkıh usulü alanında usul kaideleri üzerine fıkhın fürûunu bina eden mütekellimîn ve fıkhî meselelerden hareketle usul kurallarını tesbit eden fukaha metotlarına göre eserler telif edilmişken İbnü’s-Sââtî, her iki usule göre yazılmış iki önemli eseri birleştirdiği yeni bir telif metodu ortaya koymuştur. Fıkıhla ilgili eserinde kendi mezhebiyle diğer mezheplerin görüşlerini toplayan İbnü’s-Sââtî’nin fıkıh usulü konusunda da farklı iki usulü bir araya getirmesi dikkat çekmektedir. Bundan dolayı el-Bedî῾ hem Hanefî hem Şâfiî âlimleri tarafından şerhedilmiştir. Birçok yazma nüshası bulunan eser (Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye, Usûlü’l-fıkh, nr. 139, müellif hattı, yıl 694/1295; Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 601-603, Lâleli, nr. 686, Beşir Ağa, nr. 186, Fâtih, nr. 1243, Damad İbrâhim Paşa, nr. 435, Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 115, Ayasofya, nr. 984; İÜ Ktp., AY, nr. 1372, 2044; Nuruosmaniye Ktp., nr. 1294; Diyarbakır İl Halk Ktp., nr. 2313), Câmiatü’l-Ezher külliyyetü’ş-şerîa ve’l-kānûn’da Mehmed Akkaya (I-II, 1402/1982), Mekke Câmiatü Ümmi’l-kurâ külliyyetü’ş-şerîa’da Sa‘d b. Garîr b. Mehdî es-Sülemî (I-II, 1405/1985) tarafından doktora tezi olarak neşre hazırlanmıştır. Kitap üzerine yazılan belli başlı şerhler şunlardır: a) Ebü’l-Feth Muslihuddin Mûsâ b. Emîri Hâc et-Tebrîzî, er-Refî῾ fî şerḥi’l-Bedî῾ (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 633, Yenicami, nr. 331; Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye, Usûlü’l-fıkh, nr. 63). b) Mahmûd b. Abdurrahman el-İsfahânî eş-Şâfiî, Beyânü me῾âni (müşkili)’l-Bedî῾ (Râgıb Paşa Ktp, nr. 410, 411; Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 1345, Hasan Hüsnü Paşa, nr. 532; Beyazıt Devlet Ktp., Bayezid, nr. 6133; Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye, Usûlü’l-fıkh, nr. 14). c) İbnü’ş-Şeyh Uveyne el-Mevsılî eş-Şâfiî, Şerḥu’l-Bedî῾ (Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye, Usûlü’l-fıkh, nr. 17). d) Ömer b. İshak el-Gaznevî, Kâşifü me῾âni’l-Bedî῾ ve (fî) beyâni müşkilihi’l-menî῾

(Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 683, Hacı Hüsnü Paşa, nr. 531; Âtıf Efendi Ktp., nr. 694; Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, Tal'at, nr. 299). Hanefîler'den İbnü'l-Hümâm ile Şâfiîler'den İbn Hatîb Cibrîn ve diğer bazı âlimler de kitaba şerhler yazmışlardır (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 235-236). Kaynaklarda İbnü's-Sââtî'nin, çağdaşı İbn Kemmûne'ye reddiye olarak ed-Dürrü'l-menḍûd fi'r-red ʿalâ feylesûfi'l-Yehûd adıyla bir eser yazdığı da kaydedilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Muzafferüddin İbnü's-Sââtî, el-Bedîʿ (doktora tezi, 1402/1982, haz. Mehmed Akkaya, Câmiatü'l-Ezher), MÜİF Ktp., tezler, nr. 486/1, hazırlayanın girişi, I, 1-245; Yâfiî, Mirʾâtü'l-cenân, IV, 227; Kureşî, el-Cevâhirü'l-muḍıyye, I, 208-212; İbn Tağrîberdî, el-Menhelü'ṣ-ṣâfî, I, 420-423; İbn Kutluboğa, Tâcü't-terâcim (nşr. M. Hayr Ramazan Yûsuf), Dımaşk 1413/1992, s. 94-95; Taşköprizâde, Miftâḥu's-saʿâde, II, 187-188; Temîmî, eṭ-Ṭabaḳātü's-seniyye, I, 400-401; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 235-236; II, 1599-1601; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, VII, 419; Leknevî, el-Fevâʾidü'l-behiyye, s. 26-27, 121; Hânsârî, Ravżâtü'l-cennât, I, 325-328; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 100-101; Brockelmann, GAL, I, 477; Suppl., I, 658; Abdullah Mustafa el-Merâgī, el-Fetḥu'l-mübîn, Kahire, ts., II, 97-98; Karatay, Arapça Yazmalar, II, 508-511; Nâcî Ma'rûf, Târîḫu ʿulemâʾi'l-Müstanṣıriyye, Kahire 1396/1976, I, 84, 91-94; II, 314, 315, 324, 330-331; M. Mutî' el-Hâfız, Fihrisü maḫṭûṭâti Dâri'l - kütübi'ẓ - Ẓâhiriyye: el - Fıḳhü'l-Ḥanefî, Dımaşk 1401/1981, II, 140-143; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), I, 175; Ahmet Özel, Hanefi Fıkıh Âlimleri, Ankara 1990, s. 70-71; Hasan Yûsufî Eşkûrî, "İbn Sâʿâtî", DMBİ, III, 654.

Ahmet Özel

İBNÜ’s-SABBÂĞ

(ابن الصبّاغ)

Ebû Nasr Abdüsseyyid b. Muhammed b. Abdilvâhid el-Bağdâdî (ö. 477/1084)

Şâfiî fakihi.

400 (1009) yılında Bağdat’ta doğdu. İlmî geleneğe sahip bir aileye mensuptur. Ebü’l-Hüseyin Muhammed b. Hüseyin el-Kattân ve İbn Şâzân el-Bağdâdî’den hadis dinledi; Kadı Ebü’t-Tayyib et-Taberî’den fıkıh okudu. Zamanında Irak bölgesinin önde gelen Şâfiî fakihlerinden biri oldu. Selçuklu Veziri Nizâmülmülk’ün 459’da (1067) inşa ettirdiği Nizâmiye Medresesi’nde Ebû İshak eş-Şîrâzî’nin ders vermeyi reddetmesi üzerine İbnü’s-Sabbâğ ders verdi. Ancak öğrencilerin çabalarıyla Ebû İshak eş-Şîrâzî’nin kararından vazgeçmesi üzerine yirmi gün sonra bu görevden alındı. Talebeleri ve kendisinden rivayette bulunanlar arasında oğlu Ebü’l-Kāsım Ali, Hatîb el-Bağdâdî, Ebü’l-Kāsım İsmâil b. Ahmed es-Semerkandî, Harîrî, Mü’temen b. Ahmed es-Sâcî, Muhammed b. Abdülbâkī el-Ensârî, Muhammed b. Ahmed eş-Şâşî ve Ebû Nasr el-Gāzî gibi âlimler bulunmaktadır.

İbnü’s-Sabbâğ, 476 (1083) yılında Şîrâzî’nin vefatının ardından Nizâmiye Medresesi’nde bir yıl daha ders verdikten sonra gözlerinden rahatsızlanınca azledildi. Bu göreve tekrar dönmek için Nizâmülmülk’le görüşmek üzere İsfahan’a gitti. Nizâmülmülk’ün kendisi için ayrı bir medrese inşa edilmesi için emir vermesi üzerine Bağdat’a geri dönen İbnü’s-Sabbâğ üç gün sonra 13 veya 14 Cemâziyelevvel 477 (17 veya 18 Eylül 1084) tarihinde burada vefat etti. Önce evine defnedilen cenazesi daha sonra Bâbü Harb Kabristanı’na nakledildi. Zühd ve takvâsıyla tanınan İbnü’s-Sabbâğ’ın Ebû İshak eş-Şîrâzî’ye denk olduğu, hatta mezhep fıkhını ondan daha iyi bildiği nakledilir (İbn Hallikân, III, 217). Hanbelî âlimi Ebü’l-Vefâ İbn Akīl de onun tanıdığı üç mutlak müctehidden biri olduğunu söylemekte (Sübkî, V, 123), mezhepte yerleşik bazı görüşleri eleştirdiği de görülmektedir (a.g.e.,

V, 127-134).

Eserleri. 1. eş-Şâmil. İbn Hallikân tarafından Şâfiî fıkhının en güvenilir kitaplarından biri olarak nitelendirilen esere (Vefeyât, III, 217), öğrencisi Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed eş-Şâşî'nin eş-Şâfî adıyla kaleme aldığı yirmi ciltlik şerhinden

başka Osman b. Abdülmelik el-Kürdî ve İbn Hatîb Cibrîn'in de birer şerh yazdığı (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1025), Kutbüddin İsmâil b. Muhammed el-Hadramî'nin eş-Şâmil'den derlendiği anlaşılan el-Münteḫab adlı bir eserinin bulunduğu (TSMK, III. Ahmed, nr. 778; ayrıca bk. Brockelmann, GAL, I, 486) kaydedilmektedir. 2. eṭ-Ṭarîḳu's-sâlim ilallāh (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2004). Bazı tasavvufî konuların ele alındığı eser Teẕkiretü'l-ʿâlim ve'ṭ-ṭarîḳu's-sâlim (İbn Hallikân, III, 217; Kayseri Râşid Efendi Ktp., nr. 27016/7, vr. 119b-131b) ve ʿUddetü'l-ʿâlim ve'ṭ-ṭarîḳu's-sâlim (Sübkî, V, 122; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1129) adlarıyla da anılır. 3. el-Kâmil. Şâfiî ve Hanefî mezhepleri arasındaki görüş ayrılıklarının ele alındığı bir eserdir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1381). 4. Fetâvâ. Müellifin, yeğeni Ebû Mansûr Ahmed b. Muhammed İbnü's-Sabbâğ tarafından bir araya getirilen fetvalarından oluşan eserden Tâceddin es-Sübkî bazı nakiller yapmıştır (Ṭabaḳāt, V, 127-134).

Bunların yanında Kifâyetü's-sâʾil ve el-ʿUdde (ʿUmde) fî uṣûli'l-fıḳh adlı eserler de kaynaklarda İbnü's-Sabbağ'a nisbet edilmektedir. Ayrıca Kâtib Çelebi Ebü'n-Nasr İbnü's-Sabbâğ'a el-İşʿâr bi-maʿrifeti iḫtilâfi ʿulemâʾi'l-emṣâr adlı bir eser nisbet etmekteyse de (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 104) bu kitap Ebû Mansûr İbnü's-Sabbâğ'a ait olmalıdır (Sübkî, IV, 153).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam, IX, 12-13; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, X, 141; İbnü's-Salâh, Ṭabaḳātü'l-fuḳahâʾi'ş-Şâfiʿiyye, Beyrut 1413/1992, I, 523, 549; Nevevî, Tehẕîb, I/2, s. 299; İbn Hallikân, Vefeyât, III, 217-218; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVIII, 464-465; a.mlf., el-Muʿîn fî ṭabaḳāti'l-

muḥaddis̱în (nşr. Hemmâm Abdürrahîm Saîd), Amman 1404/1984, s. 137; Ahmed b. Aybek ed-Dimyâtî, el-Müstefâd min Ẕeyli Târîḫi Baġdâd (nşr. M. Mevlûd Halef), Beyrut 1406/1986, s. 296-297; Safedî, Nektü'l-himyân (nşr. Ahmed Zekî Bek), Kahire 1329/1911, s. 193; Yâfiî, Mirʾâtü'l-cenân, III, 121; Sübkî, Ṭabaḳāt (Tanâhî), IV, 153; V, 122-134; İsnevî, Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyye, II, 130-131; İbn Kesîr, el-Bidâye, XII, 126-127; a.mlf., Ṭabaḳātü'l-fuḳahâʾi'ş-Şâfiʿiyyîn (nşr. Ahmed Ömer Hâşim - M. Zeynühüm M. Azb), Kahire 1413/1993, II, 464-465; İbn Kādî Şühbe, Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyye, I, 251-252; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, V, 119; Taşköprizâde, Miftâḥu's-saʿâde, II, 325; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 104, 389; II, 1025, 1114, 1129, 1218, 1381, 1501; Brockelmann, GAL, I, 486; Suppl., I, 671; Karatay, Arapça Yazmalar, II, 652; Hacvî, el-Fikrü's-sâmî fî târîḫi'l-fıḳhi'l-İslâmî (nşr. Eymen Sâlih Şa'bân), Beyrut 1416/1995, II, 391; Muhammed Hâdî Müezzin-i Câmî, "İbn Ṣabbâġ", DMBİ, IV, 103-104.

Kâmil Yaşaroğlu

İBNÜ’s-SÂBÛNÎ

(ابن الصابوني)

Ebû Hâmid Cemâlüddîn Muhammed b. Alî b. Mahmûd el-Mahmûdî (ö. 680/1282)

Hadis hâfızı.

604’te (1207) doğdu. Bir süre el-Melikü’l-Efdal Nûreddin Ali’ye (1186-1196) imamlık yaptığı bilinen babasının Şam, Bağdat ve Mısır’da kısa sürelerle ikamet ettiği ve halkı Fars kökenli olan Basra’ya bağlı Cevvîs köyünden olduğu belirtilmektedir. Kelâm âlimi İsmâil b. Abdurrahman es-Sâbûnî’nin soyundan geldiği için İbnü’s-Sâbûnî diye tanınmış, dedelerinden Ali b. Ahmed b. Ali, Selçuklu Sultanı Mahmûd b. Muhammed Tapar’ın dostluğunu kazanması sebebiyle Mahmûdî nisbesiyle anılmıştır. Anne ve baba tarafından çeşitli âlimlerin yetiştiği bir aileye mensup olan İbnü’s-Sâbûnî’nin dedesi, babası ve babasının amcasının taşıdığı “sûfî” nisbesine bakılacak olursa onun da tasavvufî terbiye aldığı söylenebilir. Tahsil için Şam, Mısır ve Hicaz bölgelerini dolaşarak Ebü’l-Bekā İbn Yaîş’ten Arap dili ve belâgatı okudu. Aralarında İbnü’l-Harestânî, Abdüllatîf el-Bağdâdî ve İbnü’n-Neccâr el-Bağdâdî’nin de bulunduğu pek çok âlimden hadis dinledi. Dımaşk’taki Nûriyye Dârülhadisi’nde bir süre hocalık yaptı. Kendisinden Reşîd el-Attâr, Abdülmü’min b. Halef ed-Dimyâtî, Ebû Muhammed el-Birzâlî ve Yûsuf b. Abdurrahman el-Mizzî gibi âlimler faydalandı. Zehebî de ondan icâzet aldı. Ömrünün son yıllarında hâfızasının zayıflamasından dolayı rivayetlerini karıştırdığı söylenmekte, ancak bundan önceki rivayetlerinin sahih, kendisinin de iyi bir hadis ve ricâl âlimi olduğu belirtilmektedir. İbnü’s-Sâbûnî Zilkade 680’de (Şubat 1282) Dımaşk’ta vefat ederek Kāsiyûn dağı eteklerinde bir yere defnedildi. Ölüm tarihini Süyûtî’nin 608 (1211) olarak kaydetmesi zühûl eseri olmalıdır.

Eserleri. İbnü’s-Sâbûnî’nin günümüze ulaşan Kitâbü Tekmileti İkmâli’l-İkmâl adlı eseri, İbn Mâkûlâ’nın el-İkmâl adlı kitabına İbn Nukta tarafından İkmâlü’l-İkmâl adıyla yapılan zeylin zeylidir. Zehebî, İbnü’s-Sâbûnî’nin

mü’telif ve muhtelif konusunda faydalı bir eser yazmakla birlikte bu alanda temayüz etmediğini söylemekteyse de (Teẕkiretü’l-ḥuffâẓ, IV, 1464) İbn Hacer onu başarılı bulmaktadır. Birçok âlime kaynak teşkil eden eserine İbnü’s-Sâbûnî daha çok hadisçileri almakla beraber fakih, müfessir, şair, vezir, mutasavvıf, edip, kâtip, doktor, tarihçi, vâiz ve bunların dışında değişik zanaat erbabını da kaydetmiştir. Ayrıca ilmiyle şöhret bulmuş kadınlara yer verilmiş olması eserin önemini arttırmaktadır. Mustafa Cevâd tarafından neşre hazırlanan kitap iki defa basılmıştır (Bağdad 1377/1957; Beyrut 1406/1986). İbnü’s-Sâbûnî’nin ayrıca el-Eḥâdîs̱ü’l-münteḳātü’l-erbaʿîn ʿani’ş-şüyûḫi’s̱-s̱iḳāti’l-erbaʿîn ve et-Tuḥfe fi’l-ḥadîs̱ adlı eserlerinin bulunduğu kaydedilmektedir (Kehhâle, XI, 62).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’s-Sâbûnî, Tekmiletü İkmâli’l-İkmâl (nşr. Mustafa Cevâd), Beyrut 1406/1986, s. 1-2; ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 29-51; İbn Abdülhâdî, ʿUlemâʾü’l-ḥadîs̱, IV, 249-250; Zehebî, Teẕkiretü’l-ḥuffâẓ, IV, 1464-1465; Safedî, el-Vâfî, IV, 188-189; İbn Hacer, Lisânü’l-Mîzân, V, 310; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü’z-zâhire, VII, 353; Süyûtî, Ṭabaḳātü’l-ḥuffâz (Lecne), s. 511; Nuaymî, ed-Dâris fî târîḫi’l-medâris (nşr. Caʻfer el-Hasenî), Kahire 1988, I, 110-111; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 585; II, 1637; Kettânî, er-Risâletü’l-müsteṭrafe, s. 117; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, XI, 62; Selâhaddin el-Müneccid, Muʿcemü’l-müʾellifîne’d-Dımaşḳıyyîn, Beyrut 1398/1978, s. 115.

İsmail Hakkı Ünal

İBNÜ’s-SAFFÂR, Ebü’l-Kāsım

(أبو القاسم ابن الصفّار)

Ebü’l-Kāsım Ahmed b. Abdillâh b. Ömer b. es-Saffâr el-Gāfikī el-Endelüsî (ö. 426/1035)

Endülüslü astronom ve matematikçi.

Kurtuba’ya (Cordoba) bağlı Gāfik’te (Guijo) doğdu ve büyük dedesine nisbeten İbnü’s-Saffâr künyesiyle meşhur oldu. Kaynaklarda bazan kardeşi usturlap yapıcısı Muhammed ile karıştırıldığı görülür. Doğum tarihi bilinmiyorsa da hocalarının ölüm tarihlerinden hareketle 360 (971) yılı civarında dünyaya geldiği tahmin edilmektedir. Tahsilini Kurtuba’da yaptı, dinî ilimleri muhtemelen Kadı İbn Müferric el-Ümevî’den okudu; çünkü ondan ve başka muhaddislerden hadis dinleyip rivayet ettiği bilinmektedir. Daha sonra Endülüs’te bilimin öncüsü sayılan astronom ve matematikçi Mecrîtî’nin öğrencisi oldu. Hammûdîler’in siyasî karışıklık çıkarması üzerine kuvvetli bir ihtimalle Emîr Mücâhid el-Âmirî’nin daveti üzerine Dâniye’ye (Denia) gitti ve oraya yerleşip riyâzî ilimler öğretimini başlattı;

birçok öğrenci yetiştirdikten sonra 426 (1035) yılı sonlarında vefat etti. Daha çok eğitim ve öğretim alanındaki çalışmalarıyla tanınmış ve arkasından sadece astronomi konusunda iki eser bırakmıştır. Sâid el-Endelüsî onun dil, edebiyat, fıkıh, kelâm, tarih ve riyâziye alanında tanınmış birer âlim olan öğrencilerinden İbn Bergūt, Ebü’l-Asbağ el-Vâsıtî, İbn Şehr er-Ruaynî, Yahyâ b. Hişâm el-Kureşî el-Eftas ve İbnü’l-Attâr el-Kurtubî’nin adlarını vermektedir (Ṭabaḳātü’l-ümem, s. 173-174); öğrencilerinden biri de kendisini şeyhleri arasında zikreden muhaddis Ebû Ömer İbn Mehdî’dir (İbn Beşküvâl, I, 42).

Eserleri. 1. ez-Zîcü’l-muḫtaṣar. Sindhind (Siddhânta) metoduyla hazırlanmış astronomik tabloların özeti mahiyetindedir; fakat günümüze intikal etmemiş olup bir nüshası Paris’te bulunan İbrânîce tercümesiyle tanınmaktadır (Sezgin, VI, 250). 2. el-ʿAmel bi’l-usṭurlâb (Kitab fî

ʿAmeli’l-usṭurlâb, Risâle fi’l-usṭurlâb ve ẕikri âlâtih ve eczâʾih, Risâletü’l-usṭurlâb). Usturlabın yapısı, işlevleri ve kullanılışı hakkında küçük hacimli düzenli bir çalışmadır. Ancak Abdullah b. Muhammed b. Sa‘d et-Tücîbî’nin de belirttiği gibi (aş. bk.) müstensihler elinde değişikliğe uğramış ve ortaya bab sayıları farklı çeşitli nüshaları çıkmıştır. Eser, kırk iki bab ihtiva eden Madrid ve Berlin nüshaları esas alınarak J. Millas Valicrosa tarafından Kitâbü’l-ʿAmel bi’l-usṭurlâb ve ẕikru âlâtih ve eczâʾih adıyla yayımlanmıştır (Revista Del Instituto Egipcio de Estudios Islamicos en Madrid, III/1 [Madrid 1955], s. 47-76). Fuat Sezgin’in kütüphane kayıtlarını verdiği yazmalarına (GAS, VI, 250) ilâveten Türkiye’de bulunan beş nüshasından (Akpınar, I, 192-194) İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi’ndeki elli üç babdan oluşan ve başında yazarın adını Ebü’l-Kāsım Muhammed b. Ahmed b. Abdullah b. Ömer b. Saffâr şeklinde bildiren nüshanın (AY, nr. 4800/9) mevcutların en eskisi ve eksiksizi olduğu anlaşılmaktadır. İbnü’s-Saffâr’ın, milâdî takvime göre ocak ayı başlarının hicrî takvimden hangi gün ve tarihe rastlayacağına dair bilginin kurallaştırıldığı elli üçüncü babda verdiği ilk örnekte hicrî 418 yılı Zilhiccesi ikinci gününün milâdî 1028 yılı Ocak ayı başı olduğunu ifade etmesinden eseri o güne yakın bir zamanda, yani Dâniye’ye yerleştikten sonra yazdığı sonucu çıkarılabilir. Fakat Süleymaniye Kütüphanesi’ndeki kırk iki bablı iki nüsha ile (Şehid Ali Paşa, nr. 2776/9; Yahyâ Tevfik, nr. 244/8) Kahire nüshasında (King, II, 396) bu tarihin 413 (1023) olması, müellifin kitabı iki defa telif ettiği ihtimalini akla getirmektedir. Eserin Türkiye’deki diğer iki nüshasının içinde yer aldığı Sivas Ziyâ Bey Kütüphanesi’ndeki bir mecmuada (nr. 317: birincisi 33 bab [vr. 1b-10b], diğeri 40 bab [vr. 11b-30b]) altıncı sırada bulunan kitabın (vr. 61a-87b), müstensihlerin eseri değişikliğe uğrattıklarını söyleyen Abdullah b. Muhammed b. Sa‘d b. Muhammed et-Tücîbî’nin Risâle fi’l-usṭurlâb adıyla kitaba yaptığı bir ıslah çalışması olduğu görülmektedir. Astronomi ve matematik bilgini Muhammed b. Ahmed b. Ebû Yahyâ el-Habbâk et-Tilimsânî, İbnü’s-Saffâr’ın bu eserini özetleyerek manzum hâle getirmiştir (Ziriklî, V, 333). İbnü’s-Saffâr’a ayrıca Kitâb fi’l-edviyeti’l-müfrede adlı bir kitap nisbet edilmekteyse de (DMBİ, IV, 112) bu eserin tabip Ebû Ca‘fer Ahmed İbnü’s-Saffâr’a ait olması daha kuvvetli bir ihtimaldir (Sâid el-Endelüsî, s. 175).

BİBLİYOGRAFYA

Sâid el-Endelüsî, Ṭabaḳātü'l-ümem (nşr. Hayât Bû Alavân), Beyrut 1985, s. 169, 171, 173-175; İbn Beşküvâl, eṣ-Ṣıla, I, 42; İbn Ebû Usaybia, ʿUyûnü'l-enbâʾ, II, 40; Safedî, el-Vâfî, VII, 111-112; Makkarî, Nefḥu'ṭ-ṭîb, III, 375; Sâlih Zeki, Kāmûs-ı Riyâziyyât, İstanbul 1315, I, 119; Suter, Die Mathematiker, s. 86; Brockelmann, GAL, I, 256-257; Suppl., I, 401-402; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, I, 296-297; Sarton, Introduction, I, 716; Kadrî Hâfız Tûkān, Türâs̱ü'l-ʿArabi'l-ʿilmî, Kahire 1963, s. 342; Ahmed Emîn, Ẓuhrü'l-İslâm, Kahire 1966, III, 270; Sezgin, GAS, V, 356-357; VI, 250-251; Abdülvehhâb b. Mansûr, Aʿlâmü'l-Maġribi'l-ʿArabî, Rabat 1403/1983, III, 64; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), I, 67, 157; V, 333; D. A. King, Fihrisü'l-maḫṭûṭâti'l-ʿilmiyyeti'l-maḥfûẓa bi-Dâri'l-kütübi'l-Mıṣriyye, Kahire 1986, II, 396-397; Cemil Akpınar v.dğr., Osmanlı Astronomi Literatürü Tarihi, İstanbul 1997, I, 192-194; B. R. Goldstein, "Ibn al-Ṣaffār", EI² (İng.), III, 924; Ali Ekber Diyânet, "İbn Ṣaffâr", DMBİ, IV, 112.

Cemil Akpınar

İBNÜ’s-SAFFÂR, Ebü’l-Velîd

(أبو الوليد ابن الصفّار)

Ebü’l-Velîd İbnü’s-Saffâr Yûnus b. Abdillâh b. Muhammed b. Mugīs el-Kurtubî (ö. 429/1038)

Hadis ve fıkıh âlimi, kadı.

2 Zilkade 338’de (23 Nisan 950) Kurtuba’da (Cordoba) doğdu. Öğrenimini memleketinde tamamladı. Ebû Bekir İbnü’l-Ahmer’den Nesâî’nin es-Sünen’ini, Ebû Îsâ el-Leysî’den İmam Mâlik’in el-Muvaṭṭaʾını rivayet etti. Ayrıca İbn Zerb’den fıkıh, Hasan b. Reşîḳ el-Askerî gibi hocalardan

fıkıh ve hadis tahsil etti; Dârekutnî’den de icâzet aldı. Mekkî b. Ebû Tâlib, Ebû Amr ed-Dânî, İbn Hazm, İbn Abdülber enNemerî, Bâcî, İbnü’l-Hazzâ ve İbnü’t-Tallâʻ ondan istifade eden âlimlerden bazılarıdır.

Değişik görevlerde bulunan İbnü’s-Saffâr, Batalyevs’e (Badajoz) kadı olarak gönderildi, bir müddet sonra bu görevi bırakınca buradaki Zehrâ Camii’ne hatip olarak tayin edildi, bu arada şûra üyeliği görevini de yürüttü. Daha sonra Kurtuba Camii imamlığı, bir süre de vezirlik yaptı. Bu görevden azledilince evine çekildiyse de ilerlemiş yaşına rağmen III. Hişâm tarafından 419’da (1028) Kurtuba kadılığına tayin edildi ve ölünceye kadar bu görevini sürdürdü. Hadis ilimleri ve fıkıh alanında iyi yetişmiş bir âlim, güzel konuşan bir vâiz olduğu, sûfiyâne şiirler yazdığı, zühd hayatına önem verdiği belirtilen İbnü’s-Saffâr 28 Receb 429’da (6 Mayıs 1038) vefat etti ve İbn Abbas Kabristanı’na defnedildi.

İbnü’s-Saffâr’ın kaynaklarda adı geçen eserleri şunlardır: el-Muvaʿʿab fî şerḥi (tefsîri)’l-Muvaṭṭaʾ, Feżâʾilü’l-munḳaṭıʿîne ilallāhi ʿazze ve celle, et-Tesellî ʿani’d-dünyâ bi-teʾmîli ḫayri’l-âḫirah, Kitâbü Ṭıbbi’l-ḳulûb eş-şâfî min elemi’ẕ-ẕünûb, el-İbtihâc bi-maḥabbeti’l-lâhi teʿâlâ, et-Teysîr ve’t-tesbîb ve’l-iḫtiṣâṣ ve’t-taḳrîb, Ünsü’l-vaḥîd, Feżâʾilü’l-enṣâr, Kitâbü’l-Muʿammerîn, Feżâʾilü’l-müteheccidîn, Duʿâʾü’ṣ-ṣâliḥîn, Kitâbü

Maḥabbeti’llâh, Kitâbü’l-Mevâḳıf, Mesâʾilü İbn Zerb, el-Mûcizü’l-kâfî, Kitâbü’l-ʿİbâd, Kitâbü’l-Müstaṣriḫîne bi’llâhi sübḥânehû ve teʿâlâ ʿinde nüzûli’l-belâ, Kitâbü’l-Ḥikâyât.

BİBLİYOGRAFYA

Humeydî, Ceẕvetü’l-muḳtebis (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Kahire 1410/1989, II, 613; Feth b. Hâkān el-Kaysî, Maṭmaḥu’l-enfüs ve mesraḥu’t-teʾennüs fî mülehi ehli’l-Endelüs (nşr. M. Ali Şevâbike), Beyrut 1403/1983, s. 59-60; Kādî İyâz, Tertîbü’l-medârik, IV, 739; İbn Hayr, Fehrese, s. 287; İbn Beşküvâl, eṣ-Ṣıla (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Beyrut 1410/1989, III, 981-982; Dabbî, Buġyetü’l-mültemis (Ebyârî), II, 688; İbn Saîd el-Mağribî, el-Muġrib, II, 159; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XVII, 569-570; Nübâhî, Târîḫu ḳuḍâti’l-Endelüs (nşr. Meryem Kāsım Tavîl), Beyrut 1415/1995, s. 126-127; İbn Ferhûn, ed-Dîbâcü’l-müẕheb, II, 374-375; İbn Kunfüz, Vefeyât (nşr. Âdil Nüveyhiz), Beyrut 1971, s. 238; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 495; II, 1707; Hediyyetü’l-ʿârifîn, II, 572; Îżâḥu’l-meknûn, I, 285-287; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, XIII, 348-349; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), VIII, 262; Hasan Yûsufî Eşkûrî, “İbn Ṣaffâr”, DMBİ, IV, 112-113.

Ali Osman Koçkuzu

İBNÜ’s-SAGĪR

(ابن الصغير)

(ö. 290/903’ten sonra)

Rüstemîler devri tarihçisi.

Hayatı hakkında yeterli bilgi bulunmamaktadır. Aḫbârü’l-eʾimmeti’r-Rüstemiyyîn adlı eserini yazdığı 290 (903) yılında çeyrek asır önce Rüstemîler’in merkezi Tâhert’e yerleştiği tahmin edilmektedir. Eserde, Rüstemîler’den İmam Ebü’l-Yakzân döneminin (874-894) bir kısmını idrak ettiğini ve meclisinde bulunduğunu söylemesi onun Tâhert’e başka bir yerden gelmiş olması ihtimalini güçlendirmektedir. Kûfe, Basra ve diğer şehirlerden Tâhert’e gelip yerleşenlerin çokluğundan bahsetmesi ve Tâhert’in yerlileri olan İbâzî Hâricîleri’yle ilişkilerinden söz ederken onlardan biri olmadığını belirten ifadeler kullanması da bu görüşü desteklemektedir. İbnü’s-Sagīr’in Mâlikî veya mutedil bir Şiî olduğu rivayet edilmekle birlikte Şîa’ya mensup olma ihtimali daha kuvvetlidir. Kitabında İbâzî karşıtı bazı ifadeler yer alsa da İbâzîler’e karşı düşmanca bir tavır takınmamıştır. Hakkında araştırma yapanlar, onun aktardığı haberlerin doğruluğuna önem veren ve olayları objektif bir şekilde değerlendiren tenkitçi zihniyete sahip bir tarihçi olduğu konusunda birleşirler.

Aḫbârü’l-eʾimmeti’r-Rüstemiyyîn, Tâhert Rüstemîleri’ne dair Hâricîler’den Ebû Zekeriyyâ el-Vercelânî’nin es-Sîre ve aḫbârü’l-eʾimme (Kitâbü Siyeri’l-eʾimme ve aḫbârihim, Târîḫu Ebî Zekeriyyâ) adlı eserinden sonra en önemli kaynaktır. İbnü’s-Sagīr, Rüstemîler’in İbâzıyye kolunun ikinci imamı Abdülvehhâb b. Abdurrahman’dan (787-823) altıncı imam Ebû Hâtim Yûsuf b. Muhammed’e (894-895, 899-907) kadar geçen dönemi çok geniş bir şekilde anlatmıştır. Kitap, Ebû Hâtim Yûsuf devri olayları tamamlanmadan sona ermektedir. Müellif eserinde sadece Tâhert tarihini ele almış, şehrin civarında cereyan eden hadiselere neredeyse hiç yer vermemiştir, anlattığı olayların tarihini de nâdiren kaydetmiştir. Fâtımîler adına faaliyette bulunan İsmâilî dâîsi Ebû Abdullah eş-Şiî’nin 296’da (909)

Kuzey Afrika’da yaptığı tahribattan söz etmemesi müellifin bu tarihten önce öldüğünü göstermektedir. İbnü’s-Sagīr, Rüstemîler’in kuruluşundan kendisinin Tâhert’e gelişine kadar olan dönemle ilgili kısmı İbâzîler’den dinlediklerine, bundan sonraki bölümü ise kendi gözlemlerine dayanarak anlatmıştır. Eser Ebû Zekeriyyâ el-Vercelânî, Ebü’l-Kāsım İbrâhim el-Berrâdî ve Ebü’l-Abbas eş-Şemmâhî tarafından kaynak olarak kullanılmıştır.

Aḫbârü’l-eʾimmeti’r-Rüstemiyyîn, Aussi de Calassanti Motylinski tarafından yapılan Fransızca tercümesiyle birlikte (Chronique d’Ibn Ṣagḫīr sur les imams rostemides de Tahert) Ẕikru baʿżi’l-aḫbâr fi’l-eʾimmeti’r-Rüstemiyyîn menḳūl min İbni’ṣ-Ṣaġīr adıyla neşredilmiş (Actes du XIVe congrès international des orientalistes, Alger 1905 içinde, Paris 1908, s. 3-132), bu neşirde yer alan Arapça metin daha sonra Mecelletü’l-ʿUlûmi’l-insâniyye’de yeniden yayımlanmıştır (“Les cahiers de Tunisie: Revue des sciences humaines faculté de letters de Tunisie”, XXIII/91-92 [Tunus 1975], s. 315-368). Eseri Muhammed Nâsır ve İbrâhim Behhâz da neşretmiştir (Beyrut 1406/1986).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’s-Sagīr, Aḫbârü’l-eʾimmeti’r-Rüstemiyyîn (nşr. Muhammed Nâsır - İbrâhim Behhâz), Beyrut 1406/1986, neşredenin girişi, s. 5-27; Muhammed Mübârek el-Mîlî, Târîḫu’l-Cezâʾiri’l-ḳadîm ve’l-ḥadîs̱, Cezayir 1350, II, 69; Mahmûd İsmâil, el-Havâric fi’l-Maġribi’l-İslâmî, Beyrut 1976, s. 9; Ch. A. Julien, Histoire de l’Afrique du nord: Tunisie-Algérie-Maroc, Paris 1980, II, 34-38; T. Lewicki, “Les historiens, biographes et traditionnistes ibadites-wahbites de l’Afrique du nord du VIIIe au XVIe siècle”, FO, III (1961-62), s. 105-106; a.mlf., “Ibn al-Ṣag̲h̲īr”, EI² (İng.), III, 924; Vedâd el-Kādî, “İbnü’ṣ-Ṣaġīr: Müverriḫu’d-devleti’r-Rüstemiyye”, Mecelletü’l-Asâle, sy. 45, Kostantîne 1387/1977, s. 40 vd.

Sabri Hizmetli

İBNÜ’s-SÂÎ

(ابن الساعي)

Ebû Tâlib Tâcüddîn Alî b. Enceb b. Osmân el-Hâzin el-Bağdâdî (ö. 674/1276)

Iraklı tarihçi.

14 Şâban 593’te (2 Temmuz 1197) Bağdat’ta doğdu. İbnü’s-Sâî diye meşhur olmasının sebebi bilinmemektedir. Bazan İbnü’s-Sââtî şeklinde kaydedilirse de bunun yanlış olduğu anlaşılmaktadır (Nisâʾü’l-ḫulefâʾ, neşredenin girişi, s. 15-16). İbnü’s-Sâî, genç yaşta Sühreverdiyye tarikatının pîri Şehâbeddin es-Sühreverdî’ye intisap etti; 608 (1211-12) yılında ondan hırka giydi. Ebü’l-Yümn el-Kindî, Ebü’l-Bekā el-Ukberî, İbnü’d-Dübeysî, İbnü’n-Neccâr el-Bağdâdî ve İbn Ebü’l-Hadîd gibi âlimlerden kıraat, hadis, tefsir, fıkıh, tarih ve edebiyat dersleri aldı. Nizâmiye ve Müstansıriyye medreselerinde hâfız-ı kütüb olarak çalışan İbnü’s-Sâî, halifeler ve diğer devlet adamlarıyla kurduğu

iyi ilişkiler sayesinde birçok bilgi ve belgeye ulaşma imkânı buldu. Bu görevi sırasında başta tarih olmak üzere çeşitli alanlarda eserler telif etti. Abbâsîler’in yıkılışına ve Bağdat’ın Moğollar tarafından istilâsına şahit oldu. Kitaplarını Nizâmiye Medresesi’ne bağışladı. 20 Ramazan 674’te (8 Mart 1276) Bağdat’ta vefat etti. İbnü’l-Fuvatî, Zehebî, Ebü’l-Fidâ İbn Kesîr, Ali b. Îsâ el-Hazrecî ve Safedî gibi tarihçiler onun eserlerinden faydalanmışlardır. İbnü’s-Sâî’nin kıraat, hadis, tefsir ve fıkıhla da ilgilendiği, ayrıca şiir yazdığı kaydedilmektedir. Abdülmü’min b. Halef ed-Dimyâtî ve İbnü’l-Fuvatî onun talebeleridir.

Eserleri. 1. el-Câmiʿu’l-muḫtaṣar fî ʿunvâni’t-tevârîḫ ve ʿuyûni’s-siyer. Kronolojik sıraya göre düzenlenen hacimli bir eser olup sadece 595-606 (1199-1209) yıllarını ihtiva eden IX. cildi günümüze ulaşmış ve Mustafa Cevâd tarafından neşredilmiştir (Bağdad 1353/1934). Kitaba İbnü’l-Fuvatî bir zeyil yazmıştır. 2. Cihâtü’l-eʾimmeti’l-ḫulefâʾ mine’l-ḥarâʾir ve’l-imâʾ.

Abbâsî halifelerinin meşhur eşlerine ve câriyelerine dair olup bazı emîr ve Selçuklu sultanlarının hanımlarına da yer verilmiştir. Mustafa Cevâd eseri Nisâʾü'l-ḫulefâʾ adıyla yayımlamıştır (Kahire 1993). 3. el-Maʿlemü'l-Atâbekî. Zengîler'le ilgili olan eser Atabeg II. Nûreddin Arslanşah'a sunulmuştur (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1741). Berlin Staatsbibliothek'te bulunan (nr. 9776 [Sprenger, nr. 52]) başı ve sonu eksik bir yazmanın bu eser olduğu tahmin edilmektedir (Patton, CXXXVIII/1 [1988], s. 148). 4. Aḫbârü'l-ḫulefâʾ (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 26, 293). İbnü's-Sâî'ye nisbet edilerek yayımlanan Muḫtaṣaru Aḫbâri'l-ḫulefâʾ (Bulak 1309) bu eserin muhtasarı olmadığı gibi müellife de ait değildir (Nisâʾü'l-ḫulefâʾ, neşredenin girişi, s. 24; Abbas el-Azzâvî, I, 94).

İbnü's-Sâî, bunlardan başka Nâsır-Lidînillâh'tan Müsta'sım-Billâh'a kadar son dört Abbâsî halifesine dair biyografiler kaleme almış, İbnü'n-Neccâr'ın Hatîb el-Bağdâdî'nin Târîḫu Baġdâd'ına yaptığı zeyle ve İzzeddin İbnü'l-Esîr'in el-Kâmil'ine birer zeyil yazmış, Harîrî'nin el-Maḳāmât'ını şerhetmiştir. Onun kaynaklarda adı geçen diğer bazı eserleri de şunlardır: el-Înâs bi-menâḳıbi'l-ḫulefâʾ min Benî ʿAbbâs, Aḫbârü'l-vüzerâʾ, Aḫbârü'l-üdebâʾ, Aḫbâru ḳuḍâti Baġdâd, el-Îżâḥ ʿani'l-eḥâdîs̱i'ṣ-ṣıḥâḥ, el-Eḥâdîs̱ü's̱-s̱emâniyetü'l-ġāliye fi's̱-s̱ümâniyeti'l-ʿâliye, el-Meşyeḫa, el-Menâḳıbü'l-ʿaliyye li-müderrisi'l-medreseti'n-Niẓâmiyye, Leṭâʾifü'l-meʿânî fî şuʿarâʾi zamânî, Muḫtaṣaru Tefsîri'l-Beġavî, Aḫbârü'l-Ḥüseyn b. Manṣûr el-Ḥallâc, Ṭabaḳātü'l-fuḳahâʾ, el-Muḥib ve'l-maḥbûb, el-Ḫaṣ ʿalâ ṭalebi'l-veled, Kitâbü'z-Zühhâd (ayrıca bk. Nisâʾü'l-ḫulefâʾ, neşredenin girişi, s. 23-32).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü's-Sâî, Nisâʾü'l-ḫulefâʾ: Cihâtü'l-eʾimmeti'l-ḫulefâʾ mine'l-ḥarâʾir ve'l-imâʾ (nşr. Mustafa Cevâd), Kahire 1993, neşredenin girişi, s. 12-32; Zehebî, Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, IV, 1469; el-Ḥavâdis̱ü'l-câmiʿa (nşr. Mustafa Cevâd), Bağdad 1351/1932, s. 386; İsnevî, Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyye, II, 70-71; İbn Kesîr, el-Bidâye, XIII, 270; İbn Kādî Şühbe, Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyye, II, 140-141; Sehâvî, el-İʿlân bi't-tevbîḫ, s. 54-56, 184, 201, 305, 324; Dâvûdî,

Ṭabaḳātü’l-müfessirîn, I, 394; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 26, 278-279, 293; II, 1741; İbnü’l-İmâd, Şeẕerât, V, 343-344; Brockelmann, GAL Suppl., I, 590-591; Abbas el-Azzâvî, et-Taʿrîf bi’l-müʾerriḫîn fî ʿahdi’l-Moġol ve’t-Türkmân, Bağdad 1376/1957, I, 90-95; G. Vajda, Le dictionnaire des autorités de Abd al-Mu’min ad-Dimyātī, Paris 1962, s. 71; Nâcî Ma‘rûf, Târîḫu ʿulemâʾi’l-Müstanṣıriyye, Kahire 1396/1976, II, 337-339; Nüveyhiz, Muʿcemü’l-müfessirîn, I, 356; Şâkir Mustafa, et-Târîḫu’l-ʿArabî ve’l-müʾerriḫûn, Beyrut 1993, IV, 305-311; J. Somogyi, “Ibn al-Jauzi’s School of Historiography”, AO, VI/1-3 (1956), s. 210-212; Douglas Patton, “Ibn al-Sā‘ī’s Account of the Last of the Zangids”, ZDMG, CXXXVIII/1 (1988), s. 148-158; F. Rosenthal, “Ibn al-Sāʿī”, EI^2 (İng.), III, 925-926; Sâdık Seccâdî, “İbn Sâʿî”, DMBİ, III, 655-657.

Sabri Hizmetli

İBNÜ’s-SÂİB el-KELBÎ

(bk. KELBÎ, Muhammed b. Sâib).

İBNÜ’s-SÂİĞ et-TÜCÎBÎ

(bk. İBN BÂCCE).

İBNÜ's-SÂİĞ ez-ZÜMÜRRÜDÎ

(ابن الصائغ الزمّردي)

Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân b. Alî ez-Zümürrüdî (ö. 776/1375)

Hanefî fakihi.

Bazı kaynaklarda doğum tarihi 708 (1308) olarak verilmekle birlikte İbnü'l-Cezerî, bizzat kendisinden naklen 704 (1304) yılında Kahire'de dünyaya geldiğini bildirmektedir (Ġāyetü'n-Nihâye, II, 163). Takıyyüddin İbnü's-Sâiğ'den kıraat, Alâeddin el-Konevî ile Hatîb el-Kazvînî'den meânî ve beyân, Fahreddin Osman b. Ali ez-Zeylaî, Tâceddin İbnü't-Türkmânî, Alâeddin İbnü't-Türkmânî ve İbn Abdülhak el-Vâsıtî'den fıkıh okudu. Yûsuf b. Abdurrahman el-Mizzî, Birzâlî ve İbn Seyyidünnâs gibi âlimlerden hadis dinledi. Bu ilimdallarında kendisini iyi yetiştirdi ve döneminin seçkin Hanefî fakihlerinden biri oldu. 728'de (1328) Konevî'nin kadılık görevinde bulunduğu Dımaşk'a giderek bir süre Emevî Camii'nde nahiv ve kıraat dersleri verdi. Daha sonra Kahire'ye dönüp Ebû Hayyân el-Endelüsî ile Şehâbeddin İbnü'l-Murahhil'in ders halkasına katıldı. Safedî'nin teşvikiyle çalışmalarını edebiyat ve şiir üzerinde yoğunlaştırdı. İbn Tolun Camii ve el-Medresetü'l-Eşrefiyye'de müderris olarak görev yaptı. Talebeleri arasında Muhammed b. Ebû Bekir İbn Cemâa ve İbnü'l-Cezerî gibi meşhur âlimler vardır. Devlet adamlarına yakınlığı ile tanınan İbnü's-Sâiğ 765 (1364) yılında dârüladl müftülüğüne, Receb 773'te (Ocak 1372) kazaskerliğe getirildi. Büyük bir miras bırakarak 13 Şâban 776 (17 Ocak 1375) tarihinde vefat etti ve Türbetü's-Sûfiyye'ye defnedildi.

Eserleri. el-Mirḳāt fî iʿrâbi "Lâ ilâhe illallāh" (nşr. Mahmûd Receb Mûsâ el-Müzeyyin, Tanta 1991); el-Vażʿu'l-bâhir fî refʿi efʿâli'ẓ-ẓâhir (nşr. Cemâl Abdülâtî Muhaymer, Kahire 1985); el-Menhecü'l-ḳavîm fi (fevâʾide / ḳavâʿide teteʿallaḳ bi)'l-Ḳurʾâni'l-ʿaẓîm (Berlin Staatsbibliothek, nr. 4601); Şerḥu'l-Emâlî (Ûşî'nin kelâm ilmine dair manzum eserinin şerhidir; Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 1799,

vr. 67-113); er-Raḳm ʿale'l-Bürde (Şerḥu Ḳaṣîdeti'l-bürde; Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 1799/1; Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 1635); Taḫmîsü Ḳaṣîdeti'l-Bürde (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 3740). İbnü's-Sâiğ'in ayrıca Berlin Staatsbibliothek'te (nr. 7866) tamamlanmamış avla ilgili bir şiirinin yazma nüshası bulunmakta (Ahlwardt, VII, 80) ve kaynaklarda et-Taʿlîḳa fi'l-mesâʾili'd-daḳīḳa, Mecmaʿu'l-ferâʾid ve menbaʿu'l-fevâʾid, el-Ġamz ʿale'l-Kenz, Şerḥu Meşâriḳi'l-envâr, el-Mebânî fi'l-meʿânî, Şerḥu Elfiyyeti İbn Mâlik, eṡ-Ṡemerü'l-cenî fi'l-edebi's-senî, et-Teẕkiretü'n-naḥviyye, İḫtirâʿu'l-fühûm li'ctimâʿi'l-ʿulûm, Ravżü'l-efhâm fî ifhâmi (aḳsâmi)'l-istifhâm, Ḥâşiye ʿalâ Muġnî İbn Hişâm, İḥkâmü'r-rây fî aḥkâmi'l-ây adlı eserleri zikredilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Safedî, el-Vâfî, III, 244-245; İbnü'l-Irâkī, eẕ-Ẕeyl ʿale'l-ʿİber (nşr. Sâlih Mehdî Abbas), Beyrut 1409/1989, II, 377; İbnü'l-Cezerî, Ġāyetü'n-Nihâye, II, 163-164; Makrîzî, es-Sülûk, III/1, s. 245; İbn Kādî Şühbe, et-Târîḫ (nşr. Adnân Dervîş), Dımaşk 1994, III, 468-469; İbn Hacer, ed-Dürerü'l-kâmine, III, 499-500; a.mlf., İnbâʾü'l-ġumr, I, 137-139; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, XI, 138-139; a.mlf., ed-Delîlü'ş-Şâfî (nşr. Fehîm M. Şeltût), Kahire 1399/1979, II, 635; İbn Kutluboğa, Tâcü't-terâcim (nşr. İbrâhim Sâlih), Dımaşk 1412/1992, s. 221; Süyûtî, Buġyetü'l-vuʿât, I, 155-156; Dâvûdî, Ṭabaḳātü'l-müfessirîn, II, 182-184; İbnü'l-Kādî, Dürretü'l-ḥicâl, II, 131-132; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 18, 31, 153, 384, 524, 817; II, 1163, 1210, 1329, 1332, 1579, 1603, 1689, 1749, 1753, 1803, 1818, 1883, 1924, 1952, 2015; Flügel, Handschriften, I, 468; Leknevî, el-Fevâʾidü'l-behiyye, s. 175; Ahlwardt, Verzeichnis, IV, 140; VII, 80; K. Vollers, Katalog der Islamischen, Christlich-Orientalischen Handschriften, Leipzig 1906, s. 169; Brockelmann, GAL, II, 32; Suppl., II, 21; Îżâḥu'l-meknûn, I, 162; II, 469; Ramazan Şeşen v.dğr., Fihrisü maḫṭûṭâti Mektebeti Köprülü, İstanbul 1406/1986, II, 148; Ahmet Özel, Hanefi Fıkıh Âlimleri, Ankara 1990, s. 83-84; İnâyetullah Fâtihî Nijâd, "İbn Ṣâʾiġ", DMBİ, III, 102.

Saffet Köse

İBNÜ’s-SALÂH, Ebü’l-Fütûh

(أبو الفتوح ابن الصلاح)

Ebü’l-Fütûh Necmüddîn (Kemâlüddîn) Ahmed b. Muhammed b. es-Serî b. es-Salâh (ö. 548/1153)

Matematik ve mantık âlimi, tabip.

Hayat hikâyesini anlatan eserlerde genellikle Hemedanlı olduğu kaydedilmekteyse de İbnü’l-Kıftî Sümeysât’ta (Samsat) doğduğunu belirtir (İḫbârü’l-ʿulemâʾ, s. 279). İlk tahsilini doğduğu yerde tamamladıktan sonra Bağdat’a gidip mantık, matematik ve tıp başta olmak üzere çeşitli ilim dallarında öğrenim gördü; ancak matematikçi Ebü’l-Hakem el-Endelüsî (Hakîm el-Mağribî) dışındaki hocalarının kimliği bilinmemektedir. Emîr Hüsâmeddin Timurtaş’ın daveti üzerine Mardin’e giderek onun yakın dostları arasına katılan İbnü’s-Salâh bir süre orada ikamet etti ve muhtemelen bir yandan emîrin özel hekimliğini yaparken bir yandan da onun için bir kütüphane kurdu. Bu sırada felsefe dersleri veriyordu ve Fahreddin el-Mardînî de talebeleri arasındaydı. Daha sonra Dımaşk’a giderken Musul’a uğradığında Emîr Nûreddin Zengî’ye takdim edildi ve ondan büyük saygı gördü. Dımaşk’a varınca tabip Ebü’l-Fazl İsmâil b. Ebü’l-Vakār’ın evinde kaldı; bu esnada orada bulunan hocası Ebü’l-Hakem el-Mağribî ile yeniden görüştü. 548 (1153) yılında Dımaşk’ta öldü ve Bânyâs nehri kenarındaki Sûfiye Mezarlığı’na defnedildi.

İbnü’s-Salâh mantık, felsefe, matematik, astronomi ve tıp gibi aklî ilimlerde iyi yetişmiş bir âlim filozof idi; İbn Ebû Usaybia’nın ondan felsefî ilimlerin inceliklerine vâkıf bir hakîm olarak bahsetmesi de bunu göstermektedir (ʿUyûnü’l-enbâʾ, s. 638, 639). Eserleri incelendiğinde İbnü’s-Salâh’ın, kendisinden önceki felsefî ve ilmî birikime vukufu kadar bu birikimi değerlendirip tam bir bilimsel metotla eleştirebilecek yetkinliğe de sahip olduğu görülür. Eserlerinde özellikle mantık, matematik ve tabîiyyât konularında Aristo, Batlamyus, Abdurrahman es-Sûfî, Ebü’r-Reyhân el-Bîrûnî, İbn Sînâ ve İbnü’lHeysem gibi pek çok âlim ve filozofu eleştirerek

onların tanım ve açıklamalarına ilimler tarihi açısından önemli itirazlar yöneltmiştir.

Eserleri. 1. Sebebü’l-ḫaṭaʾ. Batlamyus’un el-Mecisṭî’sinin (Almagest) VII ve VIII. makalelerindeki cetvelleri düzeltmek amacıyla kaleme alınan eserde yıldızların koordinatlarını tayin ederken düşülen hatalar incelenmekte ve çeşitli nüshalar karşılaştırılarak istinsahlar sırasında meydana gelen yanlışlıklar gösterilmektedir. Eser Paul Kunitzsch tarafından bir değerlendirme yazısı ve Almanca çevirisiyle birlikte neşredilmiştir (Göttingen 1975). 2. Cevâb ʿan burhân. Öklid’in Elementler’inin VII. makalesinde sayılar ve matematiksel önermelerle ilgili olarak ortaya konulan bazı görüşlerin tartışıldığı ve bu çerçevede İbnü’lHeysem’in eleştirildiği risâleyi Gregg de Young bir giriş yazısı ve İngilizce çevirisiyle birlikte yayımlamıştır (Frankfurt 1994). 3. Şerḥu Faṣl. Aristo’nun Kitâbü’l-Burhân’ının ikinci makalesinin sonunda yer alan bir bölümün şerhidir. Bazı mantık terimlerinin ele alındığı ve bunlarla ilgili örneklerin tartışıldığı eserde, şerhedilen metnin Mattâ b. Yûnus tarafından Arapça’ya yapılan hatalı çevirisine ve İbn Sînâ’nın yanlış anlamasına işaret edilerek bunların tashihine çalışılmaktadır. Mübahat Türker Küyel tarafından bir giriş yazısı ve Türkçe çevirisiyle birlikte neşredilmiştir (Ankara 1971). 4. eş-Şeklü’r-râbiʿ min eş-kâli’l-ḥamlî. Mantık konusunda olan eseri Nicholson Rescher İngilizce çevirisiyle birlikte yayımlamıştır (Pittsburg 1966). 5. Beyânü’l-ḫaṭaʾ. Aristo’nun Fi’s-semâʾ ve’l-ʿâlem adlı eserinin III. makalesinde yer alan unsurların şekli olmadığı tarzındaki görüşünün ve daha sonra Themistius ve Ebü’l-Ferec İbnü’t-Tayyib gibi şârihlerin bu görüşe getirdikleri açıklamaların eleştirildiği risâle Mübahat Türker Küyel tarafından bir giriş ve Türkçe çevirisiyle birlikte neşredilmiştir (Ankara 1964). 6. Keyfiyyetü tasṭîḥi’l-basîṭi’l-kürî (Brockelmann, I, 857). 7. Dû Mesʾele-i Hendesî. Geometriyle ilgili iki meseleye ayrılan eserin Heinrich Suter tarafından bilimsel incelemesi yapılmıştır (“Einige geometrische Aufgaben bei arabischen Mathematikern”, Bibliotheca Mathematica, VIII [Stockholm 1907-1908], s. 30-33). 8. Îżâḥu’l-Burhân. Ebû Saîd Câbir b. İbrâhim es-Sâbî’nin geometri konusundaki eserine yapılmış bir hâşiyedir (Sezgin, V, 254). 9. Îżâḥu ġalaṭi Ebî ʿAlî İbni’l-Heys̱em. Öklid’in Elementler’inin X. makalesinde yer alan ilk figürle (şekl) ilgili olarak İbnü’lHeysem’in eleştirildiği bir risâledir (a.g.e., V, 371). 10. Beyânü mâ vehime fîhi Ebû ʿAlî İbni’l-Heys̱em. İbnü’lHeysem’in eş-Şükûk ʿalâ

Öḳlîdis adlı eserindeki bazı görüşlerini eleştirmek amacıyla kaleme alınmıştır (a.g.e., V, 370). 11. Mâ ẕekerehû Baṭlamyus. Batlamyus'un astronomi konusundaki fikirleri hakkında olup bilinen tek nüshası Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'ndedir (III. Ahmed, nr. 3415/15). 12. Tezyîfü muḳaddemâti maḳālâti Ebî Sehl el-Kûhî. Ebû Sehl el-Kûhî'nin matematiğe dair yazmış olduğu bir risâleye yöneltilen eleştirileri ihtiva etmektedir (a.g.e., V, 320). 13. Keşfü'ş-şübhe. Öklid'in Elementler'inin XII. makalesinde yer alan on dördüncü figür üzerine bazı matematikçilere sorulan bir problem hakkındadır. 14. Beyânü mâ vehime fîhi Ebû Naṣr el-Fârâbî. el-Mecisṭî'nin

bir bölümünün (V. makale, 17. bölüm) şerhiyle ilgili olarak Fârâbî'nin eleştirildiği ve ilgili kısmın yeniden şerhedildiği bir çalışmadır (Ebü'l-Kāsım Kurbânî, s. 37). 15. el-Fevzü'l-aṣġar fi'l-ḥikme (İbn Ebû Usaybia, s. 641).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Kıftî, İḫbârü'l-ʿulemâʾ, s. 264, 279; İbn Ebû Usaybia, ʿUyûnü'l-enbâʾ, s. 402, 638-641; Brockelmann, GAL Suppl., I, 857; Nâme-i Dânişverân-ı Nâṣırî, Kum, ts. (Dârü'l-fikr), I, 251-260; Fuâd Seyyid, Fihrisü'l-maḫṭûṭâti'l-muṣavvere, Kahire 1960, III/3, s. 91-92; Sezgin, GAS, V, 54, 55, 80, 107, 110, 119, 169, 254, 320, 370, 371; VI, 92-93; N. Rescher, Teṭavvürü'l-manṭıḳı'l-ʿArabî (trc. Muhammed Mehrân), Kahire 1985, s. 392-393; Ebü'l-Kāsım Kurbânî, Zindegînâme-i Riyâżîdânân-ı Devre-i İslâmî, Tahran 1365 hş., s. 35-37; H. Suter, Beiträge zur Geschichte der Mathematik und Astronomie im Islam, Frankfurt 1986, I, 127; Max Krause, "Stambuler Handschriften Islamischer Mathematiker", Beiträge zur Erschliessung der Arabischen Handschriften in Istanbul und Anatolien (ed. Fuat Sezgin), Frankfurt 1986, II, 731-733; Mübahat Türker Küyel, "İbnü's-Salah'ın De Coelo ve Onun Şerhleri Hakkında Tenkitleri", Araştırma, II, Ankara 1964, s. 1-79; a.mlf., "Kültür Karşılaşmasına Bir Misal Olarak İbn Us-Salâh", a.e., IX (1971), s. 1-27; a.mlf., "Tarih Yöntemi Bilincine Misal Olarak Bir Artuklu Hizmetlisi: İbn Us-Salah", TTK Bildiriler VIII (1981),

II, 665-677; Paul Kunitzsch, “Arabic Criticism of Ancient Greek Traditions: Ibn al-Salāh and the Almagest”, Proceedings of the First International Symposium for the History of Arabic Science, Halep 1976, II, 85-90; David Pingree, “Ibn as-Salāh Zur Kritik der Koordinatenüberlieferung im Sternkatalog des Almagest”, Bibliotheca Orientalis, XXXIV/3-4, Leiden 1977, s. 233-234; Gregg De Young, “Ibn Al-Sarī on Ex Aequali Ratios: His Critique of Ibn Al-Haytham and His Attempt to Improve the Parallelism Between Books V and VII of Euclid’s Elements”, Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften, IX, Frankfurt 1994, s. 99-152; A. Ca‘ferî Nâînî, “İbn Ṣalâḥ”, DMBİ, IV, 117-121.

Ömer Mahir Alper

İBNÜ’s-SALÂH eş-ŞEHREZÛRÎ

(ابن الصلاح الشهرزوري)

Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdirrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî (ö. 643/1245)

Hadis âlimi ve fakih.

577’de (1181) Kuzey Irak’taki Erbil’e bağlı Şehrezûr’un Şerehân köyünde doğdu. Bölgenin tanınmış bir Kürt âlimi olup Halep’teki Esediyye Medresesi’nde hocalık yapan babasının lakabından dolayı İbnü’s-Salâh diye tanındı. Üçüncü göbekten dedesi Ebü’n-Nasr’a, ayrıca soyuna ve doğum yerine nisbetle Nasrî, Kürdî ve Şerehânî diye de anılır. Kur’ân-ı Kerîm’i ezberledikten sonra babasından Şâfiî fıkhını öğrendi. İlme olan ilgisini gören babası erken yaşta onu Musul’a göndererek İbnü’s-Semîn Ubeydullah b. Ahmed’den hadis öğrenmesini ve ondan Ebû İshak eş-Şîrâzî’nin el-Mühez̠z̠eb’ini okumasını sağladı. Burada ayrıca hadis ve kıraat okudu ve Nizâmiye Medresesi müderrisi İmâdüddin Ebû Hâmid Muhammed b. Yûnus’a yardımcılık yaptı. İbn Yûnus’un kardeşi Ebü’l-Feth Mûsâ b. Yûnus’tan bir süre gizlice mantık dersi aldıysa da hocası kendisine halkın bu ilmi okuyanları itikadı bozuk saydığını hatırlatması üzerine mantık dersine son verdi. İlmî seyahatlerine devam ederek Bağdat’ta İbn Sükeyne, İbn Taberzed Ömer b. Muhammed, Hemedan’da İbnü’l-Muazzim Abdurrahman b. Abdülvehhâb, Nîşâbur’da Mansûr b. Abdülmün‘im el-Furâvî, Müeyyed b. Muhammed b. Ali et-Tûsî, Horasan müftüsü İbnü’s-Saffâr Kāsım b. Ebû Sa‘d Abdullah, İbn Dihye el-Kelbî, Merv’de Ebü’l-Muzaffer es-Sem‘ânî, Kazvin’de Abdülkerîm b. Muhammed er-Râfiî, Halep’te İbnü’l-Üstâd Abdurrahman b. Abdullah, 613 (1216) yılı civarında gittiği Dımaşk’ta Ebû Mansûr İbn Asâkir ve Harran’da Ruhâvî gibi âlimlerden faydalandı.

Tefsir, hadis ve fıkıh sahalarında devrinin tanınmış âlimleri arasında yerini alan, Arap dilini ve lugat ilmini de iyi bilen İbnü’s-Salâh, Kudüs’te el-Medresetü’s-Salâhiyye’de (el-Medresetü’n-Nâsıriyye) bir müddet hocalık

yaptı. 616'da (1219) el-Melikü'l-Muazzam, şehrin Haçlılar'ın eline geçeceğini ve daha sonra burayı geri almanın zorlaşacağını düşünerek şehir surlarını yıktırınca Kudüs'ü terkedip Dımaşk'a gitti ve yeni kurulan Revâhiyye medreselerinde ders verdi. el-Melikü'l-Eşref, Eşrefiyye Dârülhadisi'ni yaptırdığı zaman (630/1233) yönetimini ona verdi. İbnü's-Salâh hayatının sonuna kadar burada hocalık ve idarecilik yaptı. Ayrıca Sittüşşâm (eş-Şâmiyyetü'l-Civâniyye) ve eş-Şâmiyyetü's-suğrâ medreselerinde ders verdi. Kendisinden faydalanmak amacıyla Dımaşk'a gelen talebelerle meşgul oldu, imlâ meclislerinde hadis rivayet etti ve başta kendi eseri ʿUlûmü'l-ḥadîs̱ olmak üzere Ṣaḥîḥ-i Buḫârî, Ṣaḥîḥ-i Müslim ve es-Sünenü'l-kübrâ'yı okuttu. Kemâleddin İshak b. Ahmed el-Maarrî, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Nûh el-Makdisî, Sellâr b. Ömer el-Erbîlî, Ebû Şâme el-Makdisî, Muhammed b. Hüseyin b. Rezîn el-Hamevî, İbn Hallikân, Ebü'l-Yümn İbn Asâkir ve Ali b. Muhammed el-Yûnînî onun talebelerinden bazılarıdır.

İbnü's-Salâh 25 Rebîülâhir 643'te (19 Ekim 1245) Dımaşk'ta vefat etti ve Makābirü's-sûfiyye'ye defnedildi.

Kaynaklarda İbnü's-Salâh'ın vakarlı, fasih konuşan, takvâ sahibi bir âlim olduğu ve devrin sultanından büyük saygı gördüğü belirtilmektedir. Selefî görüşü benimseyen İbnü's-Salâh Kur'an ve hadisleri te'vil etmeyi doğru bulmaz, tartışmalı konulara girmezdi. İsmâilî-Bâtınîler felsefeyi Ehl-i sünnet'e karşı bir silâh, mantığı muhatabı aldatmak için safsata mantığı olarak kullandıklarından felsefe ve mantıkla ilgilenenler hakkında sorulan bir soruya verdiği cevapta felsefeyi saçmalık, şaşkınlık ve sapıklık olarak nitelemiş, felsefeyle uğraşanların ilâhî yardımdan ve nübüvvetin aydınlığından mahrum kalacağını belirterek bu uğursuzların şerrinden müslümanları korumanın ve kendilerini medreselerden uzaklaştırmanın sultana vâcip olduğunu söylemiştir (Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XXIII, 143). Melikler onun görüşüne değer verdiklerinden Dımaşk'ta yıllarca felsefe ve mantık okutulmamıştır (İbn Kādî Şühbe, II, 114).

Eserleri. A) Hadis. 1. Muḳaddimetü İbni'ṣ-Salâḥ* (ʿUlûmü'l-ḥadîs̱, Aḳṣa'l-emel ve'ş-şevḳ fî ʿulûmi ḥadîs̱i'r-Resûl). Hadis usulü konularının ele alındığı eser üzerinde çoğu şerh ve ihtisar olmak üzere yüzlerce çalışma yapılmış, ayrıca manzum hale getirilmiş, bu ihtisarlar ve manzumeler

üzerine şerhler yazılmıştır. Kitap Abdülhay el-Leknevî (Leknev 1304 [taşbaskısı]), Nûreddin Itr (Medine-Halep 1386/1966, 1972; Dımaşk 1984), Âişe Abdurrahman (Kahire 1974, 1989, 1411/1990) ve başkaları tarafından yayımlanmıştır. 2. Ṣıyânetü Ṣaḥîḥi Müslim mine'l-iḫlâli (ḫaleli) ve'l-ġalaṭ ve himâyetühû mine'l-isḳāti ve's-saḳaṭ. On bölümden meydana gelen eserde Ṣaḥîḥ-i Müslim hakkında genel bilgiler verilmiş, kitaba yöneltilen bazı tenkitler cevaplandırılmış ve Ṣaḥîḥ-i Müslim'in mukaddimesiyle bazı hadislerdeki garîb kelimeler açıklanmıştır. Eserin Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki yegâne nüshasını (Ayasofya, nr. 475) Muvaffak b. Abdullah b. Abdülkādir yayımlamıştır (Beyrut 1404/1984). 3. Miṣbâḥu'l-mişkât fi'l-eḥâdîs̱ (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 883). 4. er-Red ʿale't-terġīb min (ʿan) ṣalâti'r-reġāʾibi'l-mevżûʿa ve beyânü mâ fîhâ min muḫâlefeti's-süneni'l-meşrûʿa (Ḥükmü ṣalâti'r-reġāʾib). On dört sayfadan ibaret olan risâleyi Muhammed Nâsır el-Elbânî ve Muhammed Züheyr eş-Şâvîş neşretmiştir (Dımaşk 1380/1960). 5. Envârü'l-lümʿa fi'l-cemʿ beyne'ṣ-ṣıḥâḥi's-sebʿa. Kaynaklarda zikredilmemekle birlikte eserin Chester Beatty Library'de bir nüshasının bulunduğu kaydedilmektedir (Arberry, II, 1124, nr. 5100). 6. Müsnedü'l-ḥâfıẓ ʿOs̱mân b. eṣ-Ṣalâḥ el-Es̱erî fîmâ verede mine'l-eḥâdîs̱ fî fażli'l-İskenderiyye ve ʿAsḳalân. Yine kaynaklarda yer almayan bu eserin bir nüshasının Berlin Königlichen Bibliothek'te kayıtlı olduğu belirtilmektedir (Ahlwardt, Verzeichnis, II, 185, nr. 1389). 7. el-Emâlî. Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye'de (Ezher, nr. 3749) nüshası mevcut olan eserin birinci hadisi bazı kaynaklarda Ḥadîs̱ü'r-raḥmeti'l-müselsel bi'l-evveliyye (Şerḥu'l-ḥadîs̱i'l-müselsel bi'l-evveliyye: er-Râḥimûne yerḥamühümü'r-raḥmân ve ṭuruḳuhû ve fevâʾidühû) adıyla müstakil bir kitap olarak geçmekte, Rûdânî bunu Meclis fîhi ḥadîs̱ü'r-raḥme bi-fevâʾid ġazîre adıyla zikretmekte (Ṣılatü'l-ḫalef, s. 398), Muhammed Abdülhay el-Kettânî, el-Müselsel bi'l-evveliyye'nin iki kürrâseden ibaret bir nüshasının özel kütüphanesinde bulunduğunu söylemektedir. 8. el-Eḥâdîs̱ü'l-külliyye elletî ʿaleyhâ medârü'd-dîn. İbnü's-Salâh, muhtemelen bir kırk hadis kitabı yazmak amacıyla cevâmiu'l-kelim* özelliğine sahip hadislerden yirmi altısını bu çalışmasında bir araya getirmiş, ancak eseri tamamlayamamıştır. Nevevî, buna aynı nitelikteki on altı hadisi ilâve ederek kırk iki hadisten meydana gelen el-Erbaʿûn adlı derlemesini meydana getirmiştir. 9. Şerḥu Maʿrifeti ʿulûmi'l-ḥadîs̱. Müellif, Hâkim en-Nîsâbûrî'nin eserini şerhetmeye başlamış, ancak tamamlamaya ömrü yetmemiştir. 10. et-Tenvîr fî mevlidi's-sirâci'l-münîr. İbnü's-Salâh bu eseri,

hadis tahsili için Horasan'a giderken 604'te (1207-1208) uğradığı Erbil'de kaleme almıştır. Kaynaklarda ayrıca onun tamamlanmadığı belirtilen Şerḥu Ṣaḥîḥi Müslim, Ḥavâşî ve taʿlîḳāt ʿalâ Meṭâliʿi'l-envâr li-Ebî İsḥâḳ İbn Ḳurḳūl adlı çalışmaları zikredilmektedir.

B) Fıkıh. 1. Şerḥu müşkili'l-Vasîṭ (İşkâlât ʿale'l-Vasîṭ). Gazzâlî'nin eserine yönelttiği tenkitlerden ve bazı tashihlerinden ibarettir. Ahmed Mahmûd İbrâhim, eserin Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye'de bulunan nüshasını (Fıkhu'ş-Şâfiî, nr. 260) Gazzâlî'nin el-Vasîṭ fi'l-mezheb'i ile birlikte yayımlamıştır (I-VII, Kahire 1417/1997). 2. Edebü'l-müftî ve'l-müsteftî (Şurûṭü'l-müftî). Muvaffak b. Abdullah b. Abdülkādir (Beyrut 1407/1986), Fetâvâ ve mesâʾilü İbni'ṣ-Ṣalâḥ ile birlikte Abdülmuʻtî Emîn Kalʻacî (Beyrut 1406/1986, I, 3-133), Edebü'l-fetvâ ve şürûṭü'l-müftî ve ṣıfati'l-müsteftî ve aḥkâmühû ve keyfiyyetü'l-fetvâ ve'l-istiftâʾ adıyla Rifʻat Fevzî Abdülmuttalib tarafından neşredilmiştir (Kahire 1413/1992). Mustafa Yayla, kitap üzerinde Ebû Amr eş-Şehrezûrî ve Edebü'l-müftî ve müsteftî'nin Tahlili adlı bir yüksek lisans çalışması yapmıştır (1985, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü). 3. Fetâvâ ve mesâʾilü İbni'ṣ-Ṣalâḥ fi't-tefsîr ve'l-ḥadîs̱ ve'l-uṣûl ve'l-fıḳh. Talebelerinden Kemâleddin İshak b. Ahmed el-Maarrî'nin bir araya getirdiği 1264 fetvasından ibaret olan esere Kādılkudât Kemâleddin Ahmed b. Abdullah İbnü'l-Üstâz'ın hâşiyeleri bulunmaktadır. Kahire'de yayımlanan eseri (1348/1929) Abdülmuʻtî Emîn Kalʻacî Edebü'l-müftî ve'l-müsteftî ile birlikte neşretmiştir

(Beyrut 1406/1986, I, 137-403 ve II. cilt). 4. Şerḥu'l-Varaḳāt fi'l-uṣûl. İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin eserinin şerhi olup bir nüshası Hacı Selim Ağa Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (nr. 269). 5. Ṣılatü'n-nâsik fî ṣıfati'l-menâsik (el-Menâsik). Bir nüshası Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye'dedir (Ṭabaḳātü'l-fuḳahâʾi'ş-Şâfiʿiyye, neşredenin girişi, I, 44). 6. Nüket ʿale'l-Mühez̠z̠eb li-Ebî İsḥâḳ eş-Şîrâzî. İbnü's-Salâh'ın el-Mühez̠z̠eb'in pek az bir kısmını şerhettiği, Nevevî'nin de Tehẕîbü'l-esmâʾ ve'l-luġāt'ta bu şerhe başvurduğu belirtilmekteyse de eserin günümüze ulaşmadığı anlaşılmaktadır.

C) Diğer Eserleri. 1. Ṭabaḳātü'l-fuḳahâʾi'ş-Şâfiʿiyye. Müellifin temize çekmeye fırsat bulamadığı bu eseri çok beğenen Nevevî bazı biyografiler ekleyerek kitabı yeniden düzenleyip ihtisar etmeye başlamış, onun da

tamamlayamadığı bu çalışmayı Yûsuf b. Abdurrahman el-Mizzî ikmal etmiştir (Sübkî, I, 217; nşr. Muhyiddin Ali Necîb, I-II, Beyrut 1413/1992). Takıyyüddin es-Sübkî'nin Münteḫabü Ṭabaḳāti'l-fuḳahâ ͗ li'bni'ṣ-Ṣalâḥ adlı bir çalışması bulunmaktadır. 2. el-Münteḫab mine'l-Müẕheb fî ẕikri şüyûḫi'l-meẕheb li'l-Muṭavvaʿî. Ebû Hafs Ömer b. Ali el-Mutavvaî'nin Ebü't-Tayyib Sehl b. Muhammed es-Su'lûkî için kaleme aldığı el-Müẕheb fî ẕikri şüyûḫi'l-meẕheb'den İbnü's-Salâh'ın yaptığı seçmedir. 3. Ḥilyetü'l-İmâm eş-Şâfiʿî (nşr. Bessâm Abdülvehhâb el-Câbî, Dımaşk 1401/1981). 4. Risâle fî nesebi Resûlillâh ve mevlidihî ve mebʿaṯihî (Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 2187, vr. 114b-117b). 5. Risâle fi'r-rü͗yâ. Ebû Ca'fer Muhammed b. Abdullah esSelemî'nin 386 (996) yılında gördüğü bir rüyada hadis ilimleriyle ilgili olarak Hz. Peygamber'e sorduğu sekiz soruya aldığı cevapları ihtiva eden ve pek sağlam olmadığı anlaşılan bir rivayetin derlenmesiyle meydana gelmiş risâlenin bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (Lâleli, nr. 3720, vr. 137a-141b). 6. Fevâ͗idü'r-riḥle (er-Riḥletü'ş-şarḳıyye). Müellifin Horasan seyahati sırasında çeşitli kitaplardan derlediği bilgileri ihtiva ettiği belirtilmektedir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 836; II, 1297). Tâceddin es-Sübkî, İbnü's-Salâh'ın bazı mecmualarını gördüğünü kaydetmekte (Ṭabaḳāt, IV, 117; V, 209, 246), çeşitli kaynaklarda ayrıca Efrâdü'l-ʿilm ve et-Taḥrîr gibi çalışmaları zikredilmekte, Brockelmann, ona nisbet ettiği Târîḫ üsṭûrî li'r-Resûl ʿaleyhi's-selâm adlı bir eserin yazma nüshasının Floransa'da bulunduğunu söylemektedir (GAL, I, 442).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî, Muḳaddimetü İbni'ṣ-Ṣalâḥ (nşr. Âişe Abdurrahman Bintü'ş-Şâtı'), Kahire 1411/1990, neşredenin girişi, s. 13-38; a.mlf., Ṭabaḳātü'l-fuḳahâ͗i'ş-Şâfiʿiyye (nşr. Muhyiddin Ali Necîb), Beyrut 1413/1992, neşredenin girişi, I, 29-50; Sıbt İbnü'l-Cevzî, Mir͗âtü'z-zamân, VIII, 757-758; Ebû Şâme, eẕ-Ẕeyl ʿale'r-Ravżateyn, s. 175-176; İbn Hallikân, Vefeyât, III, 243-245; İbn Rüşeyd, Mil͗ü'l-ʿaybe bi-mâ cümiʿa bi-ṭûli'l-ġaybe (nşr. M. Habîb İbnü'l-Hoca), Tunus 1981, III, 217-219; İbn Abdülhâdî, ʿUlemâ͗ü'l-ḥadîs̱, IV, 214-218; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâ͗,

XXIII, 140-144; a.mlf., Teẕkiretü’l-ḥuffâẓ, IV, 1430-1433; a.mlf., Târîḫu’l-İslâm: sene 641-650, s. 184-188; Sübkî, Ṭabaḳāt (Tanâhî), I, 217; IV, 117; V, 209, 246; VIII, 326-336; İbn Kesîr, el-Bidâye, XIII, 168-169; İbn Kādî Şühbe, Ṭabaḳātü’ş-Şâfiʿiyye, II, 113-115; Nuaymî, ed-Dâris fî târîḫi’l-medâris (nşr. Caʻfer el-Hasenî), Dımaşk 1367-70/1948-51, I, 20-21; II, 284; ayrıca bk. İndeks; Taşköprizâde, Miftâḥu’s-saʿâde, II, 60-61, 147-148, 355; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 48, 59, 70, 78, 156, 210, 465, 470, 720, 836; II, 1028, 1101, 1103, 1162, 1297, 1473, 1629, 1881, 2009; Rûdânî, Ṣılatü’l-ḫalef bi-mevṣûli’s-selef (nşr. Muhammed Haccî), Beyrut 1408/1988, s. 215, 245, 306, 398; Ahlwardt, Verzeichnis, II, 185, nr. 1389; Brockelmann, GAL, I, 440-442; Suppl., I, 610-612; Lutfî Abdülbedîʻ, Fihrisü’l-maḫṭûṭâti’l-muṣavvere: et-Târîḫ, Kahire, ts., II/1, s. 174; Müneccid, Muʿcem, s. 83-84; Elbânî, Maḫṭûṭât, s. 65; Abdülhay el-Kettânî, Fihrisü’l-fehâris, I, 94; Sâlihiyye, el-Muʿcemü’ş-şâmil, III, 463-465; Abdülfettâh Ebû Gudde, el-İsnâd mine’d-dîn ve ṣafḥa müşriḳa min târîḫi semâʿi’l-ḥadîs̱ ʿinde’l-muḥaddis̱în, Dımaşk-Beyrut 1412/1992, s. 107-112; A. J. Arberry, Fihrisü’l-maḫṭûṭâti’l-ʿArabiyye fî mektebeti Chester Beatty (trc. Mahmûd Şâkir Saîd), Amman 1992-93, I, 500; II, 1124; J. Robson, “Ibn al-Ṣalāḥ”, EI² (Fr.), III, 951; Muhsin Âbidî, “İbn Ṣalâḥ”, DMBİ, IV, 116-117.

M. Yaşar Kandemir

İBNÜ’s-SAYRAFÎ, Ebû Zekeriyyâ

(أبو زكريّا ابن الصيرفي)

Ebû Zekeriyyâ Cemâlüddîn Yahyâ b. Ebî Mansûr b. Ebi’l-Feth el-Harrânî (ö. 678/1279)

Hanbelî fakihi.

583 (1187) yılında Harran’da doğdu. İbnü’l-Hubeyşî diye de anılır. Abdülkādir b. Abdullah er-Ruhâvî ve Hammâd b. Hibetullah el-Harrânî’den, ayrıca 607’de (1210) gittiği Bağdat’ta İbn Taberzed, İbnü’l-Ahdar, İbn Menînâ, Ebü’l-Bekā el-Ukberî, Ebû Muhammed İbnü’l-Gazzâl; Dımaşk’ta Ebü’l-Yümn el-Kindî, İbnü’l-Harestânî, İbn Mülâib, İbnü’l-Cülâcülî, Ebû Abdullah İbnü’l-Bennâ; Musul’da Mahmûd b. Mevdûd’dan hadis dinledi. Dımaşk’ta Muvaffakuddin İbn Kudâme, Bağdat’ta Ebü’l-Bekā el-Ukberî ve Ebû Bekir İbn Guneyme el-Halâvî’den fıkıh öğrendi. Ukberî’den Arapça dersleri aldı ve et-Tibyân fî iʿrâbi’l-Ḳurʾân adlı kitabını okudu.

Tahsil sırasında ve daha sonra uzun süre Bağdat’ta kalan İbnü’s-Sayrafî burada ve Harran’da öğretim, fetva ve telifle meşgul oldu, birçok kitap istinsah etti. Ardından Dımaşk’a yerleşti; Emeviyye Camii’nde ders verdi. Aralarında Takıyyüddin İbn Teymiyye, Hâfız Abdülmü’min ed-Dimyâtî, Mes‘ûd b. Ahmed el-Hârisî, Ebü’l-Hasan İbnü’l-Attâr, İbnü’l-Habbâz, Bedreddin İbn Cemâa ve Zehebî’nin bulunduğu birçok talebe yetiştirdi. 4 Safer 678 (16 Haziran 1279) tarihinde Dımaşk’ta vefat etti ve Bâbülferâdis Kabristanı’na defnedildi. İbnü’s-Sayrafî sünnete aşırı derecede bağlı, müttaki, bid‘at ehline karşı sert ve hakkı söylemekten çekinmeyen bir âlimdi. Kaynaklarda adı geçen eserleri şunlardır: Nevâdirü’l-mez̠heb, Deʿâʾimü’l-İslâm fî vücûbi’d-duʿâʾ li’l-imâm (Müstansır-Billâh için yazılmıştır), İntihâzü’l-furaṣ fî men eftâ bi’r-ruḫaṣ, ʿUḳūbâtü’l-cerâʾim (Dımaşk Valisi İftihârüddin el-Harrânî adına yazılmıştır), Âdâbü’d-duʿâʾ.

BİBLİYOGRAFYA

Yûnînî, Ẕeylü Mirʾâti'z-zamân, Haydarâbâd 1374/1954, IV, 34; Birzâlî, Meşyeḫatü Ḳāḍi'l-ḳuḍât Bedreddin İbn Cemâʿa (nşr. Muvaffak b. Abdullah b. Abdülkādir), Beyrut 1408/1988, II, 555-561; Zehebî, Muʿcemü şüyûḫ (nşr. Rûhiyye Abdurrahman es-Süyûfî), Beyrut 1410/1990, s. 648-649; a.mlf., el-İşâre ilâ vefeyâti'l-aʿyân (nşr. İbrâhim Sâlih), Beyrut 1411/1991, s. 369; İbn Receb, eẕ-Ẕeyl ʿalâ Ṭabaḳāti'l-Ḥanâbile, Kahire 1372/1952-53, II, 295-297; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmu'z-zâhire, VII, 290; Burhâneddin İbn Müflih, el-Maḳṣadü'l-erşed (nşr. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymîn), Riyad 1410/1990, III, 87-88; Ebü'l-Yümn el-Uleymî, el-Menhecü'l-aḥmed (nşr. Abdülkādir el-Arnaût - Mahmûd el-Arnaût), Beyrut 1997, IV, 311-312.

Ahmet Özel

İBNÜ’s-SAYRAFÎ, Ebü’l-Kāsım

(أبو القاسم ابن الصيرفي)

Ebü’l-Kāsım Tâcü’r-riâse Emînüddîn Alî b. Müncib b. Süleymân el-Kâtib et-Tenûhî (ö. 542/1147)

Fâtımî devlet adamı, tarihçi, edip ve şair.

21 Şâban 463’te (25 Mayıs 1071) Kahire’de doğdu. Babası sarraf olduğu için İbnü’s-Sayrafî diye anıldı. İyi bir öğrenim gördü. Dedesinin devlet dairelerinde kâtiplik yapmış olması onu da bu alana yöneltti.

İnşâ sanatını, Müstansır-Billâh zamanında Dîvânü’l-ceyş reisi olan Sikatülmülk Ebü’l-Alâ Sâid b. Müferric’den öğrendi. Bir süre Dîvânü’l-ceyş ve Dîvânü’l-harâc’da kâtiplik yaptı. Ardından Âmir-Biahkâmillâh tarafından Sikatülmülk ile beraber Dîvân-ı İnşâ’da görevlendirildi. Vezir Efdal b. Bedr, Ali b. Ahmed İbn Ebû Üsâme el-Halebî’nin yerine onu Dîvân-ı İnşâ’nın başına getirmek istediyse de maiyeti buna engel oldu. Bu makama ancak Hâfız-Lidînillâh zamanında geçebildi (526/1132). Daha sonra hâmisi Efdal b. Bedr ile arasının açılması yüzünden bir süre görevinden uzaklaştırıldıysa da yazdığı edebî risâleler sayesinde kendisini affettirip tekrar dönmeyi başardı. Yeni vezir Me’mûn el-Batâihî döneminde de makamını korudu ve 20 Safer 542’de (21 Temmuz 1147) vefat edinceye kadar bu görevde kaldı.

Âmir-Biahkâmillâh devrinden günümüze ulaşan resmî belgelerin çoğunu İbnü’s-Sayrafî kaleme almıştır; bu yazılarının ilki 495 (1101), sonuncusu 537 (1142) yılına aittir. Müsta‘lî-Billâh’ın 495’te (1101) ölümü ve yerine Âmir-Biahkâmillâh’ın halifeliğe getirilişine dair sicil, 501’de (1107) şemsî takvimin hicrî takvime çevrilmesiyle ilgili belge ve 518 (1124) yılında Me’mûn el-Batâihî’nin emriyle yazmış olduğu, “el-Hidâyetü’l-Âmiriyye fî ibtâli’d-da‘veti’n-Nizâriyye” diye bilinen ve Müstansır-Billâh’ın kendisinden sonra imamlığa büyük oğlu Nizâr’ın değil küçük oğlu Müsta‘lî-Billâh’ın getirilmesini vasiyet ettiğini Nizâr’ın kız kardeşinin

şahitliğiyle belgeleyen metin onun kaleminden çıkmıştır. Âmir-Biahkâmillâh ve Hâfız-Lidînillâh zamanında Fâtımî halifelerinin çeşitli törenler dolayısıyla yazdırdıkları belgelerin çoğunu da İbnü’s-Sayrafî kaleme almıştır. Yâkūt el-Hamevî ve ona dayanarak Safedî, İbnü’s-Sayrafî’nin yazmış olduğu belgelerin dört ciltten fazla tuttuğunu rivayet etmektedir (Muʿcemü’l-üdebâʾ, X, 281; el-Vâfî, XXII, 229). Bu risâlelerin yaklaşık yirmi cilt olduğu da söylenmiştir.

Eserleri. 1. el-Efḍaliyyât. İbnü’s-Sayrafî, çeşitli konularda yazdığı edebî risâlelerin çoğunu Efdal b. Bedr’e ithaf etmiş, bu risâlelerden yedisi bir müstensih tarafından el-Efḍaliyyât adıyla bir mecmuada toplanmıştır. Risâletü’l-ʿafv, Risâletü reddi’l-meẓâlim, Risâletü lümaḥi’l-mülaḥ, Risâletü menâʾiḥi’l-ḳarâʾiḥ, Risâletü Münâcâti şehri ramażân, Risâletü ʿaḳāʾili’l-feżâʾil, Risâletü’t-tedellî ʿale’t-tesellî adındaki risâleleri içine alan ve Süleymaniye Kütüphanesi’nde nüshası bulunan mecmuayı (Fâtih, nr. 5410) Velîd Kassâb ve Abdülazîz el-Mânî yayımlamıştır (Dımaşk 1982). Risâletü’l-ʿafv’ın müstakil bir neşrini de Hilâl Nâcî gerçekleştirmiştir (Bağdad 1976). 2. el-İşâre ilâ men nâle’l-vezâre. Fâtımî vezirleri hakkında telif edilmiş ilk kitap sayılan bu eserine müellif Fâtımîler’in birinci veziri Yaʻkūb b. Killis ile başlamış ve kitabı ithaf ettiği Me’mûn el-Batâihî’nin vezirlik dönemine kadar (1122-1125) gelmiştir. Özellikle Hâkim-Biemrillâh devrinde (996-1021) görev yapanlar olmak üzere bazı vezirlerin biyografilerine yer vermediği gibi bazı kâtiplerinkini de son derece muhtasar tutmuştur. İlk defa Abdullah Muhlis tarafından yayımlanan eseri (BIFAO, XXV [1924], s. 49-112; XXVI [1926], s. 49-70), Eymen Fuâd Seyyid müellifin el-Ḳānûn fî dîvâni’r-resâʾil adlı kitabıyla birlikte tekrar neşretmiştir (Kahire 1990). 3. el-Ḳānûn fî dîvâni’r-resâʾil (Ḳānûnü dîvâni’r-resâʾil). Ali b. Halef’in Mevâddü’l-beyân adlı eserinden sonra müslüman Mısır’daki divan yazışmaları alanında telif edilmiş ikinci kitap olup eserde divanda görev alacak kişilerde bulunması gereken şartlar açıklanmıştır. Müellif bu kitabını, bir isyan sonucu vezirliği ele geçiren ve Ekim 1130 - Aralık 1131 tarihleri arasında bu makamda kalan Vezir Ebû Ali Ahmed b. Efdal Küteyfât için kaleme almıştır. Ali Behcet tarafından yayımlanan eseri (Kahire 1905) Henri Massé Fransızca’ya çevirmiştir (“Code de la chancellerie d’état”, BIFAO, XI [1914], s. 65-120). Kitabın ikinci bir yayımı da yukarıdaki eserle birlikte Eymen Fuâd Seyyid tarafından gerçekleştirilmiştir (Kahire 1990). 4. Siyerü’t-târîẖ. Ebü’l-Kāsım et-Tayyib

b. Ali b. Ahmed et-Temîmî'nin tarihinden ihtisar edilmiştir. Devâdârî kitabın müellif nüshasını görmüş ve Fâtımîler'in kuruluş yıllarından Hâfız-Lidînillâh zamanına kadar olan dönemle ilgili haberler nakletmiştir. İbn Hallikân ve Makrîzî'nin İbnü's-Sayrafî'ye nisbet ettikleri, onun el-İşâre adlı kitabında bulunmayan nakiller de bu eserden alınmış olmalıdır.

İbnü's-Sayrafî ayrıca çağdaşı bazı şairlerin divanlarından seçmeler yapmıştır. Hilâl Nâcî bu seçmelerden bir kısmını el-Muḫtâr min şiʿri şuʿarâʾi'l-Endelüs adıyla yayımlamış (el-Mevrid, IV [Bağdad 1975], s. 105-138), Abdürrâzık Hüseyin de eseri yeniden neşretmiştir (Amman 1985). Kaynaklar müellifin Kitâbü ʿUmdeti'l-muḥâdes̱e ve Kitâb fi's-sükr adlı iki eserinden daha söz etmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Ebü'l-Kāsım İbnü's-Sayrafî, el-Ḳānûn fî dîvâni'r-resâʾil (nşr. Eymen Fuâd Seyyid), Kahire 1410/1990, neşredenin girişi, s. 1-26; a.mlf., el-Efḍaliyyât (nşr. Velîd Kassâb - Abdülazîz el-Mâni'), Dımaşk 1982, neşredenin girişi, s. e-k; Silefî, Muʿcemü's-sefer (nşr. Abdullah Ömer el-Bârûdî), Beyrut 1993, s. 258; İbnü'l-Me'mûn, Nuṣûṣ min aḫbâri Mıṣr (nşr. Eymen Fuâd Seyyid), Kahire 1983, s. 4; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, X, 281; XV, 79-81; İbn Saîd el-Mağribî, en-Nücûmu'z-zâhire fî ḥulâ ḥażreti'l-Ḳāhire (nşr. Hüseyin Nassâr), Kahire 1980, s. 252-254; İbn Müyesser, Aḫbâru Mıṣr (nşr. Eymen Fuâd Seyyid), Kahire 1981, s. 138; İbn Hallikân, Vefeyât, I, 270; II, 177; III, 334, 374; İbnü'd-Devâdârî, Kenzü'd-dürer, VI, 111, 507; Safedî, el-Vâfî, XXII, 228-233; Makrîzî, İttiʿâẓü'l-ḥunefâ (nşr. Muhammed Hilmi Muhammed Ahmed), Kahire 1416/1996, III, 185; Brockelmann, GAL Suppl., I, 489-490; Cemâleddin eş-Şeyyâl, Mecmûʿatü'l-ves̱âʾiḳı'l-Fâṭımiyye, Kahire 1958, s. 42-43; a.mlf., "Ibn al-Ṣayrafī", EI² (Fr.), III, 956-957; Muhammed Kâmil Hüseyin, Fî Edebi Mıṣri'l-Fâṭımiyye, Kahire 1970, s. 342-348; Eymen Fuâd Seyyid, Dirâsetü'n-naḳdiyye li-meṣâdiri târîḫi'l-Fâṭımiyyîn fî Mıṣr, dirâsât ʿArabiyye ve İslâmiyye mehdât ilâ Maḥmûd Muḥammed Şâkir, Kahire 1982, s. 157-158; İbrâhim es-Sâmerrâî,

“et-Türâş ve Kitâbü’l-Efḍaliyyât”, ʿÂlemü’l-kütüb, VIII/1, Riyad 1987, s. 35-40; Sîmîn Muhakkık, “İbn Ṣayrafî”, DMBİ, IV, 125-126.

Eymen Fuâd Seyyid

İBNÜ’s-SAYRAFÎ, Hüseyin b. Mübârek

(bk. İBNÜ’s-SİKA es-SAYRAFÎ).

İBNÜ’s-SAYRAFÎ el-HATÎB

(bk. HATÎB el-CEVHERÎ).

İBNÜ’s-SEDÎD, Fahreddin

(فخر الدين ابن السديد)

Fahrüddîn Mâcid (Abdullāh) b. Ebi’l-Fezâil Sedîdiddîn b. Senâilmülk el-Kıbtî (ö. 833/1430)

Memlükler dönemi devlet adamı.

İbnü’l-Müzevvik diye de bilinir. Divan kâtipliklerinde hizmet gören bir Kıptî ailesindendir. İlk devlet hizmetine kâtip Sa‘deddin İbn Gurâb’ın yanında başladı. Sultan el-Melikü’n-Nâsır Ferec zamanında (1399-1412) yükselerek “nâzırü’l-ceyş” ve bir süre için İbn Gurâb’ın yerine sır kâtipliği görevlerinde bulundu. Sultan el-Melikü’l-Mansûr Abdülazîz b. Berkūk’un kısa saltanatında da nâzırü’l-ceyş görevini sürdürdü. 809’da (1406) Ferec’in ikinci saltanatı döneminde İbn Gurâb’ın

ölümüyle boşalan sır kâtipliğine getirildiyse de bir müddet sonra azledildi. 815 (1412) yılında nâzırü’l-ıstabl (mîrâhur) ve tekrar sır kâtibi olarak tayin edildi. 10 Safer 815’te (22 Mayıs 1412) tutuklandı. Bu arada Ferec’in ölümüyle boşalan saltanat makamına Halife Müstaîn-Billâh’ın getirilmesinde önemli rol oynadı. el-Melikü’l-Müeyyed Şeyh el-Mahmûdî’nin hükümdarlığı döneminde ise (1412-1421) herhangi bir resmî görev alamadı ve günden güne itibarını kaybetti. el-Melikü’l-Eşref Barsbay zamanında (1422-1438) Cânibek es-Sûfî taraftarı olmak ve onun yerini gizlemekle suçlanarak sürgün cezasına çarptırılıp Kahire’den uzaklaştırıldı. Bundan sonra hayatının sonuna kadar endişe içinde yaşadı; 12 Receb 833’te (6 Nisan 1430) vefat etti.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hacer, İnbâʾü'l-ġumr, V, 278, 310-311; VII, 59; VIII, 217; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, XIII, 42, 49, 51, 192; XIV, 286; XV, 166-167; Sehâvî, eḍ-Ḍavʾü'l-lâmiʿ, III, 235; İbn İyâs, Bedâʾiʿu'z-zühûr, II, 133; W. M. Brinner, "Ibn al-Sadīd", EI^2 (İng.), III, 923; Seyyid Alî Âl-i Dâvûd, "İbn Sedîd", DMBİ, III, 667-668.

Asri Çubukçu

İBNÜ’s-SEDÎD, Kerîmüddin

(كريم الدين ابن السديد)

Ebü’l-Fezâil Kerîmüddîn Abdülkerîm b. Hibetillâh b. es-Sedîd el-Kıbtî el-Mısrî (ö. 724/1324)

Memlükler döneminde nâzırü’l-hâs tayin edilen ilk görevli.

654’te (1256) doğdu. Aslen Kıbtî hıristiyan bir aileye mensuptur. Aynı adı taşıyan yeğeninden ayrılması için Kerîmüddin el-Kebîr, yeğeni de Kerîmüddin es-Sagīr diye anılır. İbnü’s-Sedîd, Sultan II. Baybars zamanında kâtiplik görevine tayin edildikten (709/1310) sonra müslüman oldu ve Abdülkerîm adını aldı. Bu görevindeki başarısı dolayısıyla II. Baybars’ın değer verdiği devlet adamları arasına girdi ve kısa süre içinde hazineyle ilgili önemli bir görevin başına getirildi. Tahtını ikinci defa terketmek zorunda kalan eski sultan el-Melikü’n-Nâsır Muhammed b. Kalavun’la ilgili ödemeler de onun sorumluluğu altındaydı. Bu dönemde ödemeler konusunda cimri davranması yüzünden el-Melikü’n-Nâsır’ın düşmanlığını üzerine çekti. Bundan dolayı II. Baybars’ın tahtı bırakmasının ardından üçüncü defa Memlük tahtına oturan el-Melikü’n-Nâsır’ın takibinden kurtulmak için bir süre gizlenmek zorunda kaldı. Nüfuzlu bazı emîrlerin araya girmesiyle sultanın huzuruna çıktı ve affedilmesini sağladı. Kısa bir müddet sonra sultanın güvenini kazanarak “nâzırü’l-hâs” tayin edildi. Safedî, Muhammed b. Kalavun tarafından ihdas edilen bu göreve ilk defa İbnü’s-Sedîd’in getirildiğini söyler. Ona göre nâzırü’l-hâs kâtiplerin üstünde ve vezir derecesinde idi (el-Vâfî, XIX, 98). Makrîzî ise bu görevin Fâtımîler zamanından beri mevcut olduğunu, ancak asıl önemini Memlükler döneminde bu tayinle kazandığını belirtir (el-Ḫıṭaṭ, II, 227).

Nâzırü’l-hâssın vazifesi sultanın mal varlığı ve özel hazinesiyle ilgili işleri yürütmekti. İbnü’s-Sedîd, bu görevi sırasında sultanın kendisine olan güvenini daha da güçlendirdi. Gerektiğinde her işine karışması sebebiyle el-Melikü’n-Nâsır’ın onun sağlığında devlet işlerinde yanlış yapmadığı kaydedilmektedir. Sultan, diğer devlet adamlarından farklı giyinmesine dahi

izin vermişti. Mansûriyye Hastahanesi, Emîr Cemâleddin Medresesi, İbn Tolun Camii vakıflarının idaresi de İbnü's-Sedîd'in uhdesinde bulunuyordu. el-Melikü'n-Nâsır'ın hanımı Togay Hatun hacca giderken ona refakat etti.

Ancak saray ricâli arasındaki kıskançlıklar İbnü's-Sedîd'in gözden düşmesine sebep oldu. Muhalifleri harcamalarını israf ve suistimal gibi göstererek onun aleyhine bir kampanya başlattılar. Bunun etkisinde kalan sultan, Dımaşk seyahatine çıkmak üzere hazırlık yapan İbnü's-Sedîd'i, oğlu Alemüddin Abdullah ve yeğeni nâzırü'd-devle Kerîmüddin Ekrem es-Sagīr ile birlikte tutuklattı (6 Cemâziyelevvel 723 / 13 Mayıs 1323) ve bütün mal varlığına el koydurdu. Bu sırada, büyük miktarlara ulaşan servetinin sultana ait olduğu kendisine kabul ettirildi ve bunun sonucu olarak bütün vakıfları da isimleri değiştirilerek sultanın vakfı sayıldı. Bir süre Karâfe'de kendisi için yaptırdığı türbede oturmaya mecbur edilen İbnü's-Sedîd daha sonra Şevbek Kalesi'ne, oradan Kudüs'e ve ardından Yukarı Mısır'daki Asvan şehrine nakledildi. 23 Şevval 724'te (13 Ekim 1324) sarığıyla boğularak öldürülmüş bir halde bulundu. İntihar ettiği veya sultanın emriyle öldürülüp intihar süsü verildiği şeklinde farklı rivayetler nakledilmiştir.

İlme ve ilim adamlarına itibar eden İbnü's-Sedîd imar işlerine de önem vermiş, arkasında önemli hayır eserleri bırakmıştır. Kahire'de Zerbiye mevkiinde yaptırdığı cami bunlardan biridir. Ayrıca Kahire'de bir hankah, Dımaşk'ta iki ve Kudüs'te bir cami yaptırmıştır. Remle'nin yollarını tamir ettirerek yol boyunca kuyular kazdırmış ve bu eserlerin her biri için vakıflar kurmuştu. Cömertliğiyle tanınan İbnü's-Sedîd her yıl receb ayında borçluların borçlarını ödemeye çalışır, özellikle mahkûmların borçlarını öder, cezalarını affettirirdi. Bu davranışlarıyla halkın gönlünü kazanmıştı. Tutuklanmasından kısa bir süre önce yakalandığı bir hastalıktan kurtulduğu duyulunca Kahire'de âdeta bayram havası yaşanmış, halk binlerce mum yakarak şehri ışıklandırmış ve süslemişti.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'd-Devâdârî, Kenzü'd-dürer, IX, 310-312, 314-315; Safedî, el-Vâfî, XIX, 97-102; a.mlf., Aʿyânü'l-ʿaṣr (nşr. Fuat Sezgin), Frankfurt 1410/1990, II, 112-117; Kütübî, Fevâtü'l-Vefeyât, II, 377-383; İbn Kesîr, el-Bidâye, XIV, 86, 88, 90, 98, 105, 111, 116; İbn Habîb el-Halebî, Teẕkiretü'n-nebîh fî eyyâmi'l-Manṣûr ve benîh (nşr. Muhammed Muhammed Emîn), Kahire 1982, II, 133; Makrîzî, es-Sülûk (Ziyâde), s. 243-248, 259; a.mlf., el-Ḫıṭaṭ, II, 59, 66-68, 131, 164, 186, 225, 227, 425-426, 514-516; İbn Hacer, ed-Dürerü'l-kâmine, III, 15-18; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, IX, 75-77; a.mlf., el-Menhelü'ṣ-ṣâfî, II, 34-36; VII, 345-350; a.mlf., ed-Delîlü'ş-Şâfî (nşr. Fehîm M. Şeltût), Kahire 1399/1979, I, 426; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, VI, 63; Ziriklî, el-Aʿlâm, IV, 180; H. Sauvaire, "Description de Damas", JA, 9. series: VII (1896), s. 231, 267-268; W. M. Brinner, "Ibn al-Sedīd", EI² (Fr.), III, 947-948.

Asri Çubukçu

İBNÜ’s-SEKEN

(ابن السكن)

Ebû Alî Saîd b. Osmân b. Saîd b. es-Seken el-Bağdâdî (ö. 353/964)

Hadis hâfızı.

294’te (907) Bağdat’ta doğdu. Ticaretle uğraştığından Bezzâz veya Bezzâr lakabıyla anılır. Mâverâünnehir, Basra, Kûfe, Dımaşk, Harran, Horasan, Nîşâbur, Vâsıt gibi merkezleri dolaşarak tahsil gördü ve Mısır’a yerleşti. Ebû Arûbe, Ebü’l-Kāsım el-Begavî, İbn Ebû Dâvûd, İbn Cevsâ, Tahâvî gibi muhaddislerden hadis dinledi. Horasan’da Buhârî’nin el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ’ini eserin râvilerinden olan Firebrî’den okuma imkânı buldu. Bu eserin Mısır’da ilk defa İbnü’s-Seken tarafından tanınıp yayıldığı ifade edilmektedir. 343’te (954) Mısır’daki evinde kendisinden el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ’in tamamını kıraat metoduyla alan Abdullah b. Muhammed el-Cühenî

ile Ebû Abdullah İbn Mende, Rabaî, İbn Müferric, Ebü’l-Kāsım İbnü’d-Debbâğ, Abdülganî el-Ezdî başta olmak üzere pek çok talebe ondan istifade etti. Ticaretle uğraştığından seyahatlerinde maddî sıkıntı çekmediği anlaşılan, hadis rivayeti yanında hadislerde görülebilecek gizli kusurlar ve râvilerle ilgili cerh ve ta‘dîl sahasında yetişkin bir âlim olduğu söylenen İbnü’s-Seken, Buhârî ve Müslim’in el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ’leri ile Ebû Dâvûd ve Nesâî’nin es-Sünen’lerini güvenilir bulduğu için tavsiye etmiş, bunların temel kitaplar olduğunu belirtmiştir. İbnü’s-Seken 15 Muharrem 353’te (2 Şubat 964) Mısır’da vefat etti.

Eserleri. 1. eṣ-Ṣaḥîḥü’l-münteḳā (es-Sünenü’ṣ-ṣıḥâḥu’l-meʾs̱ûre ʿan Resûlillâh). Ahkâm hadislerinin senedleri hazfedilerek fıkıh bablarına göre düzenlendiği hacimli bir eser olup Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi’nde bulunan (nr. 624, vr. 28b-29a) ve VIII. (XIV.) yüzyılda istinsah edildiği anlaşılan risâle de muhtemelen bu eserden bir parçadır. Hediyyetü’l-ʿârifîn’de (I, 389) İbnü’s-Seken’in es-Sünen fi’l-ḥâdîs̱, eṣ-Ṣıḥâḥu’l-meʾs̱ûre ʿani’n-nebî, eṣ-Ṣaḥîḥu’l-münteḳā fi’l-ḥâdîs̱ adlarını taşıyan üç ayrı

eserinden bahsedilmekteyse de Kettânî'nin tesbitine göre bunlar aynı kitap için kullanılmış değişik isimlerden ibarettir. 2. el-Ḥurûf fi'ṣ-ṣaḥâbe. İbn Abdülber, Ebü'l-Kāsım İbnü'd-Debbâğ'ın İbnü's-Seken'den dinlediği bu eserini ondan kıraat metoduyla aldığını söylemektedir. İbn Hacer el-Askalânî, el-İṣâbe'nin mukaddimesinde İbnü's-Seken'i sahâbe hakkında eser yazanlar arasında saymakta, ancak onun bu eserinden istifade edip etmediğine dair bilgi vermemektedir. Zehebî ise İbnü's-Seken'in bu kitabının kendisine ulaşmamış olmasını, Mağrib ülkelerinin dışında yaygınlık kazanamaması ile açıklamaktadır (Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVI, 117). 3. eḍ-Ḍuʿafâʾ ve'l-metrûkîn (İbn Hayr, s. 211).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Abdülber, el-İstîʿâb, I, 12; İbn Atıyye el-Endelüsî, Fihris (nşr. Muhammed Ebü'l-Ecfân - Muhammed ez-Zâhî), Beyrut 1983, s. 66-67; İbn Hayr, Fehrese, s. 95-211; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVI, 117-118; a.mlf., Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, III, 937-938; a.mlf., Târîḫu'l-İslâm: sene 351-380, s. 88-89; İbn Hacer, el-İṣâbe, I, 3; Ebû Ca'fer Ahmed b. Ali el-Belevî, S̱ebet (nşr. Abdullah el-Amrânî), Beyrut 1403/1983, s. 241; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1006, 1074, 1075; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 389; Kettânî, er-Risâletü'l-müsteṭrafe, s. 25-26; Sezgin, GAS (Ar.), I, 378-379; Bedrân, Tehẕîbü Târîḫi Dımaşḳ, VI, 156; "İbn Seken", DMBİ, III, 694-695; Ali Osman Koçkuzu, "Firebrî", DİA, XIII, 132.

Selahattin Polat

İBNÜ’s-SELCÎ

(ابن الثلجي)

Ebû Abdillâh Muhammed b. Şücâ‘ es-Selcî el-Bağdâdî (ö. 266/880)

Hanefî fakihi, hadis ve kelâm âlimi.

23 Ramazan 181 (18 Kasım 797) tarihinde doğdu. Kudâa kabilesinin kollarından Benî Selc’e mensuptur. Bazı eserlerde İbnü’s-Sellâc şeklinde anılması, Selcî nisbesinin aileden birinin icra ettiği kar veya buz (selc) satıcılığı mesleğiyle irtibatlandırılmasından kaynaklanmış olmalıdır. Fıkıhta en önemli hocası Hasan b. Ziyâd el-Lü’lüî olup adı sık sık bu hocası ile birlikte zikredilmiştir. Ayrıca Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî ve Ebû Yûsuf’un önde gelen talebeleriyle Bişr b. Gıyâs el-Merîsî’den fıkıh tahsil etti. İbn Uleyye, Vâkıdî, Vekî‘ b. Cerrâh ve Yahyâ b. Âdem gibi muhaddislerden hadis dinledi; Yahyâ b. Muhammed el-Yezîdî’den kıraat dersi aldı. Kendisinden İbn Şeybe, Hasan b. Ziyâd’ın müsnedini tedvin eden Muhammed b. İbrâhim b. Hubeyş el-Begavî, Abdullah b. Ahmed b. Sâbit el-Bezzâz, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah el-Herevî, Abdülvehhâb b. Ebû Hayye gibi âlimler hadis ve Ebû Ca‘fer Muhammed b. Ali el-Kureşî kıraat rivayet etti. Tahâvî’nin hocası Ahmed b. Ebû İmrân ile Ahmed b. Mûsâ el-Kummî de ondan fıkıh öğrenmiştir.

Halife Mütevekkil-Alellah, İbnü’s-Selcî’yi Bağdat kadılığına tayin etmek istemişse de bir rivayete göre Bişr b. Gıyâs el-Merîsî’nin fikirlerini desteklediği yönündeki ihbar üzerine, diğer bir rivayete göre ise Ahmed b. Hanbel’in onaylamaması sebebiyle bundan vazgeçmiştir. İbnü’s-Selcî’nin kadılık teklifini kendisinin kabul etmediği de nakledilmiştir. İbnü’s-Selcî 4 Zilhicce 266 (16 Temmuz 880) tarihinde Bağdat’ta vefat etti, vasiyetine uyularak Dârürrakīk mevkiindeki evine defnedildi. Ölüm tarihi hususunda 6 ve 10 Zilhicce (18 ve 22 Temmuz), yıl olarak da 257 (871) ile 267 (881) arasında değişen farklı rivayetler de vardır.

Zamanında Hanefî fıkhının otoriteleri arasında sayılan İbnü’s-Selcî, sahip

olduğu re’y ile hadis bilgisi sayesinde Ebû Hanîfe’ye ait görüşlerin illetlerini ve hadisten dayanaklarını tesbit ederek mezhebin temellendirilmesine katkıda bulunmuştur. Taṣḥîḥu’l-âs̱âri’l-kebîr adlı eserini bu amaçla kaleme almış olması kuvvetle muhtemeldir. İbnü’s-Selcî, Îsâ b. Ebân ile birlikte, III. (IX.) yüzyılda Hanefî fıkıh geleneğini kendi usulü çerçevesinde geliştiren ve yeni meseleler karşısında savunan en önemli simaları arasında yer almaktadır. Bu gelişmelerin başında, mihne hareketinin başarısızlığa uğramasının ardından en parlak günlerini yaşayan ehl-i hadîsin Hanefîler’e karşı eleştirilerinin yoğunlaşması gelmektedir. İbnü’s-Selcî, ehl-i hadîse ve özellikle bu hareket içinde yer alan Hanbelî mezhebiyle Haşviyye’ye karşı hem kelâm hem fıkıh sahasında verdiği mücadele ile kendini göstermiştir. Nitekim ehl-i hadîsin önde gelen siması Osman b. Saîd ed-Dârimî’nin er-Red ʿale’l-Merîsî el-ʿanîd adıyla tanınan eseri aslında Merîsî’ye olduğu kadar Selcî’ye karşı yazılmış bir reddiye mahiyetindedir.

İbn Adî, Zekeriyyâ b. Yahyâ es-Sâcî, Ebü’l-Feth el-Ezdî, Kavârîrî, Ebü’l-Ferec İbnü’l-Cevzî ve Zehebî gibi muhaddisler İbnü’s-Selcî’nin şahsına ve bazı rivayetlerine sert eleştiriler yöneltmişlerdir. Bunlar arasında kâfir ve yalancı olduğu, Müşebbihe’nin görüşlerini desteklemek için hadis uydurduğu, ya da Ebû Hanîfe’nin ictihadlarıyla tezat teşkil eden hadisleri hükümsüz kılacak hileler tasarladığı, bu sebeple de kendisinden rivayette bulunulamayacağı şeklinde ağır tenkitler bulunmaktadır. Ancak İbnü’s-Selcî’nin, lehinde mevzû hadisler rivayet ettiği ileri sürülen Müşebbihe’yi tenkit için er-Red ʿale’l-Müşebbihe adlı bir eser kaleme alması, bu eleştirilerin şiddetinde görüş ayrılıklarının belli bir rol oynadığını düşündürmektedir.

İbnü’s-Selcî’nin çeşitli görüş ve rivayetleri başta Ebü’l-Leys es-Semerkandî’nin en-Nevâzil fi’l-fürûʿ ve ʿUyûnü’l-mesâʾil’i ile Serahsî’nin el-Mebsûṭ’u olmak üzere Hanefî kaynaklarında iktibas edilmiştir. Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi’nde (nr. 197) bir nüshası bulunan Kitâbü’l-Keffâre’den başka kaynaklarda adı geçen bazı eserleri şunlardır: Taṣḥîḥu’l-âs̱âri’l-kebîr, er-Red ʿale’l-Müşebbihe, Kitâbü’l-Muḍârabe, Kitâbü’n-Nevâdir, Kitâbü’l-Menâsik.

BİBLİYOGRAFYA

Osman b. Saîd ed-Dârimî, er-Red ʿale'l-Merîsî (nşr. M. Hâmid el-Fıkī), Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye), s. 76-77, 193; ayrıca bk. neşredenin girişi (İbnü's-Selcî'nin biyografisi); Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), IX, 338; İbn Adî, el-Kâmil, VI, 2292-2293; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 259-260; Hüseyin b. Ali es-Saymerî, Aḫbâru Ebî Ḥanîfe ve aṣḥâbih, Haydarâbâd 1394/1974, s. 157-158; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, V, 350-352; İbn Mâkûlâ, el-İkmâl, I, 453; Şîrâzî, Ṭabaḳātü'l-fuḳahâʾ, s. 140; Semʿânî, el-Ensâb, III, 138-139; Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, eḍ-Ḍuʿafâʾ

(nşr. Ebü'l-Fidâ Abdullah el-Kādî), Beyrut 1406/1986, III, 70-71; İbnü'l-Esîr, el-Lübâb, I, 241; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XII, 379-380; a.mlf., Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, II, 629; a.mlf., Mîzânü'l-iʿtidâl, III, 577-579; İbn Fazlullah el-Ömerî, Mesâlik, VI, 35-36; Kureşî, el-Cevâhirü'l-muḍıyye, III, 173-175; İbnü'l-Cezerî, Ġāyetü'n-Nihâye, II, 152-153; Sıbt İbnü'l-Acemî, Keşfü'l-ḥas̱îs̱ ʿammen rumiye bi-vażʿi'l-ḥadîs̱ (nşr. Subhî es-Sâmerrâî), Bağdad 1984, s. 379; İbn Hacer, Tehẕîbü't-Tehẕîb, IX, 220-221; İbn Kutluboğa, Tâcü't-terâcim fî ṭabaḳāti'l-Ḥanefiyye (nşr. İbrâhim Sâlih), Dımaşk 1412/1992, s. 191-193; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 346, 410; II, 1453, 1459, 1981; Leknevî, el-Fevâʾidü'l-behiyye, s. 171-172; Sezgin, GAS, I, 436, 447; W. Montgomery Watt, İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri (trc. E. Ruhi Fığlalı), Ankara 1981, s. 255-256; TÜYATOK, 05/II, s. 129-130; Ahmet Özel, Hanefi Fıkıh Âlimleri, Ankara 1990, s. 29.

Cengiz Kallek

İBNÜ’s-SEM‘ÂNÎ

(bk. SEM‘ÂNÎ, Ebü’l-Muzaffer).

İBNÜ’s-SEMH

(ابن السمح)

Ebü’l-Kāsım Asbağ b. Muhammed b. es-Semh el-Gırnâtî (ö. 426/1035)

Matematik ve astronomi âlimi.

Kültürlü bir ailenin çocuğu olarak Kurtuba’da (Cordoba) doğdu. Öğrencisi Ebû Mervân Süleyman b. Muhammed en-Nâşî, onun güneş yılı hesabıyla elli altı yıl yaşadığını ve 18 Receb 426’da (29 Mayıs 1035) vefat ettiğini söylediğine göre (Sâid el-Endelüsî, s. 170) 368 (979) yılında doğmuş olması gerekir. Küçük yaştan itibaren aklî ilimlere merak duyan İbnü’s-Semh, döneminde Endülüs’ün en meşhur matematikçisi olan Mesleme b. Ahmed el-Mecrîtî’den matematik ve astronomi okudu; ayrıca tıp alanında da bilgi sahibiydi. V. (XI.) yüzyılın başlarında Hakem el-Muntasır döneminde çıkan siyasî karışıklıklar sebebiyle Kurtuba’dan ayrılarak Gırnata’ya (Granada) yerleşti ve huzurlu bir hayattan sonra burada öldü.

Eserleri. 1. el-ʿAmel bi’l-usṭurlâb. Mercé Villadrich Grau tarafından incelenip İspanyolca’ya tercüme edilmiştir (Barcelona 1986). 2. el-Kâfî fi’l-ḥisâbi’l-hevâʾî (Risâle kâfiye fi’l-ḥisâbi’l-hevâʾî). On bölümden meydana gelen eser zihinden hesap yapma usulleri üzerine yazılmıştır (Sezgin, V, 356). 3. Kitâbü S̱imâri’l-ʿaded. Sayı sistemlerinin pratik hayatta sağladığı yararları konu alan eser Kitâbü’l-Muʿâmelât adıyla da anılır (a.g.e., V, 356). 4. Zîc ʿalâ mez̠hebi’s-Sindhind. Sindhind (Siddhânta) yöntemiyle düzenlenen astronomi tablolarını konu edinen eser iki bölümden oluşmaktadır; ilk bölümü cetvellere, ikinci bölümü ise bunların izahına ayrılmıştır. İbnü’z-Zerkâle’nin el-ʿAmel bi’ṣ-ṣaḥîfe adlı çalışmasının 64 ve 65. bablarının bu kitaptan alındığı sanılmaktadır (EI² [İng.], III, 928). 5. Kitâbü’t-Taʿrîf bi-ṣûreti ṣanʿati’l-usṭurlâb. 6. Kitâb fi’l-hendese. 7. Kitâbü Ṭabîʿati’l-ʿaded. 8. Kitâbü’l-Medḫal ile’l-hendese. Öklid’in Elementler’inin tefsiri mahiyetindedir. Bunlardan başka yıldızların zenit noktalarının hesaplanmasına dair bir kitabın 416 (1025) yılında Eski İspanyolca’ya yapılan bir tercümesi bulunmakta ve bunun aslının İbnü’s-

Semh’e ait olduğu kabul edilmektedir (Sezgin, VI, 249).

BİBLİYOGRAFYA

Sâid el-Endelüsî, Ṭabaḳātü’l-ümem, Beyrut 1985, s. 169-170; İbnü’l-Ebbâr, et-Tekmile (nşr. İzzet Attâr el-Hüseynî), Kahire 1375/1955, I, 207; İbn Ebû Usaybia, ʿUyûnü’l-enbâʾ, s. 483-484; Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1377; Suter, Die Mathematiker, s. 85; Brockelmann, GAL, I, 623; Suppl., I, 861; Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 224; E. S. Kennedy, Islamic Astronomical Tables, Philadelphia 1956, s. 126; Sarton, Introduction, I, 715; Sezgin, GAS, V, 356; VI, 249; D. Pingree, “Ibn al-Samḥ”, EI² (İng.), III, 928-929; Rızâ Enzâbî Nijâd, “İbn Semḥ”, DMBİ, III, 707-708; Muhammed es-Süveysî, “İbnü’s-Semḥ”, Mevsûʿatü’l-ḥaḍâreti’l-İslâmiyye, Amman 1993, s. 269-270.

Sadettin Ökten

İBNÜ’s-SEMMÂK, Ebû Amr

(أبو عمرو ابن السمّاك)

Ebû Amr Osmân b. Ahmed b. Abdillâh ed-Dekkāk el-Bağdâdî (ö. 344/955)

Muhaddis.

260 (873) yılı civarında doğduğu tahmin edilmekte, el-Bâzü’l-eşheb lakabıyla anılmaktadır. Hanbel b. İshak, Ebû İshak el-Harbî, Ebû Kılâbe er-Rekāşî, İbnü’l-Münâdî gibi hocalardan hadis dinledi; Cehdamî ve Muhammed b. Ahmed el-Berrâ’dan kıraat öğrendi. Dârekutnî, İbn Şâhin, Hattâbî, Ebû Abdullah İbn Mende, Hâkim en-Nîsâbûrî, Şeyh Müfîd ve İbn Şâzân el-Bağdâdî gibi âlimler de onun talebesi oldular. Bağdat’ta yaşadığı anlaşılan İbnü’s-Semmâk, kendi eserlerini ve kütüphanesindeki kitapların çoğunu bizzat istinsah etti. Âlî, nâzil, sağlam ve zayıf ayırımı yapmadan elde ettiği rivayetleri toplamak suretiyle hacimli eserler meydana getiren İbnü’s-Semmâk seçici davranmadığı için eleştirilmiştir. Dârekutnî ve Hatîb el-Bağdâdî gibi âlimler onu “sika” ve “sadûk” terimleriyle değerlendirirken (Hatîb, XI, 303) Zehebî kendisini güvenilir bulmakla beraber bazı rivayetlerinin tenkit edildiğini söylemektedir (Mîzânü’l-iʿtidâl, III, 31). İbn Hacer ise Buhârî’den yaklaşık bir asır sonra vefat etmesine rağmen onun bazı şeyhlerine ulaşıp âlî isnadlar elde ettiğini belirtmektedir (Lisânü’l-Mîzân, IV, 131). İbnü’s-Semmâk 26 Rebîülevvel 344’te (20 Temmuz 955) Bağdat’ta vefat etti ve Bâbüddeyr Kabristanı’nda defnedildi.

Eserleri. 1. Ḥadîs̱. Talebelerinden İbn Şâzân el-Bağdâdî’nin rivayet ettiği ve birkaç cüzden oluştuğu ifade edilen risâlenin (Kettânî, s. 146) bazı kısımları Dârü’l-kütübi’z-Zâhiriyye’dedir (Elbânî, s. 58). 2. Cüzʾ fîhi ḥadîs̱ü münker ve nekîr ve hadîs̱ü Züreyb vaṣiyyi ʿÎsâ ʿaleyhi’s-selâm ve ġayru ẕâlik (Dârü’l-kütübi’z-Zâhiriyye, Mecmua, nr. 86, vr. 202-207). 3. el-Fevâʾidü’l-münteḳāt. Bazı kısımları Dârü’l-kütübi’z-Zâhiriyye’de bulunan eserde müellifin, hocası Hanbel b. İshak’ın cüzünden seçtiği hadisler de yer almaktadır (a.g.e., s. 59). 4. Vefeyâtü şüyûḫih (Dârü’l-kütübi’z-Zâhiriyye, Mecmua, nr. 106). 5. el-Emâlî (Dârü’l-kütübi’z-Zâhiriyye, Mecmua, nr.

89/7, vr. 99-190). 6. Feżâʾilü Ehli'l-beyt. Eserden Hz. Ali ile ilgili olan bazı rivayetler İbn Şehrâşûb'un Menâḳıbü âli Ebî Ṭâlib adlı kitabında nakledilmiştir (II, 88, 136, 186, 282, 337).

BİBLİYOGRAFYA

Hatîb, Târîḫu Baġdâd, XI, 302-303; Sem'ânî, el-Ensâb (Bârûdî), III, 290; İbn Şehrâşûb, Menâḳıbü âli Ebî Ṭâlib, Beyrut 1405/1985, II, 88, 136, 186, 282, 337; İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam, VI, 378; Zehebî, el-Muġnî, II, 424; a.mlf., Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XV, 444-445; a.mlf., Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, III, 865; a.mlf., Mîzânü'l-iʿtidâl, III, 31; İbn Kesîr, el-Bidâye, XI, 922; İbnü'l-Cezerî, Ġāyetü'n-Nihâye, I, 501; İbn Hacer, Lisânü'l-Mîzân, IV, 131-132; Elbânî, Maḫṭûṭât, s. 58-59; Sezgin, GAS (Ar.), I, 369-370; Kettânî, er-Risâletü'l-müstetrafe (Özbek), s. 61, 146, 151, 178, 429; "İbn Semmâk", DMBİ, III, 705-706.

Nuri Topaloğlu

İBNÜ’s-SEMMÂK, Ebü’l-Abbas

(أبو العبّاس ابن السمّاك)

Ebü’l-Abbâs Muhammed b. Sabîh el-Kûfî (ö. 183/799)

İlk dönem vâiz ve zâhidlerinden.

Kûfe’de doğdu, İcl kabilesinin âzatlılarındandır. Kaynaklarda İbnü’s-Semmâk olarak tanınan birkaç şahsın bulunması, künyesinin Ebû Ca‘fer, Ebû Amr, Ebü’l-Abbas

gibi farklı şekillerde verilmesi, ayrıca Ebû Amr Osman b. Ahmed el-Bağdâdî’nin de (ö. 344/955) İbnü’s-Semmâk diye tanınması ve bazı sûfîlerin sözlerini rivayet etmesi (İbnü’l-Esîr, I, 559; Sülemî, s. 42) bir isim karışıklığına yol açmıştır. İbnü’s-Semmâk diye şöhret bulması, dedesinin veya kendisinin balıkçılıkla uğraşmış olması sebebiyledir. Gençlik döneminden sonra ilme yönelip özellikle hadisle meşgul olan İbnü’s-Semmâk tahsilini Bağdat’ta tamamladı. Bu sahada Hişâm b. Urve, Süleyman b. A‘meş, Yezîd b. Ebû Ziyâd ve Süfyân es-Sevrî’den faydalandı. Alâ b. Amr, Yahyâ b. Yahyâ, Muhammed b. Abdullah ve Ahmed b. Hanbel kendisinden hadis rivayet edenlerin başında yer alır. İbnü’s-Semmâk’in güçlü bir hâfızaya, düzgün bir hitabete ve etkili bir konuşma tarzına sahip olması şöhretinin kısa zamanda yayılmasına sebep oldu. Burada Hârûnürreşîd ile yakın dostluk kuran İbnü’s-Semmâk’in yönetimle ilgili tavsiyelerinin yanında zühd ve takvâ konularında da halifeye nasihatlerde bulunduğu ve meclisinde halifenin ağladığı bilinmektedir (İbn Hallikân, IV, 302). “Vâizlerin efendisi” olarak nitelenen İbnü’s-Semmâk, uzun müddet Bağdat’ta yaşadıktan sonra hayatının son döneminde tekrar Kûfe’ye döndü ve burada vefat etti.

İbnü’s-Semmâk’in vaaz ve sohbetlerinin temel konusunu zühd ve ahlâk teşkil ediyordu. Dünya nimetlerine düşkünlüğü insanın boynuna geçirilmiş bir tasma, ayağına takılmış bir bukağı olarak değerlendirip, “Allah’tan O’na hiç ibadet etmemiş gibi kork ve hiç günah işlememiş gibi de O’ndan umutlu

ol” sözüyle havf ve recâ görüşünü ortaya koymuştur. Ona göre Allah korkusunun delili hüzün, şevkin delili talep, recânın delili ise ameldir. Onun vaaz meclislerinin en belirgin özelliği dinleyenlerin engin bir huzur duymaları ve göz yaşı dökmeleriydi. Diğer vâizleri dinlerken ağlayamadıklarını söyleyenlere, “Para ile tutulan ağıtçı kadının ağlaması ile öz yavrusunu kaybeden annenin ağlaması bir olur mu?” şeklinde karşılık vermiştir (Münâvî, I, 162). Kaynakların verdiği bilgiye göre Ma‘rûf-i Kerhî, Kûfe’de onun vaazını dinledikten sonra zühd hayatına yönelmiş (Kuşeyrî, s. 62), Serî es-Sakatî de ondan etkilenmiştir (Câmî, s. 65). İbnü’s-Semmâk, dinî hayatını olumsuz yönde etkileyeceği düşüncesiyle evlenmeyen zâhidlerdendir. Bununla birlikte vefatından sonra onu rüyasında gören bir dostunun, “Allah sana nasıl muamele etti?” şeklindeki sorusuna verdiği cevapta Allah’ın kendisine ikram ve ihsanda bulunduğunu, ancak zahmet ve meşakkati göze alıp aile yüküne katlananlar kadar şerefli bir zümrenin olmadığını söylediği rivayet edilir. Vaaz esnasında zaman zaman kendi nefsini tenkit etmesini, daha sonraki yıllarda tasavvufî muhitlerde ortaya çıkan melâmetî tavrın ilk örneklerinden biri olarak değerlendirmek mümkündür. Zühd ve ahlâk konularına ağırlık vermesi sebebiyle bazı tasavvuf tabakat kitaplarında İbnü’s-Semmâk’in görüşleri önemle zikredilmiştir. İbnü’l-Murtazâ onu, Mu‘tezile’nin ilk temsilcilerinden olan Amr b. Ubeyd’in arkadaşları arasında gösterir (Ṭabaḳātü’l-Muʿtezile, s. 42).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Kuteybe, ʿUyûnü’l-aḫbâr, I, 387, 419; II, 194; III, 63; Sülemî, Ṭabaḳāt, s. 42, 46; Ebû Nuaym, Ḥilye, VIII, 203-217; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, V, 368-373; Kuşeyrî, er-Risâle, s. 62; Gazzâlî, İḥyâʾ, I, 401, 598; IV, 227, 343, 345, 733, 870; Attâr, Tezkiretü’l-evliyâ (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1985, s. 312-313; İbnü’l-Cevzî, Ṣıfatü’ṣ-ṣafve, III, 174-177; a.mlf., el-Muntaẓam, IX, 86; İbnü’l-Esîr, el-Lübâb, I, 559; İbn Hallikân, Vefeyât, IV, 301, 302; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, VIII, 328-330; İbnü’l-Murtazâ, Ṭabaḳātü’l-Muʿtezile, s. 36, 42; Câmî, Nefeḥat, s. 54, 65; Şa‘rânî, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 52; Münâvî, el-Kevâkib, I, 162; İbnü’l-İmâd, Şeẕerât, I, 303; Ma‘sûm Ali Şah,

Ṭarâ꞉iḳ, II, 80, 211, 298; Hasan Yûsufî Eşkûrî, “İbn Semmâk”, DMBİ, III, 704-705.

Mehmet Demirci

İBNÜ’s-SERRÂC

(ابن السرّاج)

Ebû Bekr Muhammed b. es-Serî b. Sehl el-Bağdâdî (ö. 316/929)

Arap dili ve edebiyatı âlimi, şair.

265 (878) yılı civarında Bağdat’ta doğdu. Babası veya dedesi saraç olduğu için İbnü’s-Serrâc künyesiyle tanındı. Çocukluk ve gençlik yıllarını Bağdat’ta geçirdi. Başta dönemin Basra dil mektebi reisi Müberred olmak üzere çeşitli hocalardan nahiv dersleri aldı. Büyük ölçüde etkisinde kaldığı Müberred’in vefatı üzerine nahvi bırakarak mantık ve mûsikiyle ilgilenmeye başladı. Fârâbî’den mantık okudu, kendisi de ona nahiv ilmini öğretti. Hocalarından Zeccâc, nahvi ihmal ettiği için kendisine sitemde bulununca tekrar nahivle meşgul olmaya başladı. Ebü’l-Kāsım ez-Zeccâcî, Ebû Saîd es-Sîrâfî, Ebû Ali el-Kālî, lugat âlimi Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, Ebû Ali el-Fârisî ve Ali b. Îsâ er-Rummânî, İbnü’s-Serrâc’ın yetiştirdiği talebeler arasında zikredilebilir. Uzun yıllar Bağdat’ta dil ve edebiyat dersleri veren İbnü’s-Serrâc 26 Zilhicce 316’da (9 Şubat 929) vefat etti.

Müberred ve Zeccâc’dan sonra nahiv sahasında döneminin en güçlü siması olarak kabul edilen İbnü’s-Serrâc, eserlerinde seleflerinin topladığı Arapça’nın gramerine dair dağınık malzemeyi düzenli bir hale getirmiş, bu sebeple eleştirmenler, “Nahiv ilmi deli (dağınık) idi, onu akıllandıran (derli toplu hale getiren) İbnü’s-Serrâc oldu” demişlerdir. Basra dil mektebine bağlı kalan İbnü’s-Serrâc’ın diğer bir özelliği de Kitâbü Sîbeveyhi’den yaptığı nakillerde ve rivayetlerde gösterdiği titizliktir. Aynı zamanda şair olan İbnü’s-Serrâc’ın bazı şiirleri kendi eserlerinde ve diğer kaynaklarda yer almaktadır.

Eserleri. 1. el-Uṣûl. İbnü’s-Serrâc, bu önemli eserinde Kitâbü Sîbeveyhi’den çıkardığı malzemeyi benzer kural ve konuları bir araya getirmek suretiyle yeni bir tasnife tâbi tutmuştur. Üzerinde şerh, hâşiye,

ta‘lik ve ihtisar şeklinde birçok çalışma yapılan eser (Sezgin, IX, 84) Abdülhüseyin el-Fetlî tarafından üç cilt halinde neşredilmiştir (Bağdad 1973; Beyrut 1985, 1988). Bu neşir hakkında Muhammed Tâhir el-Hımsî ve Ahmed Matar el-Atıyye birer tenkit yazısı kaleme almışlardır (bk. bibl.). Mahmûd Muhammed et-Tanâhî el-Uṣûl’ün çeşitli indekslerini yaparak Fehârisü Kitâbi’l-Uṣûl li’bni’s-Serrâc adıyla yayımlamıştır (Kahire 1986). Îsâ b. Abdülazîz el-Cezûlî, İbn Bâbeşâz, Ebü’l-Hasan İbnü’l-Bâziş ve İbn Mu‘tî el-Uṣûl üzerine birer şerh yazmışlardır. 2. el-Mûcez. Sarf ve nahve dair olan bu eser dil âlimleri arasında büyük rağbet görmüş ve muhtelif çalışmalara konu olmuştur. Kitabı Mustafa eş-Şüveymî ve Bensâlim Dâmercî yayımlamıştır (Beyrut 1965). 3. el-ʿArûż (nşr. Abdülhüseyin el-Fetlî, Mecelletü Külliyyeti’l-Âdâb, XV [Bağdad 1972], s. 211-240). 4. İḥticâcü’l-ḳurrâʾ. Kıraat ilmi ve tefsirle ilgili olup Abdülhüseyin el-Fetlî tarafından neşredilmiştir (DMBİ, III, 672). 5. el-H̱aṭ (el-Hicâʾ). Arapça kelimelerin imlâları konusunda telif edilen eser, Arapça’da kelimelerin imlâsıyla gramer kuralları arasında sıkı bir ilişki bulunduğundan aynı zamanda

bir gramer kitabıdır (nşr. Abdülhüseyin Muhammed, el-Mevrid, V/3 [Bağdad 1976], s. 103-134). Yâkūt el-Hamevî bunu el-Hicâʾ ve el-H̱aṭ şeklinde iki ayrı eser olarak göstermiştir (Muʿcemü’l-üdebâʾ, XVIII, 200). 6. el-İştiḳāḳ. Arap dilinin etimolojisi konusunda yapılan ilk çalışmalardan biri olup Muhammed Ali Derviş Mustafa el-Hudarî (Dımaşk 1973) ve Muhammed Sâlih et-Tikrîtî (Bağdad 1973) tarafından neşredilmiştir. 7. eş-Şekl ve’n-naḳṭ. Kur’ân-ı Kerîm’in noktalanması ve harekelenmesinden bahseden eserin bir nüshası Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Kütüphanesi İsmail Saip Sencer bölümünde bulunmaktadır (Sezgin, IX, 85). Abdülazîz es-Sâverî, İbnü’s-Serrâc’a ait “Kitâbü’l-Ḳalem” adlı tek sayfalık bir metni müellifin eserlerine dair bir mukaddimeyle birlikte yayımlamıştır (bk. bibl.).

İbnü’s-Serrâc’ın kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: Aḥkâmü’ş-şiʿr, el-Cümel, el-Hemz, ʿİlelü’n-naḥv, Mücmelü’l-Uṣûl (Cümelü’l-Uṣûl, el-Uṣûlü’ṣ-ṣaġīr; el-Uṣûl’ün özeti olmalıdır), el-Muvâṣalât ve’l-müẕekkirât (el-Muvâṣalât, el-Muvâṣalât fi’l-aḫbâr ve’l-müẕekkirât, el-Muvâṣalât ve’l-müẕekkirât fi’l-aḫbâr), er-Riyâḥ ve’l-hevâʾ ve’n-nâr, Şerḥu Kitâbi Sîbeveyhi, eş-Şiʿr ve’ş-şuʿarâʾ, Tehẕîbi’l-luġa ve İttifâḳu ehli’l-luġa

ve fırâḳuhum ve mâ yenferidü bihi’l-vâḥidü minhüm.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’s-Serrâc, el-Uṣûl (nşr. Abdülhüseyin el-Fetlî), Bağdad 1973, neşredenin girişi, s. 9-34; a.mlf., el-İştiḳāḳ, Süleymaniye Ktp., nr. 2358, vr. 41a; a.mlf., Kitâbü’l-Ḳalem (nşr. Abdülazîz es-Sâverî, ʿÂlemü’l-kütüb içinde), XV/1, Riyad 1414/1994, s. 70-73; Sîbeveyhi, el-Kitâb, Köprülü Ktp., nr. 1500, vr. 355b; Ebü’t-Tayyib el-Lugavî, Merâtibü’n-naḥviyyîn (nşr. M. Ebü’l-Fazl), Kahire 1375/1955, s. 83; Sîrâfî, Aḫbârü’n-naḥviyyîne’l-Baṣriyyîn (nşr. F. Krenkow), Beyrut-Paris 1936, s. 66, 69, 108-109; Ebû Bekir ez-Zübeydî, Ṭabaḳātü’n-naḥviyyîn (nşr. M. Ebü’l-Fazl), Kahire 1373/1954, s. 122; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist, s. 92-93; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, V, 319-320; Semʿânî, el-Ensâb (nşr. S. Margoliouth), London 1970, s. 295; Kemâleddin el-Enbârî, Nüzhetü’l-elibbâʾ (nşr. İbrâhim es-Sâmerrâî), Bağdad 1959, s. 170; İbnü’l-Cevzî, el-Muntaẓam, VI, 220; Yâkūt, Muʿcemü’l-üdebâʾ, XVIII, 197-200; İbnü’l-Kıftî, İnbâhü’r-ruvât, II, 295; III, 145-150; İbn Hallikân, Vefeyât, IV, 339-340; Süyûtî, Buġyetü’l-vuʿât, I, 109-110; Brockelmann, GAL Suppl., I, 174; Sezgin, GAS, VIII, 101; IX, 82-85; Hüseyin Yazıcı, İbn as-Sarrac ve Kitab al-İştiḳaḳ’ı (yüksek lisans tezi, 1987), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Nihad M. Çetin, “Arap Dili Sarf ve Nahvine Dair 3 Eser”, ŞM, III (1959), s. 162-168; Muhammed Tâhir el-Hımsî, “Naẓarât fî Kitâbi’l-Uṣûl fi’n-naḥv”, MMLAÜr., XII/35 (1985), s. 319-351; Ahmed Matar el-Atıyye, “el-Uṣûl fi’n-naḥv”, ʿÂlemü’l-kütüb, XVIII/5, Riyad 1418/1997, s. 419-449; H. Fleisch, “Ibn al-Sarrādj̲”, EI² (İng.), III, 930; İnâyetullah Fâtihî Nijâd, “İbn Serrâc”, DMBİ, III, 672-674.

Hüseyin Yazıcı

İBNÜ’s-SEVDÂ

(bk. ABDULLAH b. SEBE).

İBNÜ’s-SIDDÎK, Ebü’l-Fazl

(أبو الفضل ابن الصدّيق)

Ebü’l-Fazl Abdullāh b. Muhammed b. es-Sıddîk el-Gumârî (1910-1993)

Hadis, fıkıh ve usûl-i fıkıh âlimi.

1 Receb 1328’de (8 Temmuz 1910) Tanca’da doğdu. Ebü’l-Mecd, Ebû Sâlim ve Ebü’s-Senâ künyeleriyle, babası ve annesi tarafından Hz. Hasan’ın ve onun torunlarından olup Mağrib’de İdrîsî sülâlesini kuran I. İdrîs’in soyundan geldiği için Hasenî, İdrîsî, ayrıca Mağribî, Tancî ve Eserî nisbeleriyle de anılır. Annesi sûfî müfessir İbn Acîbe’nin torunudur. Kur’ân-ı Kerîm’i ezberledikten sonra Karaviyyîn’e giderek oradaki âlimlerden faydalandı. Sıddîkıyye Zâviyesi’nin şeyhi olan babasının okuttuğu dersleri takip etti. Bu sırada Teşyîdü’l-mebânî li-tavżîḥi mâ ḥavethü’l-muḳaddimetü’l-Âcurrûmiyye mine’l-ḥaḳāʾiḳ ve’l-meʿânî adlı ilk eserini kaleme aldı ve Şevkânî’nin İrşâdü’l-füḥûl’ünü ihtisar etmeye başladı. 1930’da Ezher Üniversitesi’ne kaydoldu. Ülkesinde iyi bir tahsil gördüğü için İslâmî ilimlerde yetişkinliğini gösteren icâzetler aldı ve Ezher öğrencilerine, özellikle de İslâmî ilimlerde doktora yapan öğrencilere ders verdi. Mısırlı âlimlerin takdirini kazandı; gazetelerde makaleler ve fetvalar yayımladı. Başta babası ve ağabeyi Ebü’l-Feyz İbnü’s-Sıddîk olmak üzere Libya Kralı İdrîs es-Senûsî, Yûsuf b. İsmâil en-Nebhânî, Muhammed Bahît, Muhammed Haseneyn Mahlûf el-Adevî, Zâhid Kevserî, Muhammed Abdülhay el-Kettânî gibi âlimlerden faydalandı. Muhammed Hâmid el-Hamevî, Abdülfettâh Ebû Gudde, Muhammed Yâsîn el-Fâdânî, Muhammed Avâme gibi âlimler de onun talebeleri arasında yer aldı. Hasan el-Bennâ ve babasıyla yakından görüştüğü gibi İslâmî cemiyetlerde dersler ve konferanslar verdi. 1959-1969 yılları arasında Mısır hükümeti tarafından takibe alınarak defalarca hapsedilen Ebü’l-Fazl 19 Şâban 1413’te (11 Şubat 1993) Tanca’da vefat etti. Ailesine ait zâviyede babasının yakınına defnedildi.

Eserleri. 1. Taḫrîcü eḥâdîs̱i’l-Lümaʿ fî uṣûli’l-fıḳh. Ebû İshak eş-Şîrâzî’nin

eserindeki 118 rivayetin ele alındığı çalışmada rivayetlerin kaynakları zikredilmiş ve Yûsuf b. Abdurrahman el-Mizzî, Zehebî, Abdullah b. Yûsuf ez-Zeylaî, Zeynüddin el-Irâkī, İbn Hacer el-Askalânî gibi âlimlerin bu hadisler hakkındaki görüşleri belirtilmiştir. Yûsuf Abdurrahman el-Mar'aşlî eseri el-Lümaʿ ile birlikte yayımlamıştır (Beyrut 1405/1985, 1406/1986). 2. el-İbtihâc bi-taḫrîci eḥâdîs̱i'l-Minhâc. Kādî Beyzâvî'nin Minhâcü'l-vüṣûl fî maʿrifeti ʿilmi'l-uṣûl'ünde kısaca verdiği 118 rivayetin senedleriyle ve tam metinleriyle birlikte zikredilip açıklandığı eseri Semîr Tâhâ el-Meczûb Minhâcü'l-vüṣûl ile birlikte neşretmiştir (Beyrut 1405/1985). 3. İḳāmetü'l-burhân ʿalâ nüzûli ʿÎsâ fî âḫiri'z-zamân. Eserde yirmi sekiz sahâbînin Hz.Peygamber'den rivayet ettiği altmış bir hadise yer verilmiş, bu konuda farklı düşünenlerin görüşleri çürütülmeye çalışılmıştır (Beyrut 1410/1990, 3. bs.). Müellifin ʿAḳīdetü ehli'l-İslâm fî nüzûli ʿÎsâ ʿaleyhi's-selâm adıyla basılan eseri (Kahire, ts.) muhtemelen aynı kitaptır. 4. Fetḥu'l-muʿîn bi-naḳdi Kitâbi'l-Erbaʿîn (Medine, ts.). Hâce Abdullah-ı Herevî'nin Allah Teâlâ'nın isim, fiil ve sıfatlarıyla ilgili kırk hadisi bir araya getirdiği Kitâbü'l-Erbaʿîn fî delâʾili't-tevḥîd'ine reddiye olarak yazılmış olup Herevî'nin kitabını neşreden Ali b. Muhammed b. Nâsır el-Fukayhî de el-Fetḥu'l-mübîn ʿalâ naḳdi ʿAbdillâh b. Muḥammed eṣ-Ṣıddîḳ el-Ġumârî li-Kitâbi'l-Erbaʿîn adlı çalışmasıyla İbnü's-Sıddîk'in görüşlerini tenkit etmiştir. 5. el-Kenzü's̱-s̱emîn fî eḥâdîs̱i'n-nebiyyi'l-emîn (Beyrut 1403/1983, 2. bs.). Müellif bu çalışmasını el-Fetḥu'l-mübîn bi-şerḥi'l-Kenzi's̱-s̱emîn adıyla şerhetmiştir. 6. Nihâyetü'l-âmâl fî ṣıḥḥati ve şerḥi ḥadîs̱i ʿarżi'l-aʿmâl. Resûl-i Ekrem'in hayatı gibi ölümünün de ümmeti için hayırlı olacağını, öldükten sonra ümmetinin iyi ve kötü amellerinin kendisine gösterileceğini belirten ve Şîrûye b. Şehredâr ed-Deylemî'nin Firdevsü'l-aḫbâr'ında yer alan bir hadis üzerinde yapılan çalışmadan ibarettir (Kahire 1368). Nâsırüddin el-Elbânî'nin buna Ġāyetü'l-âmâl fî beyâni żaʿfi ḥadîs̱i ʿarżi'l-aʿmâl ve'r-red ʿale'l-Ġumârî fî taṣḥîḥihî bi-ṣaḥîḥi'l-maḳāl adıyla reddiye yazdığı belirtilmektedir (Ali Hasan Ali Abdülhamîd el-Halebî el-Eserî, s. 78). 7. er-Resâʾilü'l-Ġumâriyye. Müellifin İrşâdü'l-câhili'l-ġavî ilâ vücûbi iʿtiḳādi en-ne Âdem nebî, Cüzʾ fîhi red ʿale'l-Elbânî ve Mürşidü'l-ḥâʾir li-beyâni vażʿi ḥadîs̱i Câbir adlı çalışmalarını ihtiva eden eser Kemâl Yûsuf el-Hût tarafından yayımlanmıştır (Beyrut 1411/1991). 8. Ḳurretü'l-ʿayn bi-edilleti irsâli'n-nebî ile's̱-s̱eḳaleyn (Devha, ts.). 9. İʿlâmü'n-nebîl bi-cevâzi't-taḳbîl. Bir soru üzerine kaleme alınan risâlede Hz. Peygamber'in hayatından örnekler

verilerek el, yüz, alın, baş öpmenin bid'at olmadığı anlatılmıştır (Beyrut 1405/1985, 2. bs.). 10. İrġāmü'l-mübtediʾi'l-ġabî bi-cevâzi't-tevessül bi'n-nebî. Nâsırüddin el-Elbânî'nin tevessül konusundaki görüşlerine reddiye olarak kaleme alınan ve Mağrib'de neşredilen risâleyi Hasan b. Ali es-Sekkāf, Abdülazîz b. Muhammed b. Sıddîk el-Gumârî'nin yine Elbânî'ye reddiye olarak yazdığı Beyânü nekṡi'n-nâkiṡ li'l-müteʿaddî bi-tażʿîfi'l-Ḥâriṡ adlı çalışmasıyla birlikte yayımlamıştır (Amman 1412/1992). Ali Hasan Ali Abdülhamîd el-Halebî el-Eserî de Elbânî'yi savunmak üzere Keşfü'l-mütevârî min telbîsâti'l-Ġumârî ve reddü ʿudvânihî ʿalâ Ehli's-sünne'yi kaleme almıştır (Demmâm 1410/1990). 11. Feżâʾilü'l-Ḳurʾân (Beyrut 1406/1986). 12. Bideʿu't-tefâsîr. Zemahşerî'nin el-Keşşâf'ı, M. Ferîd Vecdî'nin el-Muṣḥafü'l-müfesser'i, Muhammed Abdüllatîf el-Hatîb'in Evżaḥu't-tefâsîr'i ve Ebû Zeyd ed-Demenhûrî'nin Tefsîr'i gibi eserlerde görülen hatalara dair bir çalışmadır (Kahire 1385/1965). 13. el-İḥsân fî taʿaḳḳubi'l-İtḳān li's-Süyûtî (Kahire, ts., [Dârü'l-ensâr]). 14. Ḫavâṭır dîniyye. Muhtelif dinî meselelerin incelendiği üç ciltlik bir eser olup I. cildi yayımlanmıştır (Kahire 1388; Ebü'l-Fazl İbnü's-Sıddîk'ın diğer eserleri için bk. Taḫrîcü eḥâdîṡi'l-Lümaʿ, neşredenin girişi, s. 31-34; el-İbtihâc, neşredenin girişi, s. 15-18).

İbnü's-Sıddîk ayrıca birçok kitabı tashih edip notlar ekleyerek yayımlamıştır. Ebü'ş-Şeyh'in Aḫlâḳu'n-nebî'si (Kahire 1378/1958, Ebü'l-Feyz İbnü's-Sıddîk ile birlikte), Bedreddin eş-Şiblî'nin Âkâmü'l-mercân fî ġarâʾibi'l-aḫbâr ve aḥkâmi'l-cân'ı (Kahire 1376), İbn Receb el-Hanbelî'nin el-İstiḫrâc li-aḥkâmi'l-ḫarâc'ı (Kahire 1352; Beyrut 1982, 1405/1985; Beyrut 1399, Ebû Yûsuf ve Yahyâ b. Âdem'in Kitâbü'l-Ḫarâc adlı eserleriyle birlikte), İbnü'l-Murtazâ'nın Zeydî fıkhına dair el-Baḥrü'z-zeḫḫâr'ı (I-V, Kahire 1366-1368/1947-1949, Abdullah b. Abdülkerîm el-Cirâfî ve Abdülhafîz Sa'd Atıyye ile birlikte), Hattâbî'nin Beyânü iʿcâzi'l-Ḳurʾân'ı (Kahire 1372/1953), Şemseddin es-Sehâvî'nin el-Maḳāsıdü'l-ḥasene'si (Kahire 1375/1956; Beyrut 1399), Süyûtî'nin el-Ḥabâʾik fî aḫbâri'l-melâʾik'i (Kahire, ts.) ve Müsnedü Ebî Bekri'ṣ-Ṣıddîḳ'ı (Mekke 1402), Ebü'l-Hasan İbn Arrâk'ın Tenzîhü'ş-şerîʿa'sı (I-II, Kahire 1375, 1383; I-II, Beyrut 1401, Abdülvehhâb Abdüllatîf ile birlikte), el-Emîrü'l-kebîr es-Sünbâvî'nin Mâlikî fıkhına dair el-İklîl şerḥu Muḫtaṣari Ḫalîl'i (Kahire, ts.), İbn Ebû Zeyd el-Kayrevânî'nin Mâlikî fıkhına dair er-Risâle'si üzerine Ebü'l-Feyz İbnü's-Sıddîk'ın kaleme aldığı Mesâlikü'd-delâle ʿalâ

metn (mesâʾil)i'r-Risâle'si (Kahire 1391) onun bu çalışmalarından bazılarıdır (diğerleri için bk. Taḫrîcü eḥâdîsi'l-Lümaʿ, neşredenin girişi, s. 35-36; el-İbtihâc, neşredenin girişi, s. 18).

BİBLİYOGRAFYA

Ebü'l-Fazl İbnü's-Sıddîk, Taḫrîcü eḥâdîs̱i'l-Lümaʿ fî uṣûli'l-fıḳh (nşr. Yûsuf Abdurrahman el-Mar'aşlî), Beyrut 1406/1986, neşredenin girişi, s. 26-39; a.mlf., el-İbtihâc bi-taḫrîci eḥâdîs̱i'l-Minhâc (nşr. Semîr Tâhâ el-Meczûb), Beyrut 1405/1985, neşredenin girişi, s. 5-18; a.mlf., Delâletü'l-Ḳurʾâni'l-mübîn ʿalâ enne'n-nebiyye efḍalü'l-ʿâlemîn, Mekke 1418/1997, s. 19; Ali Hasan Ali Abdülhamîd el-Halebî el-Eserî, Keşfü'l-mütevârî min telbîsâti'l-Ġumârî ve reddü ʿudvânihî ʿalâ Ehli's-sünne, Demmâm 1410/1990; Hasan b. Ali es-Sekkāf, Tenâḳużâtü'l-Elbâni'l-vâżıḥât fîmâ vaḳaʿa lehû fî taṣḥîḥi'l-eḥâdîs̱ ve tażʿîfihâ min aḫṭâʾ ve ġaleṭâṭ, Amman 1412/1992, II, 19, 21, 65, 67, 99, 324; Muhammed Hayrî Ramazan Yûsuf, Tetimmetü'l-Aʿlâm li'z-Ziriklî, Beyrut 1418/1998, I, 343-346.

M. Yaşar Kandemir

İBNÜ’s-SIDDÎK, Ebü’l-Feyz

(أبو الفيض ابن الصدّيق)

Ebü’l-Feyz Ahmed b. Muhammed b. es-Sıddîk el-Gumârî (1902-1960)

Hadis âlimi ve fakih.

27 Ramazan 1320’de (27 Aralık 1902) Gumâre kabilesi yakınlarında meskûn olan Benî Saîd kabilesinde bir yakınının evinde doğdu ve Gumârî nisbesiyle tanındı. Baba ve anne tarafından Hz. Hasan’ın ve onun torunlarından olup Mağrib’de İdrîsî sülâlesini kuran I. İdrîs’in soyundan geldiği için Hasenî, İdrîsî, Mağribî ve Tancî nisbeleriyle de anılır. Babası sûfî bir muhaddis olup annesi sûfî müfessir İbn Acîbe’nin torunudur. Babası tarafından Tanca’ya götürülen İbnü’s-Sıddîk, Kur’an’ı ezberledikten sonra Sîdî el-Arabî b. Ahmed Bûderre’den sarf, nahiv, Mâlikî fıkhı, akaid; babasından nahiv, fıkıh ve hadis okudu. Yirmi yaşlarında iken hadise daha çok ilgi duymaya başladı ve o sırada babasının,

zâviyede kalan müridlerini Kur’an’ı ezberlemeye teşvik etmesi üzerine Riyâżü’t-tenzîh fî fażli’l-Ḳurʾân ve ḥâmilîh adlı eserini kaleme aldı. 1921’de Kahire’ye giderek Ezher Üniversitesi hocalarından İbrâhim es-Sekkā’dan nahiv, mantık, akaid, fıkıh ve hadisle ilgili bazı eserleri, ayrıca Muhammed b. Sâlim eş-Şerkāvî, Muhammed es-Semâlûtî, Ahmed b. Nasr el-Adevî, Abdülmaksûd Abdülhâliḳ, Muhammed Bahît gibi âlimlerden çeşitli ilimlere dair temel kaynakları okudu. Olağan üstü başarılarıyla temayüz ederek hocalarının ilgisini çekti. Ezher Üniversitesi’ni bitirdikten sonra Fetḥu’l-vehhâb bi-taḫrîci eḥâdîs̱i’ş-Şihâb adlı eserini kaleme aldı. Kahire’ye gelen babasıyla birlikte Mağrib’e döndü. Kendini tamamen hadise veren İbnü’s-Sıddîk bu konuda eserler yazdı, ayrıca öğrenci yetiştirdi. Kardeşlerinin tahsili için 1930’da tekrar Kahire’ye gitti ve muhtelif camilerde ders verdi. Mağrib’de çok sayıda müridi ve geniş nüfuzu bulunan babasının (Abdüsselâm b. Abdülkādir İbn Sûde, Delîlü’l-müʾerriḫi’l-Mağribi’l-aḳṣâ, I, 205, 238) vefatı üzerine 1935’te ülkesine döndü, onun halifesi olarak zâviyesinin başına geçti. Burada Kütüb-i Sitte

ile bazı hadis ve usûl-i hadîs kitaplarını okuttu. Ayrıca uzun bir aradan sonra Tanca'daki el-Câmiu'l-kebîr'de ve Mısır'da Seyyidinâ Hüseyin Camii'nde verdiği derslerle hadis imlâ geleneğini yeniden canlandırdı.

İbnü's-Sıddîk, Fas'ın Avrupalı devletlerin sömürgesi haline gelmesini önlemek amacıyla mücadele etti; İspanyollar'ın Mağrib'den çıkarılması için 1936 ve 1949 yıllarında halkı ayaklandırdığından üç buçuk yıl hapse mahkûm edildi. Fransızlar'ın Dârülbeyzâ'daki çıkar kavgasına karşı direndi. Hapisten çıktıktan sonra yabancı güçler onu rahat bırakmayınca 1957'de ülkesini terkederek Kahire'ye gitmek zorunda kaldı. Burada ilmî çalışmalarını sürdürdü; ayrıca Hicaz, Dımaşk, Halep ve Sudan'a gitti, buralarda büyük itibar gördü. 1 Cemâziyelâhir 1380'de (20 Kasım 1960) Kahire'de vefat etti.

Mütevazi, cömert ve cesur bir insan olan İbnü's-Sıddîk'ın Fas kralından çekinmeden ülkesindeki yabancılara karşı verdiği mücadeleden Batı basınında övgüyle söz edilmiştir. Mensup olduğu Mâlikî mezhebinde genellikle delile başvurulmadığını görünce delile önem veren Şâfiîler'i takdir ederek Şâfiî mezhebine geçmiş, ictihad derecesine ulaştıktan sonra sünnete göre yaşamaya başlamış, bu sebeple taklid taraftarlarının hücumuna uğramıştır. Ülkesinde ekonomik bakımdan güçlü olan yabancıların etkisi altında kalınmaması için uğraşmış, muhtemelen bu sebeple çocukların modern okullarda okutulmamasını, gazete okunmamasını ve resmî görev kabul edilmemesini teşvik etmiştir. Sûfîmeşrep olan İbnü's-Sıddîk Şâzelî tarikatına mensuptu.

Eserleri. 1. el-Hidâye fî taḫrîci eḥâdîs̱i'l-Bidâye (Hidâyetü'r-rüşd bi-taḫrîci eḥâdîs̱i Bidâyeti İbn Rüşd). Bidâyetü'l-müctehid'deki 1799 merfû hadisin tahrîc edildiği kitapta her hadisin Kütüb-i Sitte'de ve diğer kaynaklarda bulunan rivayet tarikleri kaydedilmiş, farklı lafızlar gösterilmiştir. Eser, Yûsuf Abdurrahman el-Mar'aşlî, Adnân Ali Şelâk ve başkaları tarafından Bidâyetü'l-müctehid'le birlikte neşredilmiştir (I-VIII, Beyrut 1407/1987). 2. Fetḥu'l-vehhâb bi-taḫrîci eḥâdîs̱i'ş-Şihâb. Kudâî'nin Şihâbü'l-aḫbâr'ındaki hadislerin 893 ana başlık halinde tahrîc edildiği çalışmada hadislerin kaynakları gösterilmiş ve senedlerdeki zayıf râviler tenkit edilmiştir. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî eseri tahkik ederek yayımlamıştır (I-II, Beyrut 1408/1988). Müellif, Şihâbü'l-aḫbâr'ın hadisleri üzerinde ayrıca üç cilt

hacminde Veşyü'l-ihâb bi'l-müstaḫrec ʿalâ Müsnedi'ş-Şihâb, bir cilt hacminde Münyetü'ṭ-ṭullâb bi-taḫrîci eḥâdîs̱i'ş-Şihâb ve iki cilt hacminde el-İshâb fi'l-istiḫrâc ʿalâ Müsnedi'ş-Şihâb (fî taḫrîci eḥâdîs̱i'ş-Şihâb) adlı çalışmaları yapmıştır. 3. el-Muġīr ʿale'l-eḥâdîs̱i'l-mevżûʿa fi'l-Câmiʿi'ṣ-ṣaġīr. Müellifin, Süyûtî'nin kitabında mevzû olduğunu söylediği 453 rivayeti bir araya getirdiği eseridir (Beyrut 1402/1982). 4. Miftâḥu't-tertîb li-eḥâdîs̱i Târîḫi'l-Ḫaṭîb. Hatîb el-Bağdâdî'nin Târîḫu Baġdâd'ındaki hadislerin düzenlendiği bir çalışmadır (Kahire 1355). 5. el-Mineḥu'l-maṭlûbe fi'stiḥbâbi refʿi'l-yedeyn fi'd-duʿâʾ baʿde'ṣ-ṣalavâti'l-mektûbe. Fas'ta taş baskısı olarak neşredildiği belirtilen eseri (Mv.M, III, 135) Abdülfettâh Ebû Gudde S̱elâs̱ü resâʾil fi'stiḥbâbi'd-duʿâʾ ve refʿi'l-yedeyn fîhi baʿde'ṣ-ṣalavâti'l-mektûbe içinde yayımlamıştır (Halep 1417/1997, s. 49-120). 6. Derʾü'ż-żaʿfʿan ḥadîs̱i "men ʿaşiḳa feʿaffe". Âşık olduktan sonra iffetli davranıp aşkını gizli tutan kimsenin cennete gireceğine dair Hz. Peygamber'e nisbet edilen rivayeti uydurma kabul eden İbn Kayyim el-Cevziyye'nin bu görüşünü çürütmek için kaleme alınmıştır (nşr. Ahmed el-Gavc, Kahire 1416/1996). 7. Ḥuṣûlü't-tefrîc bi-uṣûli'l-ʿazvi ve't-taḫrîc. Hadis tahrîci çalışmasının ne zaman başladığını belirten, tahrîcin şartlarını ve usulünü anlatan eserin devamında müellifin Refʿu'l-menâr li-ṭuruḳi ḥadîs̱i "men süʾile ʿan ʿilmin feketemehû ülcime yevme'l-ḳıyâme bi-licâmin min nâr"; el-Müshim fî beyâni ḥâli ḥadîs̱i "ṭalebü'l-ʿilmi farîżatün ʿalâ külli müslim"; el-İstiʿâẕe ve'l-ḥasbele mimmen ṣaḥḥaḥa ḥadîs̱e'l-besmele "küllü emrin ẕî bâlin lâ yübdeʾü fîhi bi-bismillâhirraḥmânirrahîm fehüve aḳṭaʿ" adlı risâleleri yer almaktadır (Riyad 1414/1994; son risâle müstakil olarak da yayımlanmıştır [Dımaşk 1405]). 8. Muṭâbaḳatü'l-iḫtirâʿâti'l-ʿaṣriyye limâ aḫbere bihî seyyidü'l-beriyye. Hz. Peygamber'in uçak, otomobil, telefon, telgraf, radyo, atom ve hidrojen bombası, petrol, elektrik, sunî yağmurlama gibi bazı icatları, ayrıca XX. yüzyılda ortaya çıkan bazı hastalıkları ve diğer gelişmeleri çeşitli hadislerinde haber verdiğini delilleriyle göstermek amacıyla yazılmış olup Kahire'de (1387) basılmış, ayrıca Muḫtaṣaru Muṭâbaḳati'l-iḫtirâʿâti'l-ʿaṣriyye limâ aḫbere bihî seyyidü'l-beriyye adıyla yayımlanmıştır (Dımaşk-Beyrut 1409/1989). 9. Teşnîfü'l-âẕân bi-edilleti istiḥbâbi's-siyâde ʿinde ismihî ʿaleyhi'ṣ-ṣalâtü ve's-selâm fi'ṣ-ṣalât ve'l-iḳāme ve'l-eẕân (Kahire 1972). 10. Beyânü telbîsi'l-müfterî Muḥammed Zâhid el-Kevs̱erî (Reddü'l-Kevs̱erî ʿale'l-Kevs̱erî) (nşr. Ali b. Hasan b. Ali b. Abdülhamîd el-Halebî el-Eserî, Riyad 1413). 11. ʿAlî b. Ebî Ṭâlib imâmü'l-ʿârifîn (el-Burhânü'l-celî fî taḥḳīḳi

intisâbi'ṣ-ṣûfiyye ilâ ʿAlî). İbn Teymiyye ve İbn Haldûn'un, tarikatların Hz. Ali ile bir ilgisi bulunmadığı ve Hasan-ı Basrî'nin Hz. Ali'den hadis duymadığı şeklindeki görüşlerinin çürütülmeye çalışıldığı, Hz. Ali'nin tasavvufla yakın ilgisi, sûfîlerin kesintisiz şekilde Hz. Ali'ye bağlandığı gibi konuların yer aldığı eseri Ahmed Muhammed Mürsî neşretmiştir (Kahire 1389/1969). 12. Fetḥu'l-meliki'l-ʿalî bi-ṣıḥḥati ḥadîs̱i "bâbü medîneti'l-ʿilm ʿAlî". Müstakil olarak (Kahire 1354) ve ʿAlî b. Ebî Ṭâlib imâmü'l-ʿârifîn ile birlikte (Kahire 1389/1969) basılmıştır. 13. el-İstinfâr li-ġazvi't-teşebbühi bi'l-küffâr. Gayri müslimlere benzemeyip onlara muhalefet edilmesi gerektiğine dair âyet ve hadisleri ihtiva eden eser, Abdullah et-Telîdî tarafından hadislerin senedleri ve mükerrer rivayetleri çıkarılarak, ayrıca konuyla ilgili diğer bazı rivayetler ilâve edilerek yayımlanmıştır (Dımaşk 1384, 1409). 14. İbrâzü'l-vehmi'l-meknûn min kelâmi İbn H̱aldûn. Muḳaddime adlı

eserinde Mehdî hakkındaki rivayetlerin zayıf olduğunu ileri süren İbn Haldûn'un ve onun gibi düşünen Muhammed Habîbullah eş-Şinkītî'nin eleştirildiği bir risâledir (Dımaşk 1347). 15. İzâletü'l-ḫaṭar ʿammen cemaʿa beyne ṣalâteyn fi'l-ḥażar (Kahire 1369/1950). 16. İġtinâmü'l-ecr min ḥadîs̱i'l-isfâr bi'l-fecr (Dımaşk 1403). 17. Tebyînü'l-beleh mimmen en-kere vücûde ḥadîs̱i "ve men leġā felâ cumʿate leh" (Dımaşk 1403). 18. et-Taṣavvur ve't-taṣdîḳ bi-aḫbâri'ş-şeyḫ Sîdî Muḥammed İbni'ṣ-Ṣıddîḳ. Babasının biyografisiyle onun belli başlı müntesiplerine dair Sübḥatü'l-ʿaḳīḳ fî tercemeti (aḫbâri)'ş-şeyḫ İbni'ṣ-Ṣıddîḳ adlı çalışmasının muhtasarıdır (Kahire 1366/1947). 19. Mesâlikü'd-delâle ʿalâ mesâʾili metni'r-Risâle. Müellif, İbn Ebû Zeyd el-Kayrevânî'nin er-Risâle'si üzerine önce Taḫrîcü'd-delâʾil limâ fî Risâleti'l-Ḳayrevânî mine'l-fürûʿ ve'l-mesâʾil adıyla oldukça hacimli bir şerh yazmaya başlamış, nikâh bahsine gelince eseri daha kısa tutarak Mesâlikü'd-delâle'yi kaleme almıştır (nşr. Abdullah b. Muhammed es-Sıddîk, Kahire 1391). 20. el-Müdâvî li-ʿileli'l-Münâvî. Muhammed Abdürraûf el-Münâvî'nin, Süyûtî'nin el-Câmiʿu'ṣ-ṣaġīr'ine yazdığı şerhin hâşiyesi olup eserde Münâvî'nin hadisleri değerlendirirken yaptığı hatalar gösterilmiştir. Ahmed Muhammed Mürsî eserin dört büyük cilt hacminde olduğunu söylemektedir (ʿAlî b. Ebî Ṭâlib: İmâmü'l-ʿârifîn, neşredenin girişi, s. 17). 21. el-Müʾẕin bi-aḫbâri'ş-Şeyḫ Aḥmed b. ʿAbdilmüʾmin. Şâzeliyye tarikatının Derkāviyye kolunun kurucusu Ebû Hâmid Mevlâ Ahmed el-Arabî ed-Derkāvî'nin talebesi ve bu

tarikatın Gumâriyye kolunun kurucusu olan, müellifin ikinci dedesi Ahmed b. Abdülmü'min el-Gumârî'nin (ö. 1262/1846) biyografisidir. Eserde Derkāviyye tarikatının silsilesinde yer alan şahıslarla bu tarikatın belli başlı müntesipleri de anlatılmıştır. 22. Mecmaʿu fużalâʾi'l-beşer min ehli'l-ḳarni'ṣ-ṣâliṣ ʿaşer. XIII. (XIX.) yüzyılın Mağrib'de ve diğer İslâm ülkelerindeki tanınmış şahsiyetlerinin alfabetik olarak ele alındığı eserin iki ciltten meydana geldiği belirtilmektedir. 23. Muʿcemü'ş-şüyûḫ. Müellif, hocalarına dair olan bu eseri el-Muʿcemü'l-vecîz li'l-müstecîz adıyla ihtisar ederek 100 hocasının biyografisini bir araya getirmiştir (kaynaklarda son dört eserin yayımlandığı bildirilmekle beraber baskı yeri ve tarihleri belirtilmemiştir; müellifin diğer eserleri için bk. el-Hidâye, neşredenin girişi, I, 57-62).

BİBLİYOGRAFYA

Ebü'l-Feyz İbnü's-Sıddîk, el-Hidâye fî taḫrîci eḥâdîṣi'l-Bidâye (nşr. Yûsuf Abdurrahman el-Mar'aşlî - Adnan Ali Şelâk), Beyrut 1407/1987, neşredenin girişi, I, 47-64; a.mlf., ʿAlî b. Ebî Ṭâlib: İmâmü'l-ʿârifîn (nşr. Ahmed Muhammed Mürsî), Kahire 1389/1969, neşredenin girişi, s. 13-22; Abdüsselâm b. Abdülkādir İbn Sûde, Delîlü müʾerriḫi'l-Maġribi'l-aḳṣâ, Dârülbeyzâ 1960, I, 199, 205, 228, 238, 240, 269, 292, 302, 444, 451; a.mlf., İtḥâfü'l-mütâliʿ bi-vefeyâti aʿlâmi'l-ḳarni'ṣ-ṣâliṣ ʿaşer ve'r-râbiʿ (Mevsûʿatü aʿlâmi'l-Maġrib içinde, nşr. Muhammed Haccî), Beyrut 1417/1996, VII, 2577; VIII, 3039; IX, 3357; a.mlf., Sellü'n-niṣâl li'n-niḍâl bi'l-eşyâḫi ve ehli'l-kemâl (a.e. içinde), IX, 3357-3360; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), I, 253; Mv.M, III, 135; Muhammed b. Abdullah Âlü Reşîd, İmdâdü'l-fettâḥ bi-esânîdi ve merviyyâti'ş-Şeyḫ ʿAbdilfettâḥ, Riyad 1419/1999, s. 262, 275, 335-338, 427, 527.

M. Yaşar Kandemir

İBNÜ’s-SÎD

(bk. BATALYEVSÎ).

İBNÜ’s-SİKA es-SAYRAFÎ

(ابن الثقة الصيرفي)

Hüseyn b. Mübârek b. es-Sika Yûsuf es-Sayrafî el-Mevsılî (ö. 742/1341)

Hadis âlimi, kütüphaneci.

670 (1272) yılından sonra Musul’da doğdu. Sarraf olan dedesine nisbetle Sayrafî diye meşhur oldu. Reşîdüddin İbn Ebü’l-Kāsım ve İmâdüddin İbnü’t-Tabbâl gibi âlimlerden faydalandığına göre tahsilini Bağdat’taki Müstansıriyye Medresesi’nde yapmış olmalıdır (Zehebî, I, 177; II, 204; Fâsî, I, 142, 469). Öğrenimini tamamladıktan sonra Dımaşk’taki Sümeysâtiyye Hankahı Kütüphanesi’ne müdür oldu ve hayatının sonuna kadar bu görevini sürdürdü. Zehebî’nin dindar, zâhid ve hayır sever bir kişi olarak tanıttığı İbnü’s-Sika adı geçen hankahta sûfîler arasında yaşamış, güzel yazısıyla çok sayıda kitap istinsah etmiş; hadis, fıkıh, İslâm ahlâkı ve tasavvuf konularında eserler yazmıştır. İbnü’s-Sika Cemâziyelâhir 742’de (Kasım 1341) Dımaşk’ta vefat etti ve Sûfîye Kabristanı’nda toprağa verildi.

Eserleri. 1. Ḫulâṣatü’l-menḳūl min eḥâdîs̱i’r-Resûl. Müellif bu çalışmasında, İbnü’l-Esîr’in Câmiʿu’l-uṣûl’ündeki mukaddime ve levâhik bölümleriyle mükerrerleri çıkararak, hadisleri Rezîn b. Muâviye el-Abderî’nin Tecrîdü’ṣ-ṣıḥâḥi’s-sitte’siyle karşılaştırıp Tirmizî’nin hadisler hakkındaki “sahih, hasen” gibi değerlendirmelerini ilâve etmek suretiyle eserin aslına göre bir düzenleme yapmış, hadislerin kaynaklarına rumuzlarla işaret etmiş ve sayfa kenarında garîb kelimeleri açıklamıştır. İki ciltten meydana gelen eserin I. cildi Dımaşk’ta 20 Zilkade 720’de (22 Aralık 1320), II. cildi 8 Şâban 721’de (2 Eylül 1321) tamamlanmış olup müellif hattıyla yazılmış nüshası Süleymaniye Kütüphanesi’nde bulunmaktadır (Şehid Ali Paşa, nr. 405, 406). 2. Maṭlabü’l-vüṣûl ilâ ittibâʿi sünneti’r-Resûl. Nevevî’nin Riyâżü’ṣ-ṣâliḥîn ve el-Ez̠kâr’ındaki hadislere Ṣaḥîḥayn’den seçilen hadislerin de eklenmesiyle beş ana bölüm halinde düzenlenen eserde farz ve nâfile ibadetler, insanı mânen yücelten faziletler, helâk edici günahlar, mubah âdetler ve kıyamet günü meydana gelecek

olaylar ele alınmıştır. Eserin Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunan I. cildi (Şehid Ali Paşa, nr. 574) ilim, iman, namaz, zekât ve sadaka, oruç, hac, Kur'an okuma, zikir ve dua konularının yer aldığı birinci bölümünü ihtiva etmektedir. Tamamının günümüze ulaşmadığı anlaşılan kitabın aynı cildinden diğer bir nüsha da British Museum'da (Or., nr. 6519) bulunmaktadır (Brockelmann, GAL Suppl., II, 203). 3. el-Evâmir ve'n-nevâhî. Kütüb-i Sitte'de yer alan bu konulara dair hadislerin bir araya getirildiği eser iki kısma ayrılmış, birinci kısımda 424 başlık altında 934 hadis,

ikinci kısımda 445 başlık altında 758 hadis kaydedilmiştir. Konu başlıkları alfabetik olarak düzenlenen ve hadislerdeki bazı garîb kelimelerle ilgili açıklamalara yer verilen eser tek nüshasına dayanılarak yayımlanmıştır (Mekke 1417/1997; nşr. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmâil eş-Şâfiî, Beyrut 1418/1998). 4. el-Fetâva'n-nebeviyye fi'l-mesâʾili'd-dîniyye ve'd-dünyeviyye. Fıkıh konularına göre düzenlenen eserin sonu eksik bir nüshası Kahire'de bulunmaktadır (Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, Umumi, nr. 4984 [Fıkıh, nr. 135]; ayrıca bk. Fihristü'l-kütübi'l-ʿArabiyyeti'l-maḥfûẓa fi'l-Kütübḫâneti'l-Ḫidîviyye, VI, 160; Brockelmann, GAL, II, 208). İbnü's-Sika es-Sayrafî ayrıca, Kitâbü'l-Vaʿd ve'l-vaʿîd adlı bir eser kaleme aldığını ve bu çalışmasında insan bedenindeki organları ilgilendiren günah ve sevaplara dair hadisleri topladığını söylemektedir (el-Evâmir ve'n-nevâhî, s. 296).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü's-Sika es-Sayrafî, el-Evâmir ve'n-nevâhî (nşr. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmâil eş-Şâfiî), Beyrut 1418/1998, s. 296, 492; Zehebî, Muʿcemü'ş-şüyûḫ: el-Muʿcemü'l-kebîr (nşr. M. Habîb el-Hîle), Tâif 1407, I, 177, 216-217; II, 204; Fâsî, Ẕeylü't-Taḳyîd fî ruvâti's-sünen ve'l-mesânîd (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût), Beyrut 1410/1990, I, 142, 469; İbn Kādî Şühbe, et-Târîḫ (nşr. Adnân Dervîş), Dımaşk 1994, I, 266; İbn Hacer, ed-Dürerü'l-kâmine, II, 65; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 345; Fihristü'l-kütübi'l-ʿArabiyyeti'l-maḥfûẓa fi'l-Kütübḫâneti'l-Ḫidîviyye, Kahire 1308, VI, 160; Brockelmann,

GAL, II, 208; Suppl., II, 203; Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 315; Îżâḥu’l-meknûn, II, 158.

Cemil Akpınar

İBNÜ’s-SİKKÎT

(ابن السكّيت)

Ebû Yûsuf Ya‘kūb b. İshâk es-Sikkît (ö. 244/858)

Arap dili âlimi ve edip.

186 (802) yılı civarında Bağdat’ta doğdu. Babasının lakabı olan Sikkît’e (çok suskun) nisbetle İbnü’s-Sikkît diye tanındı. Babası lugat âlimi olup dilci Ali b. Hamza el-Kisâî’nin arkadaşıydı. Bağdat’ta çocuklara ders vererek geçimini sağlıyordu. İbnü’s-Sikkît öğrenimine babasının yanında başladı; ardından Kutrub, Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, Ebû Ubeyde et-Teymî, Asmaî, Ebû Abdullah İbnü’l-A‘râbî, Ahmed b. Hâtim el-Bâhilî, Ebû Amr eş-Şeybânî, Ali b. Mugīre el-Esrem ve Ebü’l-Hasan el-Lihyânî gibi lugat ve dil âlimlerinin talebesi oldu. Fasih dil öğrenmek, garip ve nâdir lugatlar, emsal ve ahbâr derlemek için bir süre bedevîler arasında yaşadı. Daha sonra Bağdat’ın Kantara semtinde babasıyla birlikte çocuklara ders vermeye başladı. Abdullah b. Tâhir’in çocuklarıyla Halife Mütevekkil-Alellah’ın oğulları Müeyyed-Billâh ve Mu‘tez-Billâh’ın hocalığına kadar yükseldi. Ancak saraya girmesi hayatına mal oldu. Bir sohbet sırasında Mütevekkil-Alellah, Şîa’ya mütemâyil olduğu bilinen İbnü’s-Sikkît’e Müeyyed ve Mu‘tezz’i mi yoksa Hz. Hasan ve Hüseyin’i mi daha çok sevdiğini sordu. İbnü’s-Sikkît, Resûl-i Ekrem’in torunlarını tercih ettiğini, hatta Hz. Ali’nin kölesi Kanber’i bile Müeyyed ve Mu‘tez’den daha çok sevdiğini söyledi. Bu cevaba çok kızan halifenin emri üzerine linç edilerek öldürüldü (5 Receb 244 / 17 Ekim 858). Kemâleddin el-Enbârî, İbnü’s-Sikkît ile Mütevekkil arasında geçen konuşmaya dair farklı bir rivayeti kaydeder (Nüzhetü’l-elibbâ’, s. 140). Bilhassa Kûfe nahviyle lugat sahalarında otorite olan İbnü’s-Sikkît, hem çağdaşlarının hem daha sonraki âlimlerin takdirlerini kazanmış, aralarında Ebû Hanîfe ed-Dîneverî, Ebû Saîd es-Sükkerî ve Mufaddal b. Seleme gibi dil âlimlerinin bulunduğu öğrenciler yetiştirmiştir.

İbnü’s-Sikkît çok sayıda şiir derleyerek bunları rivayet etmiş ve

açıklamıştır. Onun rivayet veya şerhettiği divanların sayısı otuzu aşmaktadır. İlk olarak Ebü'n-Necm el-İclî'nin şiirlerini derlemiş, bu çalışma onun tanınmasını sağlamıştır (İbnü'l-Kıftî, IV, 60). Derlediği İmruülkays, Nâbiga el-Ca'dî, Hutay'e, Lebîd b. Rebîa, Cerîr b. Atıyye ve Kümeyt el-Esedî gibi şairlerin divanlarından sadece Müzerrid b. Dırâr el-Gatafânî'nin divanı günümüze ulaşmıştır (nşr. İbrâhim Atıyye, Bağdad 1962). Ayrıca Urve b. Verd, Nâbiga ez-Zübyânî, Kays b. Hatîm, Ebû Nüvâs, Tarafe b. Abd, Kattâl el-Kilâbî, Ebû Duâd el-İyâdî, Tufeyl el-Ganevî (şiirleri için bk. F. Krenkow, [1907], s. 815-877), Ahtal, Meymûn b. Kays el-A'şâ, Züheyr b. Ebû Sülmâ, Ömer b. Ebû Rebîa, Hansâ ve Amr b. Kamîe'nin divanlarıyla el-Muʿallaḳātü's-sebʿi de şerhetmiştir.

Eserleri. 1. Iṣlâḥu'l-manṭıḳ*. Dil hatalarını düzeltmek için yazılan ve üzerinde çeşitli çalışmalar yapılan eser Ahmed Muhammed Şâkir ve Abdüsselâm Muhammed Hârûn tarafından yayımlanmıştır (Kahire 1949, 1956, 1970, 1987). 2. el-Elfâẓ. Konulara göre düzenlenmiş bir sözlük olup kelimeler mensur ve manzum örnekler verilerek açıklanmıştır (nşr. Luvîs Şeyho, Beyrut 1897). Hatîb et-Tebrîzî eseri Kenzü'l-ḥuffâẓ fî Kitâbi Tehẕîbi'l-elfâẓ adıyla şerhetmiştir. Bu şerhin Luvîs Şeyho (Beyrut 1896-1898) ve Sâlih b. Ali (Kahire 1325/1907) tarafından yapılmış iki neşri vardır. Şerhte geçen örnek beyitleri Yûsuf b. Hasan es-Sîrâfî'nin açıkladığı kaydedilmektedir (İbn Hayr, s. 343, 474). 3. el-Eżdâd (nşr. August Haffner, S̱elâs̱etü kütüb fi'l-eżdâd içerisinde, Beyrut 1912, s. 163-220). 4. el-Ḳalbü ve'l-ibdâl. Bünyelerinde harf dönüşümleri bulunan veya farklı harflerin birbiri yerine kullanılabildiği Arapça kelimelere dair bir sözlüktür. August Haffner eseri önce 1903'te Beyrut'ta, daha sonra Texte zur Arabischen Lexikographie adlı eserinin içinde (Leipzig 1905, s. 3-65) yayımlamıştır. Bu çalışmanın el-Kenzü'l-luġavî fi'l-lisâni'l-ʿArabî ismiyle tıpkıbasımı yapılmış (Kahire, ts.), Kitâbü'l-İbdâl adıyla Hüseyin Muhammed Muhammed Şeref tarafından da neşredilmiştir (Kahire 1978). 5. Ḥurûfü'l-memdûd ve'l-maḳṣûr (el-Maḳṣûr ve'l-memdûd). Müellifin baş tarafında maksûr ve memdûd isimlerle, munsarif ve gayri munsarif kelimelere dair bilgi verdiği eseri Hasan Şâzelî Ferhûd (Mecelletü Külliyeti'l-âdâb [Câmiatü Melik Suûd], Riyad 1983, X, 3-70; Riyad 1405/1985) ve Muhammed Muhammed Saîd (Kahire 1985) yayımlamıştır. 6. el-Ḥurûfü'lletî yütekellem bihâ fî ġayri mevḍıʿihâ. Müstear kelimelerle şiirde vezin gereği asıl yapısı değiştirilmiş olarak kullanılan bazı müfretler, tağlib

yoluyla kullanılan tesniyeler, tekil ve ikil yerine kullanılan bazı cemi kelimeleri ele alan bu risâle, büyük ihtimalle müellifin günümüze ulaşmamış el-Müs̱ennâ ve'l-mübennâ ve'l-mükennâ adlı eserinin bir bölümüdür. Ramazan Abdüttevvâb tarafından önce bir dergide (bk. bibl.), daha sonra S̱elâs̱etü kütüb içerisinde (bk. bibl.) çeşitli notlar, müellif ve eserlerine dair uzunca bir mukaddimeyle birlikte yayımlanmıştır. Nâşir, bazı kaynaklarda İbnü's-Sikkît'e nisbet edilen Mecâzü mâ câʾe fi'ş-şiʿr ve ḥurrife ʿan cihetihî adlı kitabın da bu eser olduğu görüşündedir. 7. el-Baḥs̱. Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye'de ve el-Mektebetü't-Teymûriyye'de yazma nüshasının olduğu kaydedilmektedir (Sezgin, VIII, 132). 8. el-Maḳṣûr ve'l-memdûd. Bir konu sözlüğü olduğu ve Medine'de Ârif Hikmet Kütüphanesi'nde yazmasının bulunduğu bildirilmektedir (a.g.e., IX, 137). 9. Manṭıḳu'ṭ-ṭayr (DMBİ, III, 698).

İbnü's-Sikkît'in derlediği veya şerhettiği divanlardan yayımlananlar şunlardır: Dîvânü'l-Ḥuṭayʾe (Kahire 1958; nşr. Nu'mân Emîn Tâhâ, Kahire 1987; nşr. Müfîd Muhammed Kumeyha, Beyrut 1413/1993); Dîvânü'l-Müzerrid b. Ḍırâr (nşr. Halîl İbrâhim el-Atıyye, Bağdad 1962);

Dîvânü ʿUrve b. el-Verd (nşr. Muhammed b. Şeneb, Kahire 1923; Cezayir-Paris 1926; nşr. Abdülmuîn el-Mülevvahî, Dımaşk 1966; nşr. Recî el-Esmer, Beyrut 1994); Dîvânü Ḳays b. el-Ḥatîm (nşr. Nâsırüddin el-Esed, Kahire 1962); Dîvânü'n-Nâbiġa ez-Zübyânî (nşr. Şükrî Faysal, Beyrut 1968; nşr. Muhammed Tâhir b. Âşûr, Tunus 1976); Dîvânü Ṭarafe (nşr. Ahmed b. Emîn eş-Şinkīṭî, Kazan 1909); Dîvânü'l-H̱ansâʾ (nşr. Luvîs Şeyho, Beyrut 1305/1888). İbnü's-Sikkît, sahâbî Abbas b. Mirdâs'ın divanını da tertip etmiş, ancak eser günümüze kadar gelmemiştir.

Müellifin kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: el-Beyân, ed-Duʿâʾ, Ebyâtü'l-meʿânî, el-Ecnâs, el-Ems̱âl, es-Serc ve'l-licâm, Seriḳātü'ş-şuʿarâʾ ve me'ttefeḳū ʿaleyh, Tabaḳātü'ş-şuʿarâʾ, el-Ensâb, el-Envâʾ, el-Eṣvât, el-Eyyâm ve'l-leyâlî, Faʿale ve efʿale, el-Farḳ, Ġarîbü'l-Ḳurʾân, H̱alḳu'l-insân, el-Ḥaşerât, el-İbil, Meʿâni'ş-şiʿr, Meʿâni'ş-şiʿr el-Kebîr, Meʿâni'ş-şiʿr eṣ-ṣaġīr, el-Müs̱ennâ ve'l-mübennâ ve'l-mükennâ, el-Müẕekker ve'l-müʾennes̱, en-Nebât ve'ş-şecer, en-Nevâdir, et-Taṣġīr, et-Tevsîʿa fî kelâmi'l-ʿArab, el-Vüḥûş (bu eserler için bk. el-Ḥurûf [S̱elâs̱etü

kütüb içinde, nşr. Ramazan Abdüttevvâb], s. 66-77).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’s-Sikkît, el-Ḥurûf (S̱elâs̱etü kütüb içinde, nşr. Ramazan Abdüttevvâb), Kahire 1402/1982, s. 49-113; a.e.: el-Ḥurûfü’lletî yütekellemü bihâ fî ġayri mevḍıʿihâ (nşr. Ramazan Abdüttevvâb, Ḥavliyyâtü Câmiʿati ʿAyni’ş-şems külliyyeti’l-âdâb içinde), XII, Kahire 1969, s. 129-192; Ebü’t-Tayyib el-Lugavî, Merâtibü’n-naḥviyyîn (nşr. Muhammed Ebü’l-Fazl), Kahire 1375/1955, s. 95-96; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist, s. 72-73; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, XIV, 273-274; İbn Hayr, Fehrese, s. 343, 381-382, 474; Kemâleddin el-Enbârî, Nüzhetü’l-elibbâʾ (nşr. İbrâhim es-Sâmerrâî), Zerkā (Ürdün) 1405/1985, s. 138-140; Yâkūt, Muʿcemü’l-üdebâʾ, XX, 50-52; İbnü’l-Kıftî, İnbâhü’r-ruvât, IV, 56-63; İbn Hallikân, Vefeyât, VI, 395-401; Süyûtî, Buġyetü’l-vuʿât, II, 349; Brockelmann, GAL, I, 117; Suppl., I, 45; Sezgin, GAS, VIII, 129-240; IX, 137-138; Muhyiddin Tevfîk İbrâhim, İbnü’s-Sikkît el-Luġavî, Bağdad 1969; Hasan Akarsu, İbnü’s-Sikkît Ebû Yûsuf b. İshâk, Hayatı, Şahsiyeti (lisans tezi, İstanbul 1970), İÜ Ed. Fak.; F. Krenkow, “Tufail al-Ganevī, a Poem from the Asmaiyyāt in the Recension and with the Comments of Ibn as-Sikkīt”, JRAS (1907), s. 815-877; Muhammed Receb el-Beyyûmî, “ʿÂlim cerîʾ yesteşhid”, ME, XXXIV (1962), s. 177-182; Muhammed Sâlih et-Tikrîtî, “İbnü’s-Sîrâfî ve Kitâbü Iṣlâḥi’l-manṭıḳ”, MMİIr., XXXV/3 (1984), s. 238-256; Moh. Ben Cheneb, “İbnüssikkît”, İA, V/2, s. 874; “Ibn al-Sikkīt”, EI² (İng.), III, 940-941; Ramazan Abdüttevvâb, “Iṣlâḥu’l-mantıḳ”, Tİ, VIII, 1-18, Kahire; İnâyetullah Fâtihî Nijâd, “İbn Sikkît”, DMBİ, III, 698.

Nasuhi Ünal Karaarslan

İBNÜ’s-SUKĀÎ

(ابن الصقاعي)

Fazlullāh b. Ebi’l-Fahr el-Muvaffak el-Kâtib en-Nasrânî (ö. 726/1326)

Hıristiyan tarihçi ve kâtip.

Muhtemelen 626 (1229) yılında Dımaşk’ta doğdu. Memlük Devleti’nin Dımaşk divanlarında çalıştı. Dîvânü’l-mürteceât, Dîvânü’l-mevâris ve Dîvânü’l-birr’de kâtip olarak görev yaptı. Daha sonra devlet hizmetinden ayrılarak kendini ilmî çalışmalara veren İbnü’s-Sukāî Dımaşk’ta öldü. Güvenilir, zeki ve kültürlü bir hıristiyan olan İbnü’s-Sukāî’nin Tevrat ve İncil’i ezbere bildiği, dört İncil’i tek bir kitap haline getirerek aralarındaki farkları ve ortak yönleri gösterdiği, ayrıca bu eseri Latince, Süryânîce ve İbrânîce gibi dillere çevirdiği rivayet edilir.

İbnü’s-Sukāî’nin günümüze ulaşan Tâlî Kitâbi Vefeyâti’l-aʿyân adlı eseri, İbn Hallikân’ın Vefeyâtü’l-aʿyân’ının zeyli olup 658-725 (1260-1325) yılları arasında ölen kişilerin biyografilerini ihtiva eder. İbnü’s-Sukāî, müslümanların geliştirdikleri vefeyât türünde kitap yazan ilk hıristiyan müellif olarak bilinir. Bölgede yaşayan hıristiyanların Haçlılar ve Moğollar’la iş birliği yaptığı ve bunun sonucu olarak müslüman-hıristiyan ilişkilerinin gerginleştiği bir dönemde yaşayan İbnü’s-Sukāî eserinde ihtiyatlı bir üslûp kullanmış, oldukça tarafsız davranmakla beraber hıristiyanların biyografilerini daha uzun tutmuştur. Müslüman tarihçilerin lânetle andığı Moğollar hakkında lehte ve aleyhte bir yorum yapmamıştır. Müellifin Ebû Şâme el-Makdisî, İbn Abdüzzâhir, İbnü’l-Adîm ve İbn Şeddâd ile hıristiyan tarihçi Mekîn b. Amîd’in kitaplarından istifade ederek hazırladığı eser, Memlük Devleti’nin Dımaşk’taki yönetimi hakkında önemli bilgiler içerir. Dımaşk’taki Memlük devlet adamlarının yolsuzluk ve suistimallerinden bahseden tek müellif olan İbnü’s-Sukāî, eserde Memlükler dönemi hakkında şahsî gözlemlerine dayalı orijinal bilgilerin yanı sıra gayri müslim azınlıklar, siyasî ve iktisadî durum, Moğollar’la yapılan ticaret, devlet teşkilâtı, casusluk faaliyetlerine dair bilgiler vermiştir.

Safedî gibi daha sonraki müellifler tarafından kaynak olarak kullanılan eserin Paris Bibliothèque Nationale'de mevcut nüshası Jacqueline Sublet tarafından Fransızca tercümesiyle birlikte neşredilmiştir (Dımaşk 1974). İbnü's-Sukāî'nin kaynaklarda adı geçen eserleri de şunlardır: Ẕeylü Târîḫi'l-Mekîn b. el-ʿAmîd, Muḫtaṣarü Vefeyâti'l-aʿyân ve Vefeyâtü'l-muṭribîn.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü's-Sukāî, Tâlî Kitâbi Vefeyâti'l-aʿyân (nşr. ve trc. Jacqueline Sublet), Dımaşk 1974, neşredenin girişi, s. XI-XXX; İbn Hacer, ed-Dürerü'l-kâmine, Kahire 1966, III, 316; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, VI, 75; Brockelmann, GAL, I, 400; Abbas el-Azzâvî, et-Taʿrîf bi'l-müʾerriḫîn fî ʿahdi'l-Moġol ve't-Türkmân, Bağdad 1376/1957, I, 99-100; Selâhaddin el-Müneccid, Muʿcemü'l-müʾerriḫîne'd-Dımaşḳıyyîn, Beyrut 1398/1978, s. 134-135; C. Zeydân, Âdâb, III, 169; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), V, 153; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, Beyrut 1414/1993, II, 626-627; Şâkir Mustafa, et-Târîḫu'l-ʿArabî ve'l-müʾerriḫûn, Beyrut 1993, IV, 38-39; Ramazan Şeşen, Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı, İstanbul 1998, s. 178; Yûsuf Rahîmlû, "İbn Suḳāʿî", DMBİ, IV, 113-115; Jacqueline Sublet, "Ibn al-Suḳāʿī", EI² Suppl. (İng.), s. 400.

Asri Çubukçu

İBNÜ’s-SÛRÎ

(ابن الصوري)

Ebû Mansûr Reşîdüddîn b. Ebi’l-Fazl b. Alî es-Sûrî (ö. 639/1242)

Botanikçi ve hekim.

Tanınmış bir ailenin çocuğu olarak Sûr şehrinde doğdu (573/1177) ve öğreniminin önemli bir kısmını orada gördü. Dımaşk’ta Muvaffakuddin Abdülazîz es-Sülemî ve Abdüllatîf el-Bağdâdî’den tıp tahsil ettikten sonra iki yıl Kudüs’teki hastahanede hekimlik yaptı. Burada ayrıca basit ilâçlar alanında otorite sayılan Ebü’l-Abbas el-Ceyyânî ile tanışıp dost oldu ve tecrübelerinden önemli ölçüde yararlandı. Botanik alanında araştırma yapma zevkini Ceyyânî’den aldığı sanılmaktadır. Eyyûbî hânedanından el-Melikü’l-Âdil Ebû Bekir b. Eyyûb 612 (1215) yılında Mısır’a giderken Kudüs’e uğradı ve İbnü’s-Sûrî’yi özel hekimi olarak beraberinde götürdü. Onun ölümü üzerine oğlu el-Melikü’l-Muazzam Îsâ’nın hizmetine giren İbnü’s-Sûrî hayatının en parlak günlerini bu dönemde yaşadı. Bu sıralarda Dimyat önlerinde Haçlılar’la yapılan savaşlara katılarak yaralıları tedavi ettiği bilinmektedir. Emîr Îsâ’nın arkasından yerine geçen oğlu el-Melikü’n-Nâsır Dâvûd, kendisine devlet bütçesinden bağlanan maaşın devamına karar verdi ve onu hekimbaşılık görevine

getirdi (624/1227). el-Melikü’n-Nâsır Kerek’e giderken İbnü’s-Sûrî Dımaşk’ta kalarak tıp öğretimiyle meşgul oldu ve el-Melikü’l-Muazzam döneminde telifine başladığı Edviyetü’t-tiryâḳı’l-kebîr adlı eserini tamamladı (İbn Ebû Usaybia, s. 699-700); 1 Receb 639’da (5 Ocak 1242) burada vefat etti.

İbnü’s-Sûrî ilâç yapımında kullanılan bitkileri kök, gövde, yaprak, çiçek ve meyveleriyle tanıtmak üzere bir ressamla birlikte Lübnan, Filistin ve Şam bölgelerini dolaşmış, her bitkinin gelişme, olgunlaşma ve kuruma safhalarında renkli resimlerini çizdirerek ilk defa İslâm bilim tarihinde tıbbî bitkileri görsel yolla da tanıtan geniş bir ansiklopedi vücuda getirmişti.

Onun bu mümtaz konumuna rağmen çağdaşı botanikçi İbnü'l-Baytâr'ın eserinde adının hiç geçmemesi dikkati çekmekte ve bu durum aralarında süregelen rekabetten kaynaklanan kıskançlıkla yorumlanmaktadır. İbnü's-Sûrî hakkında en sağlıklı bilgiyi meslektaşı ve dostu İbn Ebû Usaybia vermekte ve yazdığı bir kasidede onun için "ilimde Allah'tan sonra mürşidim" demektedir (a.g.e., s. 700).

Eserleri. 1. Teẕkiretü'l-keḥḥâlîn (el-Kâfî fî ṭıbbi'l-ʿuyûn). Göz hastalıklarına dairdir. Müellifin kaynaklarda adı geçen beş eserinden sadece bu kitap günümüze ulaşmıştır (Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, nr. 218/2). 2. el-Edviyetü'l-müfrede. İbn Ebû Usaybia, basit ilâçları konu alan ve İbnü's-Sûrî'nin ilâç yapımında kullanılan bitkilerin renkli resimlerini devamlı olarak kendisiyle birlikte bulundurduğu bir ressama çizdirdiğini belirttiği bu kitaptan sitayişle söz etmekte (a.g.e., s. 703), eserin Arap dilinde bitkilere dair ilk resimli kitap olduğu kaydedilmektedir (Sarton, II/2, s. 649; Ali Abdullah ed-Difâ', s. 237). 3. Edviyetü't-tiryâḳı'l-kebîr. Zehirlenmelere karşı panzehirleri konu alan bu çalışmanın müstakil bir eser mi yoksa el-Edviyetü'l-müfrede'nin içinde bir bölüm mü olduğu hususu kesin olarak bilinmemektedir. 4. er-Red ʿalâ Kitâbi'l-Bulġārî fi'l-edviyeti'l-müfrede. Adından, Tâceddin el-Bulgārî'nin basit ilâçlar hakkındaki kitabına reddiye mahiyetinde yazıldığı anlaşılmaktadır. 5. Teʿâlîḳ ve fevâʾid ve vaṣâyâ ṭıbbiyye. Müellif, bazı tıbbî bilgileri ve hekimlik ahlâkıyla ilgili görüşlerini içeren bu eserini İbn Ebû Usaybia'ya hediye etmiş, o da ʿUyûnü'l-enbâʾda teşekkür mahiyetinde yazdığı kaside ile gönderdiği mektubun dîbâcesine yer vermiştir (s. 700-701).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Ebû Usaybia, ʿUyûnü'l-enbâʾ, s. 699-703; Safedî, el-Vâfî, XIV, 125; L. Leclerc, Histoire de la médecine arabe, Paris 1876, II, 171-173; Brockelmann, GAL Suppl., I, 898; III, 1320; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 368; Sarton, Introduction, II/2, s. 649; M. Ullmann, Die Medizin im Islam, Leiden 1970, s. 280-340; Bedi N. Şehsuvaroğlu, Eczacılık Tarihi Dersleri, İstanbul 1970, s. 141-146; a.mlf. v.dğr., Türk Tıp Tarihi, Bursa 1984, s. 5-

15; Ahmad Shawkat Shatti, “Contributions to the Study of Two Great Arab Botanists”, Proceedings of the First International Symposium for the History of Arabic Science, Halep 1978, II, 346-347; Ahmed Îsâ Bek, Târîḫu’l-bîmâristânât fi’l-İslâm, Beyrut 1401/1981, s. 232-233; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), III, 23; Ali Abdullah ed-Difâ‘, İshâmü ʿulemâʾi’l-ʿArab ve’l-müslimîn fî ʿilmi’n-nebât, Beyrut 1405/1985, s. 232-241; Esin Kâhya - Ayşegül Demirhan Erdemir, Medicine in the Ottoman Empire, İstanbul 1987, s. 10-15; M. Mehdî Müezzin-i Câmî, “İbn Ṣûrî”, DMBİ, IV, 121-122.

Ayşegül Demirhan Erdemir

İBNÜ'S-SÜBKÎ

(bk. SÜBKÎ, Tâceddin).

İBNÜ’s-SÜMNE

(ابن الثمنة)

Muhammed b. İbrâhîm (ö. 454/1062)

Sicilya’da hüküm süren son müslüman emîrlerden.

Sicilya’da Kelbî hâkimiyetinin sona ermesinin ardından adada iktidarı ele geçiren müslüman kumandanlardan biridir. 445 (1053) yılında son Kelbî emîri Hasan es-Samsâm’ın azli üzerine Sicilya çeşitli emirliklere bölünmüştü. Emîr Abdullah b. Menkūd Marsâlâ, Mâzerâ, Şâkka’yı (Sciacca) ve batı tarafındaki ovaları, İbnü’l-Havvâs lakabıyla tanınan kumandan Ali b. Ni‘me ise Kasryâne (Castrogiovanni), Circent (Girgenti) ve Kasrülcedîd’i (Castronova), İbnü’l-Miklâtî de Katâniye (Catane) şehrini hâkimiyetleri altına aldılar. İbnü’s-Sümne, 444-451 (1053-1059) yıllarında adanın doğu sahilindeki Sirakūsa’yı (Syracuse) ele geçirdi ve İbnü’l-Miklâtî’nin üzerine yürüyerek Katâniye’yi hâkimiyeti altına aldı. Meydana gelen çarpışmada İbnü’l-Miklâtî’nin ölmesi üzerine İbnü’s-Sümne onun dul kalan eşi Meymûne ile evlendi. Meymûne, Kasryâne’ye hâkim olan kumandan İbnü’l-Havvâs’ın kız kardeşiydi. İbnü’s-Sümne, daha sonra İbn Menkūd’u da yenerek onun hâkimiyetindeki yerleri de ele geçirdi. Kādir-Billâh lakabıyla Belerm’de (Palermo) kendi adına hutbe okuttu.

Eşiyle arasında çıkan bir mesele yüzünden İbnü’s-Sümne kayınbiraderi İbnü’l-Havvâs ile karşı karşıya geldi ve iki kumandan adanın hâkimiyeti konusunda mücadele etmeye başladı. İbnü’l-Havvâs’ı kuşatan İbnü’s-Sümne, yenilince onu gayri müslimlerle birlikte hareket ederek dize getirmeye karar verdi. Müslüman tarihçilere göre Sicilya adasının tamamının, Avrupa kaynaklarına göre ise bir kısmının hâkimiyetini, kendisine yardım etmelerine karşılık İtalya’nın güneyindeki Normanlar’a teklif etti. Oğullarından birini de rehin olarak onlara gönderdi. İbnü’s-Sümne’nin bu şekilde davranmasının sebebi, Normanlar’ın adada hâkimiyet kurduktan sonra adayı ona teslim edeceklerini sanmasıydı. Sicilya’daki müslüman varlığını kendilerinin İtalya’daki varlıkları açısından bir tehlike

olarak gören ve adanın verimli topraklarında gözleri olan Normanlar bu teklifi adanın işgali için bir fırsat kabul ettiler. Kont Roger d'Hauteville 453 (1061) yılının Şubat ayında Messîne'ye hücum etti, ancak hezimete uğrayarak geri çekildi; İbnü's-Sümne de Katâniye'ye sığınmak zorunda kaldı. Normanlar birkaç ay sonra yaptıkları saldırıda Messîne şehrini ele geçirdiler. İbnü'l-Havvâs'ı Kasryâne şehrinde kuşattılarsa da ele geçirmeye muvaffak olamadılar. Bununla birlikte birçok yerleşim yerini zaptettiler ve çok sayıda müslümanı esir aldılar; müslümanların birçoğu da hayatını kaybetti. Bölgede yaşayan hıristiyan halk ise Normanlar'ın idaresi altına girdi. Düşmanlarına boyun eğdirmek için saldırılarına devam eden İbnü's-Sümne bir çarpışma sırasında öldürüldü.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, X,196 vd.; Michele Âmârî, el-Mektebetü'l-ʿArabiyyetü'ṣ-Ṣıḳılliye, Leipzig 1857, I, 275-276, 484-485; F. Chalandon, Histoire de la domination normande en Italie et en Sicile, Paris 1907; İhsan Abbas, el-ʿArab fî Ṣıḳılliye, Beyrut 1975, s. 48-49; Aziz Ahmad, A History of Islamic Sicily, Edinburgh 1975, s. 36-37, 49-50; a.mlf., Târîḫu Ṣıḳılliyeti'l-İslâmiyye (trc. Emîn Tevfîk et-Tayyibî), Trablusgarp 1399/1980, s. 43-44, 59-63; Ahmed Tevfîk Medenî, el-Müslimûn fî cezîreti Ṣıḳılliye ve Cenûbi Îṭalyâ, [baskı yeri ve tarihi yok] (eş-Şerîketü'l-vataniyye), s. 156; U. Rizzitano, "Ibn Ḥawwās", EI² (İng.), III, 788; a.mlf., "Ibn al-Tumna", a.e., III, 956; R. Traini, "Ṣıḳılliya", a.e., IX, 585; Fikret Işıltan, "Sicilya", İA, X, 595; Muhammed Âsaf Fikret, "İbn Şümne", DMBİ, III, 194-195.

Eymen Fuâd Seyyid

İBNÜ’s-SÜNNÎ

(ابن السنّي)

Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed b. İshâk ed-Dîneverî (ö. 364/975)

Hadis âlimi.

280’den (893) sonra Dînever’de doğdu. Ailesi Ca‘fer b. Ebû Tâlib’in mevâlîsinden olduğu için Hâşimî ve Ca‘ferî nisbeleriyle de anılır. Tahsil için gittiği Bağdat, Basra, Kûfe, Harran, Dımaşk, Mısır, Cizre gibi ilim merkezlerinde Nesâî, Ebû Halîfe el-Cumahî, Ebû Ya‘lâ el-Mevsılî, Zekeriyyâ b. Yahyâ es-Sâcî, İbnü’l-Bâgandî, Ebü’l-Kāsım el-Begavî, İbn Ebû Dâvûd, Ebû Arûbe ve İbn Cevzâ gibi muhaddislerden faydalandı. En çok istifade ettiği hocası Nesâî’den dolayı kendisinden “sâhibü’n-Nesâî” diye bahsedilen İbnü’s-Sünnî (Sübkî, III, 39) öğrenimini tamamladıktan sonra Dînever’e yerleşti. Talebeleri arasında Ebü’l-Hasan Muhammed b. Ali el-Alevî, eserlerinin râvisi Kadı Ebû Nasr Ahmed b. Hüseyin el-Kessâr, Ebû Ali Ahmed b. Abdullah el-İsfahânî, Ali b. Ömer el-Esedâbâdî gibi âlimler yer almaktadır. Zehebî, Nesâî’nin es-Sünenü’l-kübrâ’sını İbnü’s-Sünnî’nin el-Müctebâ adıyla ihtisar ettiğini ve eldeki Sünenü’n-Nesâʾî’yi onun meydana getirdiğini söylemekte (Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XVI, 256; Teẕkiretü’l-ḥuffâẓ, III, 940), Sehâvî ise kitabı bizzat Nesâî’nin ihtisar ettiğini belirtmektedir (Buġyetü’r-râġıb, s. 40). Ebû Ya‘lâ el-Halîlî ve Zehebî, İbnü’s-Sünnî için hâfız ve sika terimlerini kullanmış, Hamza el-Kinânî’nin ona çok değer verdiği belirtilmiştir. Müttaki bir Şâfiî âlimi olan İbnü’s-Sünnî 10 Şevval 364’te (23 Haziran 975) vefat etti. Ebû Ya‘lâ el-Halîlî’nin 359’da (970) öldüğünü söylemesi doğru değildir.

Eserleri. 1. ʿAmelü’l-yevm ve’l-leyle. Hz. Peygamber’in günlük dua ve zikirleriyle bu konudaki tavsiyelerini ihtiva eden ve 773 (778) rivayeti 459 bab halinde bir araya getiren eser (DİA, III, 28) Haydarâbâd’da (1315, 1358) ve Kahire’de (1397/1976) basılmış, daha sonra Abdülkādir Ahmed Atâ tarafından kısmen (Kahire 1389/1969; Beyrut 1399), Beşîr Muhammed Uyûn (Dımaşk 1407/1987), Ebû Muhammed Sâlim b. Ahmed es-Selefî

(Beyrut 1408/1988) ve Ebû Muhammed Abdurrahman Kevser el-Ber'î (Beyrut 1410/1989) tarafından geniş bir şekilde tahkik edilerek yayımlanmıştır. 2. Kitâbü'l-Ḳanâʿa. Yetmiş bir hadisi ihtiva eden eseri Abdullah b. Yûsuf el-Cüdey' neşretmiştir (Riyad 1409/1989). 3. eṭ-Ṭıbbü'n-nebevî (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 3585). 4. Feżâʾilü'l-aʿmâl (el-Mektebetü'l-Ezheriyye, Hadis, nr. 4146).

İbnü's-Sünnî'nin bunlardan başka el-Îcâz fi'l-ḥadîs̱, Riyâżetü'l-müteʿallimîn (yedi cüz), Fażlü'l-benîn ve'l-benât gibi eserlerinin bulunduğu kaydedilmektedir. Fuat Sezgin, onun eṣ-Ṣırâṭü'l-müstaḳīm adlı eserinin yazma nüshasının Chester Beatty Library'de (nr. 3303) bulunduğunu ileri sürmüşse de (GAS, I, 198) eserin fotokopisini gördüğünü belirten Abdullah b. Yûsuf el-Cüdey', bunun ʿAmelü'l-yevm ve'l-leyle'nin bir nüshası olduğunu söylemektedir (Kitâbü'l-Ḳanâʿa, neşredenin girişi, s. 14).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü's-Sünnî, Kitâbü'l-Ḳanâʿa (nşr. Abdullah b. Yûsuf el-Cüdey'), Riyad 1409/1989, neşredenin girişi, s. 7-37; Sem'ânî, el-Ensâb, VII, 176; İbn Hayr, Fehrese, s. 116-117; İbn Manzûr, Muḫtaṣaru Târîḫi Dımaşḳ, III, 230; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVI, 255-257; a.mlf., Tez̠kiretü'l-ḥuffâẓ, III, 939, 940; Safedî, el-Vâfî, VII, 362; Sübkî, Ṭabaḳāt (Tanâhî), III, 39; İbn Hacer, Tehẕîbü't-Tehẕîb, I, 37; Şemseddin es-Sehâvî, Fetḥu'l-muġīs̱, Beyrut 1403/1983, III, 178; a.mlf., el-İʿlân bi't-tevbîḫ, s. 297; a.mlf., Buġyetü'r-râġıbi'l-mütemennî fî ḫatmi'n-Nesâʾî (nşr. Ebü'l-Fazl İbrâhim b. Zekeriyyâ), Kahire-Beyrut 1411/1991, s. 38, 40, 94; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1006, 1451; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 66; Sezgin, GAS, I, 198; "İbn Sünnî", DMBİ, III, 719-720; İsmail L. Çakan, "Amelü'l-yevm ve'l-leyle", DİA, III, 27-28.

Abdullah Aydınlı

İBNÜ’s-SÜVEYDÎ

(ابن السويدي)

Ebû İshâk İzzüddîn İbrâhîm b. Muhammed b. Tahrân el-Ensârî es-Süveydî (ö. 690/1291)

Hekim, tabiat âlimi, düşünür ve şair.

600 (1203-1204) yılında Dımaşk’ta doğdu ve burada yetişti. Ashaptan Sa‘d b. Muâz’ın neslinden gelir ve dedesine (veya babasının dedesine) nisbetle İbn Tarhân diye de anılır. Babası Dımaşk’ın 100 km. güneyindeki Süveydâ’da yaşayan bir tüccardı. İlk öğrenimini, samimi dostu İbn Ebû Usaybia ile birlikte Ebû Bekir es-Sıkıllî’den gördü. İbn Mülâib, Ahmed b. Abdullah el-Attâr es-Sülemî, Müsnidetü’ş-Şâm diye bilinen hadis ve fıkıh âlimi Kerîme’nin kardeşi Ali b. Abdülvehhâb, Hüseyin b. İbrâhim b. Seleme ve Ebü’l-Berekât Zeynü’l-ümenâ İbn Asâkir’den hadis dinledi. Mühezzebüddin ed-Dahvâr’dan tıp, İbn Mu‘tî ve Necîbüddin Ya‘kūb el-Kindî’den edebiyat tahsil etti. Takıyyüddin Haz‘al b. Asker en-Nahvî’den

Harîrî’nin el-Makāmât’ını okudu. Çağının en büyük botanikçisi kabul edilen Endülüslü İbnü’l-Baytâr’dan Dımaşk’ta ikameti sırasında eczacılık dersleri aldı. Birzâlî, İbnü’l-Habbâz ve daha başkaları kendisinden rivayette bulundular; oğlu Bedreddin Muhammed ile Ebü’l-Fazl İsmâil b. Ahmed er-Reşîd el-Irâkī önde gelen öğrencilerindendir. Tıp alanında eser yazacak kadar ilerledikten sonra Dımaşk’ta Nûreddin Zengî’nin yaptırdığı Bîmâristân-ı Nûrî ile Bâbülberîd’de ve kale içindeki hastahanelerde hekimlik yaptı, hocası Dahvâr’ın kurduğu Dahvâriyye Medresesi’nde tıp dersleri verdi; hayatının sonlarında tıpta otorite kabul ediliyordu. Arap dili, edebiyatı ve tarihini iyi bilen, özellikle cinas ve tıbâk sanatlarında başarılı bir şair olan İbnü’s-Süveydî, kaynaklarda belirtildiğine göre genellikle tıp sahasında olmak üzere yeni kûfî tarzı ve İbnü’l-Bevvâb üslûbunda pek çok da kitap istinsah etmiştir. 690 yılı Şâban ayında (Ağustos 1291) Dımaşk’ta vefat etti.

Eserleri. 1. et-Teẕkiretü'l-hâdiye ve'z-zaḫîretü'l-kâfiye (et-Teẕkire, Teẕkiretü's-Süveydî, et-Teẕkiretü'l-müfîde ve'z-zaḫîretü'l-ḥamîde). Üç büyük cilt hacmindeki eser Mısır'da neşredilmiştir (Bulak 1275, 1298, 1301; Kahire 1302). Câlînûs ve Ebû Bekir er-Râzî başta olmak üzere 400 kadar Doğulu ve Batılı ilim adamından alıntılar yapan İbnü's-Süveydî kendi gözlemlerinden çok az bahsetmiştir. İlmî seviyesi düşük olan kitaptaki reçetelerin çoğu az bilinen basit ilâçlardan oluşur; eserde ayrıca simyacılık (hermetik) metotlarıyla maddeleri birbirine dönüştürerek ilâç yapma ve hastaları büyüyle tedavi etme yollarına da yer verildiği görülür. Kitabın bilinen muhtasarlarının en meşhuru, Abdülvehhâb eş-Şa'rânî'nin (ö. 973/1565) İstanbul kütüphanelerinde ve Gotha'daki Herzoglichen Bibliothek'te çeşitli yazma nüshaları bulunan ve birçok defa basılan Ḳalâʾidü'l-mercân fî ṭıbbi'l-ebdân adındaki eseridir (Bulak 1275; Kahire 1271, 1294 [Ali b. Abbas el-Mecûsî'nin Kâmilü'ṣ-ṣınâʿati'ṭ-ṭıbbiyye'siyle birlikte], 1298, 1301, 1302, 1304, 1305, 1311, 1314 [son iki baskı Ahmed el-Kalyûbî'nin Teẕkire'siyle birlikte]). Kanûnî devri Türk hekimlerinden Kaysûnîzâde Bedreddin tarafından özel isimler çıkarılarak ve takdim tehir gibi bazı değişikliklerle meydana getirilen ikinci bir muhtasarının tek nüshası da Gotha'dadır (nr. 2026). Kimin tarafından yapıldığı bilinmeyen 953 (1546) tarihli bir muhtasarından başka (Brockelmann, GAL, I, 650) Muhammed b. Yûsuf el-Lebîb el-Herevî ve Muhammed b. İshak el-Eberkūhî imzalarını taşıyan iki muhtasarı daha vardır (yazma nüshaları için bk. Brockelmann, GAL Suppl., I, 900). 2. el-Bâhir fî (maʿrifeti / ḫavâṣṣi)'l-cevâhir (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 3697/2; diğer nüshaları için bk. Brockelmann, GAL, I, 650). 3. es-Simâṭ fî esmâʾi'n-nebât. Bilinen tek nüshası Paris Bibliothèque Nationale'de bulunmaktadır (nr. 3004). 4. Şerḥu'l-Esbâb ve'l-ʿalâmât. Necîbüddin es-Semerkandî'nin el-Esbâb ve'l-ʿalâmât adlı eserinin şerhidir (Manisa İl Halk Ktp., nr. 1831). 5. Şerḥu Mûcezi'l-Ḳānûn. İbn Sînâ'nın el-Ḳānûn'u üzerine İbnü'n-Nefîs'in yaptığı çalışmanın şerhidir (Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, nr. 334). 6. Ḫavâṣṣü'l-aḥcâr mine'l-yevâḳīt ve'l-cevâhir. Muhtemelen el-Bâhir fi'l-cevâhir ile aynı kitaptır. 7. Tuḥfetü'l-ḥakîm fi'ṭ-ṭıb.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Ebû Usaybia, ʿUyûnü'l-enbâʾ, s. 759-761; Zehebî, el-ʿİber, III, 381-382; Kütübî, Fevâtü'l-Vefeyât, I, 48-49; Safedî, el-Vâfî, VI, 123-125; Yâfiî, Mirʾâtü'l-cenân, IV, 216; İbn Kesîr, el-Bidâye, XIII, 325; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, VIII, 28; a.mlf., el-Menhelü'ṣ-ṣâfî, I, 142-145; Nuaymî, ed-Dâris fî târîẖi'l-medâris (nşr. Caʻfer el-Hasenî), Kahire 1988, II, 130; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 219, 386, 824; II, 1900; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 12; Serkîs, Muʿcem, I, 1064-1065, 1132-1133; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, I, 97-98; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), I, 63; Pertsch, Gotha, I, 90; III, 483; IV, 6-8, 59; Sarton, Introduction, II/2, s. 661-662; Brockelmann, GAL, I, 650; Suppl., I, 900; M. Ullmann, Die Medizin im Islam, Leiden 1970, s. 284-285; a.mlf., "Die Tadkira des Ibn as-Suwaidī", Isl., sy. 54 (1977), s. 33-65; Şeşen, Fihrisü maẖṭûṭâti ṭıbbi'l-İslâmî, s. 53, 370; a.mlf., Nevâdirü'l - maẖṭûṭât fî mektebâti't - Türkiyyâ, Beyrut 1975, II, 216; el-Kāmûsü'l-İslâmî, III, 578; A. Dietrich, "al-Suwaydī", EI² (İng.), IX, 909-910; Kahhâr Mukīmî, "İbn Süveydî", DMBİ, III, 723-724.

Ali Haydar Bayat

İBNÜ’ş-ŞA“ÂR

(ابن الشعّار)

Ebü’l-Berekât Kemâlüddîn el-Mübârek b. Ebî Bekr Ahmed b. Hamdân el-Mevsılî (ö. 654/1256)

Edip ve tarihçi.

595 (1199) yılında Musul’da doğdu. Deve vb. hayvanlar için kıldan (şa‘r) palan, semer gibi gereçlerin yapımı işiyle uğraştığı için İbnü’ş-Şa“âr lakabıyla tanındı. Daha sonra İbnü’d-Dübeysî, Ebû Muhammed İbnü’l-Cevzî ve İbnü’n-Neccâr el-Bağdâdî’den ders alarak kendini yetiştirdi. Ebü’r-Rebî‘ Süleyman b. Muzaffer el-Erbilî’den hat öğrendi ve kitap istinsah ederek geçimini sağlamaya çalıştı. Ebû İshak İbrâhim b. Muzaffer’in vaazlarına devam ettiği 620 (1223) yılı dolaylarında

kardeşi onu yakın dostu olan Yâkūt el-Hamevî ile tanıştırdı. Ziyâeddin İbnü’l-Esîr ile de bu yıllarda görüştü. İbnü’ş-Şa“âr, Musul’da ortaya çıkan kıtlık sebebiyle 622 (1225) yılında Tikrit’e gitti, oradan Bağdat’a geçti. Bir yıl sonra Musul’a döndüyse de şehirde fazla kalmayıp tekrar Bağdat’a gitti. 628’de (1231) Erbil’de İbnü’l-Müstevfî ile tanıştı; Erbil’de kaldığı altı yıl boyunca onun edebî sohbetlerine devam etti. 634’te (1236) gittiği Halep’te İbnü’l-Adîm, el-Melikü’l-Fâiz, el-Melikü’n-Nâsır, Vezir Ali b. Yûsuf el-Kıftî ve İbrâhim b. Yûsuf el-Kıftî gibi devlet ve ilim adamlarıyla görüşme imkânı buldu. İbn Hallikân ile de burada tanıştı. 639 (1241) yılında Musul, Bağdat ve Dımaşk’ta bulunduktan sonra Halep’e yerleşti. 7 Cemâziyelâhir 654 (2 Temmuz 1256) tarihinde Halep’te vefat etti. Şiir toplamaya meraklı olan ve küçük yaştan itibaren seyahatlerinde dahi şiir toplayan İbnü’ş-Şa“âr’ın kendisi de şairdi; ancak çok az sayıda şiiri günümüze ulaşmıştır.

Eserleri. 1. ʿUḳūdü’l-cümân fî şuʿarâʾi hâẕe’z-zamân. Müellifin Ḳalâʾidü’l-cümân fî ferâʾidi şuʿarâʾi hâẕe’z-zamân adını verdiği eser ʿUḳūdü’l-cümân, Muʿcemü İbni’ş-Şaʿʿâr ve Şuʿarâʾü’z-zamân adlarıyla da anılmaktadır. ʿUḳūdü’l-cümân, 600 (1203) yılından müellifin dönemine kadar 1000’den

fazla şairin, şiir söyleyen birçok devlet adamı ile âlimin biyografileriyle şiir ve nesirlerinden örnekler ihtiva etmektedir. İslâm dünyasının Endülüs gibi uzak bölgelerinde yaşayan şairlere, bu arada yahudi ve hıristiyan şairlerine de eserde yer verilmiştir. Kitabın daha çok müellifin müşahedelerine ve görüştüğü kimselerden duyduklarına dayanması onun değerini arttırmaktadır. ʿUḳūdü'l-cümân İbn Hallikân, İbn Saîd el-Mağribî, Zehebî, İbnü'l-Fuvatî ve İbnü's-Sâbûnî gibi âlimlerin temel kaynakları arasındadır. Aslı on cilt olan eserin II ve VIII. ciltleri dışındakilerin tek nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Esad Efendi, nr. 2323-2330). Bu sekiz cildin tıpkıbasımı Fuat Sezgin tarafından yayımlanmıştır (Frankfurt 1410/1990). Kaynaklarda adı geçen Teẕkiretü İbni'ş-Şaʿʿâr ve Târîḫu İbni'ş-Şaʿʿâr da büyük ihtimalle ʿUḳūdü'l-cümân ile aynı eserdir. 2. Tuḥfetü'l-vüzerâʾ (Tuḥfetü'l-küberâʾ). Merzübânî'nin Muʿcemü'ş-şuʿarâʾına zeyil olup Merzübânî'nin vefatından (384/994) itibaren 600 (1203) yılına kadar gelen şairleri ihtiva eder. ʿUḳūdü'l-cümân bu eserin bir zeyli gibidir. Müellif ʿUkūdü'l-cümân'da bu kitabına sık sık atıflarda bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Müstevfî, Târîḫu Erbil (nşr. Sâmî es-Sakkār), Bağdad 1980, I, 384-386; İbnü's-Sâbûnî, Tekmiletü İkmâli'l-İkmâl (nşr. Mustafa Cevâd), Bağdad 1958, s. 253-254; İbn Hallikân, Vefeyât, III, 296-297; V, 115, 188; VI, 37, 90, 234; İbn Saîd el-Mağribî, el-Ġuṣûnü'l-yâniʿa (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Kahire 1945, s. 51, 55; a.mlf., el-Muġrib, Kahire 1953, I, 136; İbnü'l-Fuvatî, Telḫîṣu Mecmaʿi'l-âdâb (nşr. Abdülkuddûs el-Kāsımî), Lahor 1939-47, s. 241-242; Yûnînî, Ẕeylü Mirʾâti'z-zamân, Haydarâbâd 1374/1954, I, 33; Zehebî, el-ʿİber (nşr. Selâhaddin el-Müneccid), Küveyt 1966, V, 219; Yâfiî, Mirʾâtü'l-cenân, IV, 136; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 383; II, 1154, 1734; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, V, 266; Lutfî Abdülbedî', Fihrisü'l-maḫṭûṭâti'l-muṣavvere, Kahire 1956, II, 186-187; Sâmî es-Sakkār, "İbnü'ş-Şaʿʿâr el-Mevṣılî müʾerriḫu'ş-şuʿarâʾ ve kitâbühû ʿUḳūdü'l-cümân fî şuʿarâʾi hâẕe'z-zamân", Mecelletü Külliyyeti'l-âdâb, VI, Riyad 1979, s. 217-312; Hurşîd Rızvî, "İbnü'ş-Şaʿʿâr ve âşârüh", ed-Dirâsâtü'l-İslâmiyye, XXII/2,

İslâmâbâd 1987, s. 55-98; a.mlf., “ʿUḳūdü’l-cümân fî şuʿarâʾi hâẕe’z-zamân li’bni’ş-Şaʿʿâr”, a.e., XXII/3, s. 5-24; Bustânî, Dâʾiretü’l-maʿârif, Beyrut 1960, III, 262.

Khurshıd Rızvı

İBNÜ’ş-ŞARKĪ

(ابن الشرقي)

Ebû Hâmid Ahmed b. Muhammed b. el-Hasen en-Nîsâbûrî (ö. 325/937)

Hadis âlimi, Şâfiî fakihi.

Receb 240’ta (Aralık 854) Nîşâbur’da doğdu. Nîşâbur’un doğusunda ikamet ettiği için İbnü’ş-Şarkī lakabıyla anıldı (Sem‘ânî, VII, 317). Müslim b. Haccâc, Zühlî, Abdurrahman b. Bişr b. Hakem ve Hamdân es-Sülemî önde gelen hocalarıdır. Ayrıca Rey’de Ebû Hâtim er-Râzî, birçok defa hac için gittiği Mekke’de Ebû Yahyâ Abdullah b. Ebû Meserre, Bağdat’ta Abdüssamed b. Ali et-Tastî, Kûfe’de Ebû Hâzim Ahmed b. Ebû Garze gibi muhaddislerden hadis öğrendi. Kendisinden İbn Ukde, Assâl, İbn Adî, Cevzakī, Ebû Ali en-Nîsâbûrî ve İbnü’l-Bâgandî gibi muhaddisler rivayette bulundu. Dindarlığı ile bilinen ve Horasan hâfızı diye anılan İbnü’ş-Şarkī Ramazan 325’te (Temmuz 937) vefat etti; Ebû Ya‘lâ el-Halîlî onun 318’de (930) öldüğünü ileri sürmüştür.

İbnü’ş-Şarkī’yi büyük bir hadis münekkidi kabul eden İbn Huzeyme onun sahih ve mevzû rivayetleri iyi tanıdığını ve Resûlullah’a isnad edilen yalanlardan insanları korumada önemli bir görev ifa ettiğini söylemiş; İbn Adî de hadisleri ezberleme ve okuma konusunda benzersiz olduğunu belirtmiştir (Ebû Ya‘lâ el-Halîlî, III, 837). Hatîb el-Bağdâdî, İbnü’ş-Şarkī hakkında “sika, sebt, mütkın, hâfız”, Zehebî, “sika, hâfız, hüccet” terimlerini kullanırken Dârekutnî de “sika, me’mûn” diye takdir ettiği İbnü’ş-Şarkī’yi eleştiren ve onun râviler hakkındaki cerh ve ta‘dîline itibar edilemeyeceğini ileri süren talebesi İbn Ukde’nin görüşlerine katılmadığını ifade etmiştir (Ebû Abdurrahman es-Sülemî, s. 53; Sübkî, III, 42).

İbnü’ş-Şarkī’nin eṣ-Ṣaḥîḥ ve Ḥadîs̱ü’l-müks̱irîn ve’l-muḳıllîn mine’ş-şüyûḫ (Sem‘ânî, VII, 320) adlı eserlerinin günümüze ulaşıp ulaşmadığı bilinmemektedir. eṣ-Ṣaḥîḥ’in Eḥâdîs̱ adı altında kayıtlı bazı kısımlarının Dârü’l-kütübi’z-Zâhiriyye’de bulunduğu belirtilmişse de (Sezgin, I, 174;

DMBİ, IV, 84) adı geçen nüshanın Ebû Hâmid Ahmed b. Muhammed b. Yahyâ en-Nîsâbûrî’ye (ö. 330/941-42) ait olduğu kaydedilmektedir (Elbânî, s. 148). İbn Adî, İbnü’ş-Şarkī’nin Ḥadîs̱ü Eyyûb es-Saḫtiyânî adıyla bir eser daha kaleme aldığını söylemektedir. el-Bidâye’de (XI, 188), İbnü’ş-Şarkī’den sonra yer verilen Ebü’l-Hasan Abdullah b. Muhammed en-Nahvî ile İbnü’ş-Şarkī’nin biyografilerini birbirine karıştıran Kays Âl-i Kays’ın onun ulûmü’l-Kur’ân’a ve tarihe dair eserleri bulunduğunu söylemesi (el-Îrâniyyûn, II/2, s. 382) doğru değildir.

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Abdurrahman es-Sülemî, Suʾâlâtü Ebî ʿAbdirraḥmân es-Sülemî li’d-Dâreḳuṭnî (nşr. Mecdî Fethî es-Seyyid), Tanta 1413/1992, s. 53; Ebû Ya‘lâ el-Halîlî, el-İrşâd fî maʿrifeti ʿulemâʾi’l-ḥadîs̱ (nşr. M. Saîd b. Ömer İdrîs), Riyad 1409/1989, III, 837-838; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, IV, 426-427; Sem‘ânî, el-Ensâb, VII, 317-320; İbn Abdülhâdî, ʿUlemâʾü’l-ḥadîs̱, III, 8-9; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XV, 37-39; a.mlf., Tez̲kiretü’l-ḥuffâẓ, III, 821-823; a.mlf., Mîzânü’l-iʿtidâl, I, 156; a.mlf., el-ʿİber, II, 24; Safedî, el-Vâfî, VIII, 379; Sübkî, Ṭabaḳāt, III, 41-42; İbn Kesîr, el-Bidâye, XI, 188; İbn Hacer, Lisânü’l-Mîzân, I, 306; Kays Âl-i Kays, el-Îrâniyyûn, II/2, s. 381-383; Sezgin, GAS, I, 174; Elbânî, Maḫṭûṭât, s. 148; Hasan Saferî Nâdirî, “İbn Şarḳī”, DMBİ, IV, 84.

Ali Toksarı

İBNÜ’ş-ŞÂT

(ابن الشّاط)

Ebü’l-Kāsım Sirâcüddîn Kāsım b. Abdillâh b. Muhammed el-Ensârî el-İşbîlî

(ö. 723/1323)

Mâlikî fakihi.

11 Zilkade 643 (30 Mart 1246) tarihinde Sebte’de (Ceuta) doğdu. Aslen ensardan olup Endülüs’te Belensiye’ye (Valencia) yerleşen ataları daha sonra Fas’ın Sebte

şehrine göç etmişlerdir. Uzun boylu olduğu için “Şât” lakabıyla anılan dedesine nisbetle İbnü’ş-Şât diye tanındı. İbn Ebü’r-Rebî‘, Ebü’l-Abbas İbnü’l-Gammâz, Ebû Bekir İbn Fâris, Ebü’l-Kāsım İbnü’l-Berrâ ve Ebû Muhammed İbn Ebü’d-Dünyâ gibi âlimlerden ders ve icâzet aldı. Arap dili, fıkıh ve aklî ilimlerde temayüz etti. Özellikle hesap ve ferâiz sahalarında otorite oldu. Ebû Zekeriyyâ İbn Hüzeyl, İbn Cüzey, Şerîf el-Gırnâtî, Ebû Ali Hasan b. Yûsuf el-Hüseynî es-Sebtî, Ebü’l-Hasan İbnü’l-Ceyyâb, Ebü’l-Kāsım İbn Selmûn ve Ebû Bekir İbn Şibreyn’in de aralarında bulunduğu birçok talebe yetiştirdi. Devrin Nâsrî sultanlarından birine biat etmek üzere Gırnata’ya (Granada) giden Sebte temsilcilerinin arasında yer alan İbnü’ş-Şât orada kaldığı kısa süre zarfında da bazı dersler verdi. 723 (1323) yılının sonuna doğru Sebte’de vefat etti.

Eserleri. 1. İdrârü’ş-şurûḳ ʿalâ en-vâʿi’l-furûḳ. Karâfî’nin kısaca el-Furûḳ adıyla bilinen Envârü’l-burûḳ fî envâʿi’l-furûḳ’unun şerhidir. Bazı biyografi yazarlarının İbnü’ş-Şât’a nisbet ettiği Envârü’l-burûḳ fî teʿaḳḳubi mesâʾili’l-ḳavâʿid ve’l-furûḳ adlı kitap da bu olmalıdır. Muhammed Ali b. Hüseyin el-Mekkî Tehẕîbü’l-Furûḳ’unda, el-Furûḳ okunurken İbnü’ş-Şât’ın müellifle ihtilâfa düştüğü hususlardaki tenkitlerinin dikkate alınması gerektiğini söyler. Eserin iki ayrı baskısı yapılmıştır (I-IV, Tunus 1302, el-

Furûḳ ile birlikte; I-IV, Kahire 1344-1346, el-Furûḳ ve Muhammed Ali b. Hüseyin el-Mekkî'nin Tehẕîbü'l-Furûḳ'u ile birlikte; Beyrut, ts. [Dârü'l-ma'rife]). 2. Bernâmecü İbn Ebi'r-Rebîᶜ. İbnü'ş-Şât'ın hocası İbn Ebü'r-Rebî'in on iki şeyhinin biyografisi ve okuyup icâzet aldığı çeşitli ilimlere dair otuz beş kitapla ilgili bilgileri ihtiva eder. İbnü'ş-Şât, eserin mukaddimesinde hocasını bir bernâmec hazırlama külfetinden kurtarmak için bu çalışmayı ondan aldığı bilgilere dayanarak kendisinin yaptığını belirtmektedir. İbn Ebü'r-Rebî'in vefatından önce 25 Zilkade 683 (2 Şubat 1285) tarihinde tamamlanan eseri Abdülazîz el-Ehvânî yayımlamış ve Pedro Chalmeta Fransızca'ya çevirmiştir (bk. bibl.). Kaynaklarda Fehrese diye anılan eserin bu kitap veya bir sonraki eser olması muhtemeldir. 3. el-İşrâf ᶜalâ aᶜle'ş-şeref fi't-taᶜrîf bi-ricâli (senedi)'l-Buḫârî min ṭarîḳi'ş-Şerîf Ebî ᶜAlî b. Ebi'ş-Şeref. 690 (1291) yılında kaleme alınan bu kitap, yedi tabaka halinde düzenlenmiş olup Şerîf Ebû Ali İbn Ebü'ş-Şeref'ten Buhârî'ye kadar uzanan zincirde yer alan Endülüslü râvileri kaydetmektedir (Escurial Library, nr. 1732/2, 1785/2). 4. Ġunyetü'r-râʾiż fî ᶜilmi'l-ferâʾiż (Tuḥfetü'r-râʾiż fî ᶜilmi'l-ferâʾiż). Kalesâdî tarafından bir şerhi yapılan eserin günümüze ulaşıp ulaşmadığı bilinmemektedir. Müellifin ayrıca Taḥrîrü'l-cevâb fî tevfîri'ṣ-ṣevâb adlı bir eseri kaynaklarda zikredilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'ş-Şât, Naṣṣu Bernâmeci İbn Ebi'r-Rebîᶜ (nşr. Abdülazîz el-Ehvânî, MMMA [Kahire] içinde), I/2 (1375/1955), s. 252-271; a.e.: Le Barnāmağ d'Ibn Abīl-Rabīᶜ (trc. Pedro Chalmeta, Arabica içinde), XV, Leiden 1968, s. 183-208; İbnü'l-Hatîb, el-İḥâṭa, IV, 259-262; İbn Ferhûn, ed-Dîbâcü'l-müẕheb, II, 152-153; İbnü'l-Kādî, Dürretü'l-ḥicâl, III, 270-271; Makkarî, Nefḥu'ṭ-ṭîb, II, 694; V, 232, 247, 468, 515; el-Ḥulelü's-sündüsiyye, I, 656; Serkîs, Muᶜcem, I, 132-133; H. Derenbourg, Les manuscrits arabes de l'Escurial, Paris 1928, III, 244-245, 282; Mahlûf, Şeceretü'n-nûr, I, 217; Brockelmann, GAL, II, 340; Suppl., II, 374; Lutfî Abdülbedî', Fihrisü'l-maḫṭûṭâti'l-muṣavvere: et-Târîḫ, Kahire 1956, II, 46; Abdüsselâm b. Abdülkādir İbn Sûde, Delîlü müʾerriḫi'l-Maġribi'l-aḳṣâ, Dârülbeyzâ 1965, II, 309; Abdullah Kennûn, en-Nübûġu'l-Maġribî fi'l-edebi'l-ᶜArabî, Beyrut

1395/1975, I, 218; Hacvî, el-Fikrü’s-sâmî, II, 239; Abdülhay el-Kettânî, Fihrisü’l-fehâris, II, 1089-1090; Sâlihiyye, el-Muʿcemü’ş-şâmil, III, 343-344; Abdülazîz el-Ehvânî, “Kütübü Berâmici’l-ʿulemâʾ fi’l-Endelüs”, MMMA (Kahire), I/1 (1374/1955), s. 112-113.

H. Mehmet Günay

İBNÜ’ş-ŞÂTIR

(ابن الشاطر)

Ebü’l-Hasen Alâüddîn Alî b. İbrâhîm b. Muhammed eş-Şâtır ed-Dımaşkī (ö. 777/1375)

İslâm astronomisinin en büyük simalarından biri.

705 yılının Şâban ayında (Mart 1306) Dımaşk’ta doğdu. Altı yaşında iken babasını kaybetmesi üzerine bakımını akrabaları üstlendi ve babasının amca oğlu olan Ali b. İbrâhim b. Şâtır kendisine fildişi kakmacılığı sanatını öğretti; bundan dolayı Mutaam (kakmacı) lakabıyla da anılır. Kaynaklar, astronomi ve matematik hakkındaki ilk bilgilerini ve bu ilimlere olan sevgisini de aynı kişiden aldığını yazmaktadır. Yetiştiği bölgenin âlimlerinden de faydalanma imkânı bulan İbnü’ş-Şâtır, on yaşlarında iken astronomi alanında derinleşmek amacıyla Mısır’a gitti; Kahire ve İskenderiye’de özellikle sferik astronomi üzerine yazılmış eserleri okudu. Bir ara Halep’te de bulunduktan sonra Dımaşk’a bir astronomi âlimi olarak döndü ve Emeviyye Camii’nin muvakkitliğine tayin edildi. Daha sonra bu şehirde vefat etti.

İbnü’ş-Şâtır muvakkitlik görevi yanında önemli gözlemler yapmış, zîcler hazırlamış, güneş saatleriyle usturlaplar imal etmiş ve ilm-i mîkāt alanında uzmanlaşmıştır. Onun, kendisinden biraz önce gelen çağdaşları İbnü’s-Serrâc, İbnü’l-Gazûlî ve Muhammed b. Ahmed el-Mizzî’nin usturlap ve rubu‘ tahtası hakkında yürüttükleri ilmî geleneği daha ileri götürerek sürdürdüğü görülür. Astronomiye olan en önemli katkısı ise Batlamyus sistemine köklü değişikliler getirmesi ve yine arzı merkez kabul etmekle birlikte Copernicus’ten bir asır önce onunkilerle aynı gezegen modellerini geliştirmesidir.

İbnü’ş-Şâtır’ın bugüne ulaşmayan Nihâyetü’l-ġāyât fi’l-aʿmâli’l-felekiyyât adındaki ilk zîci Batlamyus’un gezegen teorisini esas alıyordu. Ancak daha sonra yazdığı Taʿlîḳu’l-erṣâd adlı yine günümüze kadar gelmeyen eserinde

yeni bir gezegen teorisi geliştirmiş ve ortaya yeni araştırma metotlarıyla gözlemlerinden çıkardığı yeni parametreler koymuştur. Nihâyetü's-sûl fî taṣḥîḥi'l-uṣûl adlı eserinde ise bu teorinin ilmî gerekçelerini ayrıntılı biçimde açıklamıştır. Gezegen astronomisi üzerine daha sonra kaleme aldığı, Zîcü İbni'ş-Şâṭır da denilen ez-Zîcü'l-cedîd'de de kendi teori ve bulgularına dayanarak yeni bir astronomi cetveli düzenlemiştir. Bu zîcin mukaddimesinde Mecrîtî, Ebü'l-Velîd el-Mağribî, İbnü'lHeysem, Nasîrüddîn-i Tûsî, Müeyyedüddin el-Urdî, Kutbüddîn-i Şîrâzî, İbn Şükr el-Mağribî gibi astronomların Batlamyus'un gezegen modeli hakkında şüpheler belirttiklerini, ancak bu haklı eleştirilerine karşılık alternatif modeller geliştirmekte zorlandıklarını, bu işe kendisinin teşebbüs edip Taʿlîḳu'l-erṣâd ve Nihâyetü's-sûl adlı eserlerinde ortaya yeni bir teori koyduğunu, bu teorinin ışığı altında yeni bir astronomi cetveli hazırladığını yazmaktadır (King, XII, 358).

Onun gezegen teorisinin özünü, Batlamyus sistemindeki "eksantrik deferent" ve "equant"ı kaldırıp ikinci bir episikl eklemesi oluşturur. Bununla, dairevî bir yörünge üzerinde yeknesak gezegen hareketlerinin meydana getirdiği estetik âhenk fikrini daha çok uyandıran bir gezegen teorisi kurmayı amaçlamıştır. Güneş sistemine ilâve edilen episikl, ölçü

değerlerinin tashihi açısından pratik bir avantaj getirmemişse de ay modelinde öngörülen yeni konfigürasyon Batlamyus'un ay modelindeki başlıca hataları ortadan kaldırmış ve ayın mesafesindeki çok mübalağalı olan değişmeleri en aza indirmiştir. Bu yenilik yanında, öteki gezegenlerde de birinci ve ikinci episikllerin nisbî boyutları matematik açıdan Batlamyus'unkilere denk düşecek tarzda ayarlanmıştır.

İbnü'ş-Şâtır'ın Güneş Modeli. Güneş, yarı çapı 1,0; 0 olan bir deferent üzerinde evrenin E merkezi etrafında 0; 598,9,51,46,57,32,3 günlük ortalama hareketle batıdan doğuya doğru giden bir episiklin a merkezi ile gösterilir. 4; 37 birim uzunluktaki bu episiklin yarı çapı, aynı hızla fakat ters yönde deferent yarı çapı ile döner. Bu episikl, üzerinde gerçek güneşin dolaştığı b merkezli ikinci bir episikl taşır. Sistemdeki el-felekü'ş-şâmil adını alan en dış küre, deferent ve iki episiklin çaplarına eşit bir çapa sahip olup 1,7; 17 ölçüsündedir. el-Felekü'ş-şâmil, her gün batıdan doğuya 0; 0,0,9,51,46,51 derece hareket eder ki bu güneş apojesinin hareketidir ve 365

günlük 60 Mısır yılında bir dereceye varır. Parametrelerin bilinen değerleriyle güneşin uzaklığı 52; 53-1.7; 7 arasında değişir; güneşin görülen çapı ise 0; 32,32-0; 29,5 derece arasında değişir ve ortalama değeri 0; 36,55 derecedir. İbnü'ş-Şâtır tarafından verilen en büyük güneş denklemi, e = 2; 2,6 derecedir (Roberts, ISIS, XLVIII [1957], s. 429-430).

Ay Modeli. İbnü'ş-Şâtır tarafından tanımlanan güneş ve ayın kinematik modelleri, özellikle ay modeli esas itibariyle kendisinden bir asır sonra gelen Copernicus'inki ile aynıdır. Ayın yörüngesi, merkezinde dünyanın bulunduğu ekliptik düzlemi içinde yer alan bir çember şeklindeki 1,9; 0 yarı çaplı el-felekü'l-mümessele oranla 5 derece eğimlidir. 1,0; 0 yarı çaplı deferent batıdan doğuya, evrenin R merkezi etrafında günde ortalama 13; 13,45,39,40 derece hareket eder. Bu sebeple ayın ortalama hareketi sideraldir. 6; 35 uzunluğundaki ab yarı çaplı ilk episikl, Ra ile beraber 13; 3,53,46,18 derecelik günlük anomalistik değer kadar ve ortalama harekete ters yönde hareket eder. Episikllerin yarı çaplarının Copernicus'inkilerle karşılaştırılması ilginç sonuç verir. R, a, b, aynı doğrultuya geldiği ortalama kavuşumdan itibaren hareketini göstermekte ve bunun bir sonucu olarak da daima ay, yeni ay ve dolunayda ikinci episiklin p perijesinde ve kuadratürlerde d apojesinde olacağı anlaşılmaktadır. Kavuşum ve karşıt durumlarda ayın uzaklığı 43; 50-1,5; 10, kuadratürlerde 52;0-1,8;0 ve ayın görülen çapı da 0; 32,54,33 derece ortalama değer etrafında 0; 29,2,15-0; 37,58,20 arasında değişmektedir (a.g.e., 430-432). İbnü'ş-Şâtır'ın herhangi bir kitabının Latince'ye çevrilmemiş olmasına rağmen özellikle Copernicus'in ay modelinin onunkine benzemesi dikkat çekicidir.

Gezegen Modeli. Müslüman astronomlar, Batlamyus'un gök cisimlerinin hareketlerinin düzgün daireler halinde olması fikrini benimsemişlerdir. Bu tür hareketler, sabit açısal hızla dönen sabit uzunluktaki bir vektörün veya böyle vektörlerin birleştirilmesiyle meydana gelir. Ancak gözlemler, Batlamyus sisteminde bütün gezegen hareketlerinin dairevî olmadığını ortaya koymaktadır. Batlamyus, deferent merkezini bir e miktarı kadar kaydırarak problemi çözümlemeye çalışmış ve bu sebeple her gezegen için bir e eksantrisitesi tayin etmiştir. İbnü'ş-Şâtır ise yalnızca sabit hızlı düzgün dairesel hareketi temsil eden bir gezegen modeli önermiş ve Batlamyus modelindeki hataları ortadan kaldırmak amacıyla vektör denebilecek birçok yarı çap kullanmıştır. Her gezegen için ilk vektör (r^1) altmışlık sayı sistemi

eşelinde 1,0; 0 olup gezegenin ortalama boylam uzantısındadır. Gezegen merkezi ortalama boylam ve apoje boylamı arasındaki farktır. İkinci vektör (r^2), ilk vektörün uzantısı ile / açısını yapar. Üçüncü vektör (r^3) ikinci vektörden Batlamyus deferentine olan uzaklıktır; dördüncü vektör ise (r′) episiklin yarı çapıdır (Roberts - Kennedy, L [1959], s. 228-231).

İbnü'ş-Şâtır'ın Batlamyusçu olmayan gezegen modeli daha sonraki dönemlerde orijinal katkılarla geliştirilmemiş, yalnızca bu modelin yer aldığı zîc zaman zaman şerhedilmiştir. İbnü'ş-Şâtır'dan sonra hazırlanan Kâşî ve Uluğ Bey zîclerinde (zîc-i İlḫânî) tamamıyla Batlamyusçu gezegen modelinin esas alındığı ve bunların Dımaşk'a uyarlanmış telhislerinin Dımaşk'ta birkaç asır boyunca kullanılan İbnü'ş-Şâtır zîciyle rekabet halinde oldukları görülür. Dımaşklı astronom İbn Züreyḳ, İbnü'ş-Şâtır'ın zîcine er-Ravżü'l-ʿâṭır adlı bir telhis yazmıştır. Ayasofya Camii muvakkiti Şemseddin el-Halebî'nin ed-Dürrü'l-fâḫir'i ve Dımaşk'ta (yahut Kahire'de) muvakkitlik yapmış Nablusî'nin (XVI. yüzyılın sonları) el-Miskü'l-ʿâṭır'ı İbnü'ş-Şâtır'ın zîcini esas alan çalışmalardır. Şehâbeddin er-Rîşî, İbnü'l-Mecdî ve Cemâleddin Yûsuf el-Hıtâî gibi Mısırlı astronomların meydana getirdikleri

eserler de yine onun zîcine dayanmaktadır. İbnü'ş-Şâtır'ın Mısır'daki yaygınlığının son örneği ise XIX. yüzyıl ortalarında Şehâbeddin er-Rîşî'nin Zîcü'l-lümʿa'sına Muhammed el-Hudrî'nin yazdığı şerhtir. Ayrıca İbnü'ş-Şâtır'ın zîcinin XIV. yüzyılın sonlarında Tunus'ta da tanındığı, fakat daha sonra yerini Uluğ Bey zîcinin Tunus'a uyarlanmış bir versiyonuna bıraktığı bilinmektedir. Suriye, Mısır ve Anadolu gibi ilm-i mîkātın önemli merkezlerinde yüzyıllarca popülaritesini koruyan Zîcü İbni'ş-Şâṭır'ın teorik verimliliğe yol açmamış olması dikkat çekicidir. Öte yandan onun gezegen teorisinin Copernicus'in çalışmalarında yeniden meydana çıkışı, henüz hangi yolla gerçekleştiği bilinmemekle birlikte bir intikalin söz konusu olabileceğini ortaya koymaktadır (King, XII, 362).

İbnü'ş-Şâtır'ın, ilmü'l-mîkāt disiplini çerçevesinde namaz vakitlerini sferik astronominin fonksiyonları açısından tesbit ettiği değerlerin cetveli Dımaşk'ın kuzeyine tekabül eden 34 derece enlemini esas alıyordu. 1974 yılında ortaya çıkarılan bu cetveller sabah, ikindi ve akşam vakitlerini astronomi değerleri cinsinden vermekte, ayrıca gündüz-gece uzunluklarını,

güneş meridyeninin yükseltisini, ufuktan dik ve meyilli yükselişleri de standart sferik astronomi değerlerine göre göstermektedir (a.g.e., s. 360-361).

773 (1371-72) yılında İbnü'ş-Şâtır Emeviyye Camii'nin kuzeye bakan minaresine büyük bir güneş saati yapmıştı. Günümüzde aynı minare üzerinde görülen güneş saati, Suriyeli muvakkitler geleneğinin son halkasını meydana getiren Muhammed et-Tantâvî'nin XIX. yüzyılda imal ettiği bir reprodüksiyon olup orijinal saatin parçaları Şam Millî Müzesi'nin bahçesinde sergilenmektedir. İbnü'ş-Şâtır tarafından 767'de (1365-66) yapılmış, daha az girift özellikler taşıyan bir başka güneş saati de Halep Ahmediyye Medresesi'nde muhafaza edilmektedir. Safedî de şahsen tanıştığı İbnü'ş-Şâtır'ın evinde bir usturlap gördüğünden söz etmekteyse de yaptığı müphem tasvirlerden bu aletin usturlap değil bir güneş saati olduğu anlaşılmaktadır. Ancak tanımlanan aletin daha sonraki dönemlerde bir örneğine rastlanmamakta, dolayısıyla bunun belki de İbnü'ş-Şâtır tarafından icat edilen, fakat üzerinde yeterince durulmadığı için unutulan bir astronomi aleti olduğu düşünülmektedir (Nuaymî, II, 388; Kennedy - Ghanem, s. 13; King, XII, 362).

İbnü'ş-Şâtır "el-âletü'l-câmia" adını verdiği sferik bir usturlap tasarlamış ve 738 (1337-38) yılında bugün biri Kahire İslâm Sanatları Müzesi'nde, diğeri Paris Bibliothèque Nationale'de bulunan iki örneğini bizzat imal etmiştir. Daha önce yine onun tarafından yapılmış bir başka usturlap da Paris Millî Rasathânesi'nde bulunmaktadır. İbnü'ş-Şâtır, rubu' tahtası çalışmalarını hem er-rub'u'l-mukantar ve er-rub'u'l-müceyyeb gibi yaygın kullanıma sahip aletler, hem de kendi geliştirdiği er-rub'u'l-Alâî ve er-rub'u't-tâm üzerinde yoğunlaştırmıştır. er-Rub'u'l-mukantarât belli bir boylam için gökkürenin stereografik bir projeksiyonunu temsil eder; er-rub'u'l-müceyyeb ise (sinüs kadranı) sferik astronominin standart problemlerini çözmek için kullanılan trigonometrik bir tablodan oluşur. İbnü'ş-Şâtır'ın adını (Alâeddin) taşıyan er-rub'u'l-Alâî ile er-rub'u't-tâm, er-rub'u'l-müceyyebin grift tarzda geliştirilmiş şekilleriydi. Günümüze her iki aletin de örneği ulaşmamıştır; ancak İbnü'ş-Şâtır'ın bunlarla ilgili eserlerinde ayrıntılı tasvirleri yer almaktadır.

Eserleri. 1. Nihâyetü'l-ġāyât fi'l-a'mâli'l-felekiyyât. Bir astronomi el kitabı

olup Zîcü İbni’ş-Şâṭır’da adı geçer. 2. Nihâyetü’s-sûl fî taṣḥîḥi’l-uṣûl. 3. Taʿlîḳu’l-erṣâd. Astronomi gözlemleri hakkında zîcde anılan bir eserdir. 4. Zîcü İbni’ş-Şâṭır (ez-Zîcü’l-cedîd). Müellifin en önemli eseridir. 5. 34º enlemi için namaz vakitlerini gösteren cetvel olup (Kahire, Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye, Mîkāt, nr. 1170, vr. 11a-22b) 1974 yılında bulunmuştur. 6. en-Nefʿu’l-ʿâm fi’l-ʿamel bi’r-rubʿu’t-tâm. Kendi yaptığı er-rub‘u’t-tâm hakkında bilgi verir. 7. Tuḥfetü’s-sâmiʿ fi’l-ʿamel bi’r-rubʿi’l-câmiʿ. er-Rub‘u’l-câmi‘ aleti hakkında olup günümüze ulaşan Nüzhetü’s-sâmiʿ fi’l-ʿamel bi’r-rubʿi’l-câmiʿ adlı özetinden tanınmaktadır. 8. el-Eşiʿʿatü’l-lâmiʿa fi’l-ʿamel bi’l-âleti’l-câmiʿa. el-Âletü’l-câmia adlı iki örneği bulunan sferik usturlabının nasıl kullanılacağı hakkındadır. 9. er-Ravżâtü’l-müzhirât fi’l-ʿamel bi-rubʿi’l-muḳanṭarât. el-Mukantar adıyla bilinen rubu‘ tahtası hakkındadır. 10. Risâle fi’r-rubʿi’l-ʿAlâʾî. İbnü’ş-Şâtır’ın kendi adıyla anılan rubu‘ tahtası üzerinedir. 11. Muḫtaṣar fi’l-ʿamel fi’l-usṭurlâb ve rubʿi’l-muḳanṭarât ve rubʿi’l-müceyyeb.

Müellifin günümüze ulaşan öteki çalışmaları da şunlardır: Risâle bi’l-usṭurlâb, Risâle fî uṣûli ʿilmi’l-usṭurlâb, Fi’n-Nisbeti’s-sittîniyye, Urcûze fi’l-kevâkib, Risâle fi’stiḫrâci’t-târîḫ, Kitâbü’l-Cebr ve’l-muḳābele (mevcut eserlerinin yazma nüshaları için bk. Suter, s. 168; Brockelmann, GAL, II, 156; Suppl., II, 157; Kennedy - Ghanem, s. 22-32).

Eserlerinden herhangi biri neşredilmemiş olmakla beraber İbnü’ş-Şâtır’ın bilim tarihindeki yerini ortaya koyan birçok önemli inceleme kaleme alınmıştır. Bunların ilki Eilhard Wiedemann’a aittir ve İbnü’ş-Şâtır’ın biyografisini ve özellikle rubu‘ tahtası hakkındaki çalışmalarını konu edinmiştir (“Ibn al-Schāṭir, ein arabischer Astronom aus dem 14. Jahrhundert”, Beiträge zur Geschichte der Naturwissenschaften, LX [Erlangen1928], s. 317-326). Victor Roberts, Nihâyetü’s-sûl fî taṣḥîḥi’l-uṣûl adlı eserinden hareketle onun güneş ve ay modellerini incelemiş, bu modelleri Copernicus’inkilerle karşılaştırarak özellikle ay modelleri arasında çok önemsiz farklar olduğunu ortaya çıkarmıştır (ISIS, XLVIII [1957], s. 428-432). Daha sonra Edward S. Kennedy ile Victor Roberts, Nihâyetü’s-sûl’ü esas alarak modern vektör kavramının yardımıyla İbnü’ş-Şâtır’ın gezegen teorisini incelemiş ve Copernicus’in parametreleriyle onunkileri ayrıntılı şekilde karşılaştırıp ikisi arasındaki benzerlikleri göstermişlerdir (a.g.e., L [1959], s. 227-235). Fuâd Abbûd ise gezegen

teorisini matematik işlemleri açısından değerlendirmiştir (“The Planetary Theory of Ibn al-Shâtir: Reduction of the Geometric Models to Numerical Tables”, a.g.e., LIII [1962], s. 492-499). Louis Janin de İbnü’ş-Şâtır’ın Emeviyye Camii için imal ettiği güneş saatini, XIX. yüzyılda Tantâvî tarafından gerçekleştirilmiş reprodüksiyonundan hareketle incelemiştir (“Le cadran solaire de la mosquée umayya de à Damas”, Centaurus, XVI [Copenhagen 1971], s. 285-298). Bu makaleler, E. S. Kennedy ve Imad Ghanem tarafından İbnü’ş-Şâtır’la ilgili çeşitli araştırmalarla birlikte derlenip topluca neşredilmiştir (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

Kalkaşendî, Ṣubḥu’l-aʿşâ, Beyrut 1407/1987, I, 560-561; İbn Hacer, İnbâʾü’l-ġumr, I, 172-173; a.mlf., ed-Dürerü’l-kâmine, III, 9; Nuaymî, ed-Dâris fî târîḫi’l-medâris (nşr. Caʻfer el-Hasenî), Kahire 1988, II, 388-389; Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 965; İbnü’l-İmâd, Şeẕerât, VI, 252; Brockelmann, GAL, II, 156; Suppl., II, 157; Ziriklî, el-Aʿlâm, V, 54; Sarton, Introduction, III, 1524-1526; E. S. Kennedy - Imad Ghanem, The Life and Work of Ibn al-Shātır, Halep 1976; Suter, Die Mathematiker, s. 168; D. A. King, “Ibn al-Shāṭır, Ālā al-Dīn Abu’l-Hasan Alī Ibn Abrāhīm”, DSB, XII, 357-364; S. H. Nasr, İslâm ve İlim: İslâm Medeniyetinde Aklî İlimlerin Tarihi ve Esasları (trc. İlhan Kutluer), İstanbul 1989, s. 106, 110-111; Victor Roberts, “The Solar and Lunar Theory of Ibn ash-Shāṭır, A Pre-Copernican Copernican Model”, ISIS, XLVIII (1957), s. 428-432; a.mlf., “The Planetary Theory of Ibn al-Shāṭir: Latitudes of the Planets”, a.e., LVII (1966), s. 208-219; a.mlf. - E. S. Kennedy, “The Planetary, Theory of Ibn al-Shāṭir”, a.e., L (1959), s. 227-235; Kh. M. Mannan, “Ibn ash-Shāṭır, A Genius Among Muslim Astronomers”, HI, IX/2 (1986), s. 43-49; Ebü’l-Hasan Diyânet, “İbn Şâṭır”, DMBİ, IV, 55-60.

Muammer Dizer

İBNÜ’ş-ŞECERÎ

(ابن الشجري)

Ebü’s-Saâdât Ziyâüddîn Hibetullāh b. Alî b. Muhammed b. Hazma el-Hâşimî el-Alevî el-Hasenî el-Bağdâdî (ö. 542/1148)

Dil ve edebiyat âlimi, şair.

450 yılı Ramazan ayında (Kasım 1058) Bağdat’ta doğdu. Hz. Hasan’ın soyundandır. Kendisine niçin İbnü’ş-Şecerî denildiği konusunda kesin bilgi yoktur; kaynaklarda bu hususta verilen bilgiler birer tahminden ibarettir (Yâkūt, XIX, 282; İbn Hallikân, VI, 50; Süyûtî, II, 324). Tahsilini Bağdat’ta yapan İbnü’ş-Şecerî, Ebü’l-Muammer Yahyâ b. Tabâtabâ el-Alevî, Ali b. Faddâl el-Mücâşiî, Hatîb et-Tebrîzî, Saîd b. Ali es-Silâlî gibi âlimlerden dil ve edebiyat dersleri aldı. Ebü’l-Hasan Mübârek b. Abdülcebbâr es-Sayrafî, Ebû Ali Muhammed b. Saîd b. Şihâb el-Kerhî el-Kâtib’den hadis okudu. Zehebî, onun Saîd b. Yahyâ el-Emevî’nin el-Meġāzî adlı eserini hocası Mübârek b. Abdülcebbâr’dan rivayet ettiğini kaydeder (Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XX, 195).

İbnü’ş-Şecerî’nin, çağdaşları içinde nahvi en iyi bilen kişi olduğu rivayet edilmektedir (Kemâleddin el-Enbârî, s. 405). Yetmiş yıl nahiv okutmuş, bu uzun öğretim hayatı süresince aralarında Ebü’l-Berekât Kemâleddin el-Enbârî, İbnü’l-Haşşâb, İbn Abîde, Ebü’l-Yümn el-Kindî, Ebü’l-Hasan b. Zâhide, Dellâlülkütüb ve Abdülkerîm es-Sem‘ânî gibi âlimlerin bulunduğu çok sayıda öğrenci yetiştirmiştir. Hocalığının yanı sıra babasına niyabeten Kerh’te Tâlibîler’in nakîbliğini yapan İbnü’ş-Şecerî’nin güzel ahlâk sahibi, ağır başlı bir şahsiyet olduğu kaydedilmektedir. Meclislerinde ilim ve edebiyatın dışında hiçbir şey konuşulmadığı belirtilmekte, tatlı sözlü ve güzel anlatım yeteneğine sahip bulunduğu ifade edilmektedir. Zemahşerî bir hac yolculuğu sırasında onunla görüşmüş ve kendisini çok beğenmiştir. İbnü’ş-Şecerî, 26 Ramazan 542 (18 Şubat 1148) tarihinde Bağdat’ın Kerh mahallesinde vefat etti.

Birçok nahiv meselesinde kendine has görüşleri olan İbnü'ş-Şecerî gazel, kaside, mersiye türünde şiirler yazmıştır. Benî Cehîr ailesinden Vezir Nizâmeddin Ebû Nasr Muhammed b. Ali'yi methettiği kasidesi gibi bazı güzel şiirleri varsa da genelde başarılı bir şair sayılmaz. Şair Ebû Muhammed Hasan b. Ahmed el-Bağdâdî ile aralarında rekabet bulunduğu ve bu konuda çok sayıda şiirleri olduğu kaynaklarda zikredilmektedir (İbn Hallikân, VI, 49).

Eserleri. 1. el-Emâlî*. Dil ve edebiyatla ilgili çeşitli konuların ele alındığı eser seksen dört bölümden meydana gelmiş olup Haydarâbâd'da (1349) gerçekleştirilen eksik bir baskısından sonra tamamını Mahmûd Muhammed et-Tanâhî yayımlamıştır (I-III, Kahire 1413/1992). 2. el-İntiṣâr. İbnü'l-Haşşâb'ın el-Emâlî hakkındaki tenkitlerine cevaptır (DİA, XI, 73). 3. Dîvânü'l-Ḥamâse (el-Ḥamâsetü'ş-Şeceriyye, Ḥamâsetü İbni'ş-Şecerî). Ebû Temmâm'ın el-Ḥamâse'si tarzında düzenlenmiş şiir antolojisidir (nşr. F. Krenkow, Haydarâbâd 1345; nşr. Abdülmuîn el-Mellûhî - Esmâ el-Hımsî, I-II, Dımaşk 1970). 4. Muḫtârâtü şuʿarâʾi'l-ʿArab (Dîvânü muḫtârâti'ş-şuʿarâʾ, Muḫtârâtü İbni'ş-Şecerî). İbnü'ş-Şecerî'nin çeşitli şairlerden seçtiği kaside örneklerinden meydana gelen eser Kahire'de basılmış (1306, 1344), ilmî neşri ise Ali Muhammed el-Bicâvî tarafından gerçekleştirilmiştir (Kahire 1395/1975; Beyrut 1412/1992). Abdülazîz Arafe Fennü't-taʿbîr fî Muḫtârâti şuʿarâʾi'l-ʿArab adıyla bir çalışma yapmıştır (Kahire 1975). 5. Muʿcem li'l-müştereki'l-lafẓî (Me'ttefeḳa lafẓuhû va'ḫtelefe maʿnâhu). Çok anlamlı kelimelere dair bir sözlüktür (nşr. Atıyye Rızk, Stuttgart 1413/1992; nşr. Ahmed Hasan Besec, Beyrut 1417/1996). 6. Şerḥu'l-Lümaʿ li'bn Cinnî (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1563). 7. Şerḥu't-Taṣrîfi'l-mülûkî. İbn Cinnî'nin sarfla ilgili eserinin şerhidir (a.g.e., I, 413). 8. Şerḥu'l-Maḳṣûre. Müellifin İbn Düreyd'in eserine yazdığı bu şerhin bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Esad Efendi, nr. 3750).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’ş-Şecerî, el-Emâlî (nşr. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî), Kahire 1992, III, 128, vd., 164-192; ayrıca bk. neşredenin girişi, I, 3-211; Kemâleddin el-Enbârî, Nüzhetü’l-elibbâ˒ (nşr. Muhammed Ebü’z-Fazl İbrâhim), Kahire 1386/1967, s. 404-406; Yâkūt, Muˁcemü’l-üdebâ˒, XIX, 282-284; İbnü’l-Kıftî, İnbâhü’r-ruvât, III, 356-357; İbn Hallikân, Vefeyât, VI, 45-50; Abdülbâkī b. Abdülmecîd el-Yemânî, İşâretü’t-taˁyîn fî terâcimi’n-nüḥât ve’l-luġaviyyîn (nşr. Abdülmecîd Diyâb), Riyad 1406/1986, s. 370; Zehebî, Aˁlâmü’n-nübelâ˒, XX, 194-196; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü’z-zâhire, V, 281; Süyûtî, Buġyetü’l-vuˁât, II, 324; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 413; II, 1563; İbnü’l-İmâd, Şeẕerât, IV, 132-134; Serkîs, Muˁcem, I, 134; Brockelmann, GAL (Ar.), V, 165-166; Şevkī Dayf, el-Medârisü’n-naḥviyye, Kahire 1976, s. 277-278; Ömer Ferruh, Târîḫu’l-edeb, III, 288-289; Bustânî, DM, II, 165-166; Ahmed Hasan Ferhât, “Naẓarât fîmâ eḫaẕehû İbnü’ş-Şecerî ˁalâ Mekkî fî kitâbi Müşkili iˁrâbi’l-Ḳur˒ân”, MMLADm., LI/1 (1976), s. 61-97; LI/2 (1976), s. 315-343; LI/3 (1976), s. 518-536; “Ibn al-S̲h̲ad̲j̲arī”, EI² (İng.), III, 934; İnâyetullah Fâtihî Nejâd, “İbn Şecerî”, DMBİ, IV, 68-69; Hüseyin Elmalı, “el-Emâlî”, DİA, XI, 73.

Hüseyin Elmalı

İBNÜ’ş-ŞELMEGĀNÎ

(ابن الشلمغاني)

Ebû Ca‘fer Muhammed b. Alî eş-Şelmegānî (ö. 323/935)

İbn Ebü’l-Azâfir diye de anılan, tenâsüh ve hulûlü benimseyen, mensuplarının ilâh saydığı aşırı Şiî lider

(bk. MÜŞEBBİHE).

İBNÜ’ş-ŞEMMÂ‘

(ابن الشمّاع)

Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Muhammed eş-Şemmâ‘ el-Hintâtî (ö. 861/1457’den sonra)

Tunuslu tarihçi.

Hintâte kabilesine mensuptur. Babası Şemmâ‘ (mumcu) diye meşhur olduğundan İbnü’ş-Şemmâ‘ olarak anılmıştır. Babasıyla birlikte Hafsî Sultanı Ebû Fâris Abdülazîz’in (1394-1434) meclislerinde hazır bulundu. Sultan Ebû Amr Osman devrinde (1435-1488) bir ara kadılık yaptı. el-Edilletü’l-beyyine adlı eserini Sultan Ebû Amr Osman için 861’de (1457) telif eden İbnü’ş-Şemmâ‘ın hayatı hakkında başka bilgi yoktur. Tinbüktî ve İbn Ferhûn gibi çağdaş tarihçiler ondan bahsetmemişlerdir.

Eserleri. 1. el-Edilletü’l-beyyinetü’n-nûrâniyye fî mefâḫiri’d-devleti’l-Ḥafṣiyye. Müellif esas itibariyle İbn Haldûn’un el-ʿİber’inden, Abdullah b. Ahmed et-Ticânî’nin er-Riḥle ve özellikle İbn Kunfüz’ün el-Fârisiyye fî mebâdiʾi’d-devleti’l-Ḥafṣiyye adlı eserlerinden istifade etmiştir. Bununla birlikte kitapta orijinal bilgiler de bulunmaktadır. İbn Haldûn ve İbn Kunfüz’ün ayrıntılı biçimde anlattıkları olaylara kısaca temas eden İbnü’ş-Şemmâ‘ daha çok adı geçen Hafsî sultanının devrine ağırlık vermiştir. el-Edilletü’l-beyyine’de önce Mağrib’in faziletleri üzerinde durulmuş, Tunus ve Kābis şehirleriyle Hz. Peygamber’in İfrîkıye’ye gönderdiği ilk seriyyeden bahsedilmiş, ülü’l-emre itaat konusu ele alınmış ve sırasıyla her hükümdarın dönemi hakkında bilgi aktarılmıştır. İbn Ebû Dînâr, Tunus’un Türkler tarafından fethi konusunda önemli bilgiler ihtiva eden bu esere el-Müʾnis fî aḫbâri İfrîḳıyye ve Tûnis adıyla bir zeyil yazmıştır. Hüseyin b. Muhammed el-Versîlânî, İbnü’ş-Şemmâ‘ın adını zikretmeden eserden geniş iktibaslarda bulunduğu gibi Muhammed Bâcî el-Mes‘ûdî de el-Ḫulâṣatü’n-naḳıyye adlı eserini yazarken el-Edille’yi başlıca kaynak olarak kullanmıştır. İbn Haldûn’un el-ʿİber’inin bir zeyli niteliğinde olan eser ilk defa Osman el-Ke“âk tarafından neşredilmiş (Tunus 1936), daha sonra

Tâhir b. Muhammed el-Ma‘mûrî el-Edille, kitabın üç nüshasından Tunus Abdeliyye Kütüphanesi’ndeki nüshayı (nr. 9954) esas almış, aynı kütüphanedeki diğer nüsha ile (nr. 4049) Bibliothèque Nationale nüshasını (Arapça yazmalar, nr. 4625) karşılaştırarak eseri yayımlamıştır (Tunus 1984). 2. [...] fî ʿadedi’s-selef min eyyâmi’l-mülûki’l-Ḥafṣiyyîn. el-Edille’nin bir özeti gibidir. Tam adı tesbit edilemeyen eser, iki nüshasına dayanılarak Hafsîler devrindeki siyasî, kültürel ve sosyal hayatla ilgili önemli notlar ilâve edilmek suretiyle Osman el-Ke“âk tarafından neşredilmiştir (Tunus 1355/1936).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’ş-Şemmâ‘, el-Edilletü’l-beyyinetü’n-nûrâniyye fî mefâẖiri’d-devleti’l-Ḥafṣiyye (nşr. Tâhir b. Muhammed el-Ma‘mûrî), Tunus 1984, neşredenin girişi, s. 15-22; Brockelmann, GAL Suppl., II, 341-342; Ahmed Abdesselem, Les historiens tunisiens des XVIIe, XVIIIe et XIXe siècles, Tunis 1973, s. 157-158, 161-162, 167, 211, 312; Mahfûz, Terâcimü’l-müʾellifîn, III, 210; Robert Brunschvig, “Ibn aš-Šammāʿ, historien ḥafṣide”, Annales de l’Institut des études orientales, I, Alger 1934-35, s. 193-212.

Cevat İzgi

İBNÜ’ş-ŞEYH el-BELEVÎ

(bk. EBÜ’l-HACCÂC el-BELEVÎ).

İBNÜ'ş-ŞIHNE, Ebü'l-Fazl

(أبو الفضل ابن الشحنة)

Ebü'l-Fazl Muhibbüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed es-Sekafî el-Halebî (ö. 890/1485)

Hanefî fakihi ve tarihçi.

12 Receb 804 (15 Şubat 1402) tarihinde Halep'te doğdu. Ebü'l-Velîd Muhibbüddin İbnü'ş-Şıhne'nin oğludur. Halep, Dımaşk ve Kahire'de çeşitli hocalardan ders aldı. Babasından ve amcası Ebü'l-Büşrâ Fethuddin ile Ebü'l-Bekā İzzeddin Muhammed b. Halîl el-Hazîrî ve Bedreddin Muhammed b. Selâme el-Mardînî'den fıkıh, Burhâneddin el-Halebî'den uzun müddet hadis tahsil etti. İbn Hacer el-Askalânî, Burhâneddin İbnü'l-Murahhal ve Şehâbeddin Ahmed b. Muhammed el-Vâsıtî'den icâzet aldı. Ayrıca kayınpederi Alâeddin İbn Hatîb en-Nâsıriyye, İbn Kutluboğa, Şehâbeddin İbnü's-Seffâh ve Nûreddin İbn Hatîbüddehşe'den istifade etti. İslâmî ilimlere, Arap dili ve edebiyatına dair manzum ve mensur birçok temel metni ezberledi. Çok zeki olduğu ve yirmi gün içinde Zeynüddin el-Irâkī ile İbn Mâlik et-Tâî'nin elfiyyelerini ezberleyecek kadar güçlü bir hâfızaya sahip bulunduğu rivayet edilir (Necmeddin İbn Fehd, s. 285).

İlk görevine, babasının isteği üzerine ağabeyi Evhadüddin Abdüllatîf ile birlikte Eşktemüriyye, Cerdîkiyye, Haleviyye ve Şâzbahtiyye medreselerinde ders vermekle başladı. 820'de (1417) Eşktemüriyye Medresesi'ne müderris oldu. Aynı yıl Halep kazaskerliğine getirildi, ardından Şâzbahtiyye Medresesi'ne müderris tayin edildi. Daha sonra Halep Hanefî kadısı (836/1433), ikinci kayınpederi Mısır Şâfiî Başkadısı Veliyyüddin eş-Şeftî'nin desteğiyle sır kâtibi ve ordu nâzırı (848/1445), Haleviyye ve Câveliyye medreselerine müderris, Halep Ulucamii'ne imam-hatip oldu; bu şehirde yetkilerin çoğunu kendisinde topladı. Muhaliflerinin faaliyetleri yüzünden Kahire'ye sır kâtibi olarak gönderildi (857/1453); sekiz ay sonra bu görevden alınıp Kudüs'te ikamete mecbur edildi (1454-1458).

Serbest bırakılınca oğlu Esîrüddin Muhammed'in Hanefî kadısı olarak görev yaptığı Halep'e döndü. Ardından Kahire'de sır kâtipliğine (863/1459) ve Hanefî başkadılığına (866/1462) getirildi.

Receb 867'de (Nisan 1463) azledildiyse de Muharrem 868'de (Eylül 1463) yeniden aynı göreve tayin edildi. Bu arada hacca gitti. Cemâziyelâhir 870'te (Şubat 1466) görevine son verildi; ertesi yıl Müeyyediyye Medresesi'nde hadis müderrisliğine getirildi. 6 Muharrem 871'de (18 Ağustos 1466) üçüncü defa tayin edildiği başkadılık görevinden 11 Cemâziyelevvel 877'de (14 Ekim 1472) tekrar azledilerek Kudüs'e sürüldü. 18 Cemâziyelevvel 882'de (28 Ağustos 1477) Şeyhûniyye Hankahı şeyhliğine getirildi. Hayatının sonlarına doğru rahatsızlığı sebebiyle Şeyhûniyye ve Müeyyediyye'deki görevlerine oğlunu gönderdi. 16 Muharrem 890'da (2 Şubat 1485) vefat etti ve el-Melikü'z-Zâhir Berkūk'un türbesi yakınındaki kendi türbesine defnedildi.

İbnü'ş-Şıhne fıkıh, kelâm, fıkıh usulü alanlarındaki bilgisi yanında dil ve edebiyattaki kabiliyetini yazdığı şiir ve nesirlerde göstermiştir. Hadis ilmini çok sevdiği halde bu alanda ihtisasa sahip değildi. Kendisinden Necmeddin İbn Fehd, Sehâvî, Cemâleddin Hüseyin el-Fethî, Necmeddin İbn Kādî Aclûn gibi âlimler rivayette bulunmuşlardır. Muhyiddin İbnü'l-Arabî ve İbnü'l-Fârız gibi vahdet-i vücûd felsefesini benimseyen sûfîlere karşı sert muhalefet gösteren İbnü'ş-Şıhne'nin mevki ve makama düşkün olduğu ve bu yüzden birçok kimseyi kendisine düşman ettiği belirtilir.

Eserleri. 1. Nihâyetü'n-nihâye fî taḥrîri taḳrîri'l-Hidâye. Burhâneddin el-Mergīnânî'nin el-Hidâye adlı fıkıh kitabını gusül bölümüne kadar beş cilde yakın bir hacimde şerhetmiş, fakat çalışmasını sürdürememiştir. Beş bölümden oluşan I. cilt önemli mâlumatı içeren müstakil bir eser niteliğindedir. İlk bölüm fıkhın tanımı, konusu, gayesi, başka ilimlerle ilişkisi hakkında olup diğer ilimlerle ilişkisinin anlatıldığı kısım kelâm usulü ve fıkıh usulüne dair iki ayrı muhtasar eser mahiyetindedir. Fıkıh usulü bölümünü Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin el-Menârü'l-envâr'ını ihtisar ederek yazdığı için buna "Tenvîrü'l-Menâr" adını vermiştir. İkinci bölümde el-Hidâye, üçüncü bölümde şerhte kullanılan terimler hakkında bilgi verilmektedir. Dördüncü bölümde şârihle metnin müellifi arasındaki isnad

zincirinde yer alan hocalarla Mergīnânî'nin biyografileri, kaynaklarda el-Menâḳıbü'n-Nuʿmâniyye adıyla anılan beşinci bölümde ise fetva usulü konuları yanında başta Ebû Hanîfe olmak üzere mezhebin ileri gelen âlimlerinin ve el-Hidâye şârihlerinin hayat hikâyeleri yer almaktadır (Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 1319; Süleymaniye Ktp., Âşir Efendi, nr. 108, Damad İbrâhim Paşa, nr. 586, Yenicami, nr. 510, Yazma Bağışlar, nr. 681; Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, nr. 1479; Halep Evkaf Ktp., Ahmediyye, Fıkıh, nr. 456). Bu şerhe Muslihuddin Mustafa Sürûrî bir hâşiye yazmıştır. Beyazıt Devlet Kütüphanesi'nde kayıtlı (nr. 2504) Nihâyetü'n-nihâye'nin (el-Cüzʾü'r-râbiʿ ve'l-ḫâmis mine'n-Nihâye şerḥi'l-Hidâye) kapağında eserin İbnü'ş-Şıhne'ye ait olduğu kaydedilmişse de "Kitâbü'l-Eymân"la başlayıp "Serikat"la biten kitabın el-Hidâye'ye ait bir başka şerhin bir bölümü olduğu anlaşılmaktadır. 2. Nüzhetü'n-nevâẓır fî Ravżi'l-menâẓır (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 3232; Damad İbrâhim Paşa, nr. 871; Hekimoğlu Ali Paşa, nr. 814). Müellifin babasının Ravżü'l-menâẓır adlı muhtasar tarihinin şerhi ve zeyli niteliğindedir. Kitabın tarihte ilklerin ele alındığı on bablık evâil bölümü müstakil bir eser sayılır (bir nüshası için bk. Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2986). Kitapta İbnü'ş-Şıhne'nin yeri geldikçe kendisi ve ailesiyle ilgili verdiği bilgiler önemlidir. Her ne kadar müellif, babasının eserini yeniden düzenleyip bazı ilâvelerde bulunduğunu ve onun bıraktığı yerden yazabileceği son tarihe kadar yazmayı planladığını belirtirse de mevcut her üç nüsha girişte yer alan fihristte geçen konuları kapsamaz; âdeta büyük eserin mukaddimesi niteliğinde olan bu nüshalarda genel hatlarıyla Kuzey Suriye'ye dair bilgi verilmiştir. Öğrencisi Necmeddin İbn Fehd, İbnü'ş-Şıhne'nin babasının tarihine büyük bir zeyil yazdığını kaydeder (Muʿcemü'ş-şüyûḫ, s. 285); Muhammed Râgıb et-Tabbâh da Halep Ahmediyye Kütüphanesi'nde bir sandık içinde bu esere ait müsveddeyi gördüğünü, fakat bu nüshanın çok eksik ve yazım hatalarıyla dolu olduğunu belirtir (İʿlâmü'n-nübelâʾ, I, 61). 3. ed-Dürrü'l-münteḫab fî târîḫi memleketi Ḥaleb. Halep'teki saraylar, camiler, medreseler, hanlar, ribâtlar, mesire ve ziyaret yerleri vb. hakkındadır. Muhammed Râgıb et-Tabbâh bu eserin Ebü'l-Yümn b. Abdurrahman el-Betrûnî'ye ait olduğunu iddia etmiş (a.g.e., I, 31-32), kitabın nâşirlerinden Keiko Ohta ise Nüzhetü'n-nevâẓır'ın bir bölümü olduğunu belirtmiştir. Serkîs eseri Ebü'l-Fazl'a nisbet ederek yayımlamış, Jean Sauvaget de Ebü'l-Fazl'ın babası tarafından kurulan vakıfları zikretmesi

sebebiyle kitabın ona ait olmadığı yolundaki şüpheleri temelsiz bulmuştur. ed-Dürrü'l-münteḫab'da müellifin vefatından sonraki bazı olayların anlatılması esere bir başkası tarafından bazı ilâvelerde bulunulduğunu göstermektedir. İbn Şeddâd'ın el-Aʿlâḳu'l-ḫaṭîre'si esas alınarak bazı ilâvelerde bulunulmak suretiyle yazılan eser, ana hatlarıyla Nüzhetü'n-nevâẓır'ın Halep ile ilgili kısmının bir özeti niteliğinde olup daha sonra Betrûnî tarafından buna bazı bilgiler eklenmiştir. Çeşitli neşirleri yapılan kitabı (nşr. Alfred von Kremer, Viyana 1852; nşr. Yûsuf b. İlyân Serkîs, Dımaşk 1909; Halep 1404; nşr. Abdullah Muhammed ed-Dervîş, Dımaşk 1984; nşr. Keiko Ohta, Tokyo 1990) Jean Sauvaget Les perles choisies d'Ibn Ach-Chihna adıyla Fransızca'ya çevirmiştir (Beyrut 1933; nşr. Fuat Sezgin, Frankfurt 1993). 4. el-Manẓûmetü'l-bâʾiyye fî ʿaḳāʾidi Ehli's-sünne (el-Cemʿ beyne'l-ʿUmde ve yeḳūlü'l-ʿabd, ʿAḳīde, el-ʿAḳīdetü's-saʿîde, Manẓûme fi'l-ʿaḳāʾid, Manẓûme fî uṣûli'd-dîn). Nesefî'nin ʿUmdetü'l-ʿaḳāʾid'i ile Ali b. Osman el-Ûşî'nin Bedʾü'l-âmâlî (Ḳaṣîdetü yeḳūlü'l-ʿabd) adlı manzumesi bir araya getirilip bazı ilâvelerde bulunularak meydana getirilen eserin yazımı 1 Cemâziyelevvel 862'de (17 Mart 1458) Kudüs'te tamamlanmıştır (nüshaları için bk. Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 2269; İskenderiye Ktp., Tevhid, nr. 38, 41; Gotha Ktp., nr. 9; Princeton Üniversitesi Ktp., Yahuda, nr. 2307; Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, nr. 5258/10, 16708/2; el-Hizânetü't-Teymûriyye, Mecâmî', nr. 218/2; Mektebetü câmiati'l-Melik Suûd, nr. 1434). Bu manzumeyi Ahmed b. Muhammed el-Hamevî Taʿlîḳu'l-ḳalâʿid ʿalâ Manẓûmeti'l-ʿaḳāʾid (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 2269/2; Câmiatü Ümmi'l-kurâ, nr. 320; İskenderiye Ktp., Tevhid, nr. 41; Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, nr. 22821b) ve Ebû Azbe Nüzhetü (Behcetü) Ehli's-sünne şerḥu ʿAḳīdeti İbni'ş-Şıḥne (Mektebetü câmiati'l-Melik Suûd, nr. 508; Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, nr. 2280; el-Hizânetü't-Teymûriyye, nr. 227) adıyla şerhetmiştir. 5. İstîʿâbü'l-kelâm ʿalâ Şerḥi'l-ʿAḳāʾid. Sa'deddin et-Teftâzânî'nin eseri üzerine tamamlanmamış bir hâşiyedir (Brockelmann, GAL, I, 428). 6. el-Aḳvâlü'l-mefrûża fî târiki'ṣ-ṣalâti'l-mefrûża (el-Kelâm ʿalâ târiki'ṣ-ṣalât). Bilerek birkaç vakit farz namazı vaktinden sonraya bırakıp ardından kazâ etmenin günah olup olmadığı konusunda kendisine sorulan bir soruya cevap olarak yazılmıştır (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 1656). 7. Şerḥu'l-Manẓûme fi'l-ferâʾiż. Babasının Elfiyye fi'l-ʿulûmi'l-ʿaşere adlı manzumesinin ferâiz bölümünün şerhidir (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 1316; Princeton Üniversitesi Ktp., Yahuda, nr. 1637; Mektebetü câmiati'l-Melik Suûd, nr. 822/3). 8. el-

Emâli’l-Muḥibbiyye bi’l-Medreseti’l-Müʾeyyediyye (Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 264). 9. Şerḥu ḫuṭbeti’l-Ḳāmûs. Fîrûzâbâdî’nin el-Ḳāmûsü’l-muḥîṭ adlı lugat kitabının mukaddimesinin şerhidir (Süleymaniye Ktp., Kadızâde Mehmed, nr. 69). 10. Şerḥu Naẓmi’l-muvâfaḳāti’l-ʿÖmeriyye li’l-Ḳurʾâni’ş-Şerîf. Hz. Ömer’in görüşüne uygun şekilde nâzil olan on sekiz âyeti açıkladığı kendi eserinin şerhidir (Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye, nr. 5284). Eseri Brockelmann bir yerde Seriyyüddin İbnü’ş-Şıhne’ye, başka bir yerde Ebü’l-Fazl İbnü’ş-Şıhne’ye (GAL Suppl., II, 41, 94), Ziriklî ise babası Ebü’l-Velîd’e (el-Aʿlâm, VII, 51) nisbet etmiştir. 11. ʿAhd. Kahire’de Dîvân-ı İnşâ’da sır kâtibi iken yazdığı, Sultan el-Melikü’l-Eşref İnal’ın ölüm döşeğinde iken oğlu el-Melikü’l-Müeyyed Ahmed’i veliaht tayin ettiğine dair 865 (1461) tarihli bu belgenin tam metni Sehâvî tarafından kaydedilmiştir (eẕ-Ẕeyl ʿalâ Refʿi’l-iṣr, s. 370-375; ayrıca bk. Fihrisü’l-kütübi’l-ʿArabiyye, VII, 95-96; Brockelmann, GAL Suppl., II, 116). 12. S̱ebet. Kendi rivayetlerini kaydedip hocalarını anlattığı bir eserdir (DMBİ, IV, 73). İbnü’ş-Şıhne’ye kaynaklarda ayrıca es-Sîretü’n-nebeviyye, İḫtiṣârü’n-Neşr (İbnü’l-Cezerî’nin en-Neşr fi’l-kırâʾâti’l-ʿaşr adlı eserinin muhtasarı), el-Müncidü’l-muġīs̱ fî ʿilmi’l-ḥadîs̱, Tertîbü mübhemâti İbn Beşküvâl ʿalâ esmâʾi’ṣ-ṣaḥâbe, Manẓûme fi’ṣ-ṣalâti’l-vüsṭâ, İktitâfü’l-ezâhir fî ẕeyli Ravżi’l-menâẓır, Şerḥu Elfiyyeti İbn Mâlik, Şerḥu’t-Telḫîṣ adlı eserler nisbet edilmektedir.

Muhammed Râgıb et-Tabbâh, Kılıç Ali Paşa Kütüphanesi eski katalogunda (nr. 739) el-Cevheretü’l-muḍîʾe adıyla Ebü’l-Fazl’a nisbet edilen kitabın, Sehâvî’nin Ebü’l-Fazl’ın eserleri arasında zikrettiği birkaç ciltlik Ṭabaḳātü’l-Ḥanefiyye adlı eser olduğunu belirtir (İʿlâmü’n-nübelâʾ, I, 64; krş. eḍ-Ḍavʾü’l-lâmiʿ, IX, 304). Ancak söz konusu nüsha Kureşî’nin el-Cevâhirü’l-muḍıyye’si olup Ebü’l-Fazl İbnü’ş-Şıhne sayfa kenarlarında eserdeki bir kısım hataları düzeltmiş ve Kureşî’nin yer vermediği yahut onun döneminden sonra yaşayan bazı Hanefî âlimlerinin biyografilerini eklemiştir. Bu yanlışlık muhtemelen, kendisi için yazdığı nüshanın kapağında kitap üzerinde yaptığı çalışmayla ilgili açıklamasının yer almasından kaynaklanmıştır. Brockelmann’ın Târîḫ adıyla Ebü’l-Fazl’a nisbet ettiği kitap ise (GAL, II, 53) babasının Ravżü’l-menâẓır adlı eseridir.

BİBLİYOGRAFYA

Ebü'l-Fazl İbnü'ş-Şıhne, Nüzhetü'n-nevâẓır fî Ravżi'l-menâẓır, Süleymaniye Ktp., Hekimoğlu, nr. 814, vr. 123b-125b; a.mlf., ed-Dürrü'l-münteḫab fî târîḫi memleketi Ḥaleb (nşr. Keiko Ohta), Tokyo 1990, tür.yer.; Necmeddin İbn Fehd, Muʿcemü'ş-şüyûḫ (nşr. Muhammed ez-Zâhî), Riyad 1402/1982, s. 284-285; Sehâvî, eḍ-Ḍavʾü'l-lâmiʿ, VI, 189; IX, 295-305; a.mlf., eẕ-Ẕeyl ʿalâ Refʿi'l-iṣr (nşr. Cûde Hilâl - Muhammed Mahmûd Subh), Kahire 1966, s. 125-126, 357-406; a.mlf., Vecîzü'l-kelâm fi'ẕ-ẕeyl ʿalâ Düveli'l-İslâm (nşr. Beşşâr Avvâd Maʻrûf - Isâm Fâris el-Harestânî), Beyrut 1416/1995, III, 964; Süyûtî, Naẓmü'l-ʿiḳyân (nşr. Philip K. Hitti), New York 1927, s. 171-172; İbn İyâs, Bedâʾiʿu'z-zühûr, III, 79, 134, 214; Kâtib Çelebi, Süllemü'l-vüṣûl ilâ ṭabaḳāti'l-füḥûl, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1887, vr. 227a; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 921; II, 1826, 1866, 1949-1950, 2036, 2039; Şevkânî, el-Bedrü'ṭ-ṭâliʿ, II, 263-264; Bahâ Ahmed el-Meyhî - Muhammed Biblâvî, Fihrisü'l-kütübi'l-ʿArabiyyeti'l - maḥfûẓa bi'l - Kütübḫâneti'l - Ḫidîviyye, Kahire 1305, II, 7, 41; III, 146; VII, 69, 95-96, 100-101; Muhammed Râgıb et-Tabbâh, İʿlâmü'n-nübelâʾ bi-târîḫi Ḥalebi'ş-şehbâʾ, Halep 1344/1925, I, 31-34, 60-64; V, 314-332; Serkîs, Muʿcem, I, 134-135; Brockelmann, GAL, I, 428; II, 53; Suppl., I, 568; II, 40-41, 94, 116; Fihrisü'l-Ḫizâneti't-Teymûriyye, Kahire 1950, IV, 134, 138; Fuâd Seyyid, Fihrisü'l-maḫṭûṭât, Kahire 1380/1961, I, 164-165; II, 7, 41; Hâlid Reyyân, Fihrisü maḫṭûṭâti Dâri'l-kütübi'ẓ-Ẓâhiriyye: et-Târîḫ ve mülḥaḳātüh, Dımaşk 1973, II, 528-529; R. Mach, Catalogue of Arabic Manuscripts (Yahuda Section) in the Garrett Collection, Princeton 1977, s. 143, 197, 379; Fihrisü maḫṭûṭâti Câmiʿati'l-Melik es-Suʿûd, Riyad 1982-84, V, 207-208, 214; VI, 278; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), VII, 51; Fihrisü maḫṭûṭâti Câmiʿati Ümmi'l-ḳurâ, Mekke 1983, I, 98; el-Münteḫab mine'l-maḫṭûṭâti'l-ʿArabiyye fî Ḥaleb, Beyrut 1986, IV, 213-215; Ramazan Şeşen, Muḫṭarât mine'l-maḫṭûṭâti'l-ʿArabiyyeti'n-nâdire fî mektebâti Türkiye, İstanbul 1997, s. 99; Nikûla Ziyâde, "Mâ sâheme bihi'l-müʾerriḫûne'l-ʿArab fi'l-miʾeti's-seneti'l-aḫîre min dirâseti't-târîḫi'l-ʿArabî ve ġayrih fî ʿaṣri'l-Memâlîk", el-Ebḥâs̱, XII/4, Beyrut 1959, s. 323-324; D. Sourdel, "Ibn al-S̲h̲iḥna", EI² (İng.), III, 938; Meryem Sâdıkī, "İbn Şıḥne", DMBİ, IV, 71-73.

Şükrü Özen

İBNÜ’ş-ŞIHNE, Ebü’l-Velîd

(أبو الوليد ابن الشحنة)

Ebü’l-Velîd Muhibbüddîn Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Sekafî el-Halebî (ö. 815/1412)

Hanefî fakihi, tarihçi.

749’da (1348) Halep’te doğdu. Türk asıllıdır. Atalarından Hüsâmeddin Mahmûd’un, Eyyûbî Sultanı el-Melikü’l-Azîz Gıyâseddin döneminde 616 (1219) yılı

civarında Halep şıhnesi olması dolayısıyla aile fertleri daha sonra İbnü’ş-Şıhne diye anılmıştır. Ebü’l-Velîd İbnü’ş-Şıhne’nin babası Ebü’l-Fazl Kemâleddin Halep’te Hanefîler’in üstadı konumunda idi (Ravżü’l-menâẓır, s. 289). Kardeşi Abdurrahman ise önce Hama Hanefî kadılığı yapmış, Mâlikî mezhebine geçmesinin ardından Halep Mâlikî kadılığına getirilmiştir.

Oğlu Ebü’l-Fazl Muhammed’den ayrılabilmesi için İbnü’ş-Şıhne el-Kebîr diye anılan Ebü’l-Velîd ilk derslerini Halep’te babasından aldı. Kur’an’ı ve muhtelif ilimlere dair birçok metni ezberledi. Daha sonra öğrenimini Dımaşk ve Kahire’de sürdürdü; başta fıkıh ve edebiyat olmak üzere çeşitli alanlarda kendini yetiştirdi. Genç yaşta iken hocaları Kahire Kadısı Şerefeddin İbn Mansûr ve Halep Kadısı Emînüddin Muhammed b. Ali el-Enefî’den fetva ve ders verme icâzeti aldı. 777’de (1375) tekrar gittiği Kahire’de ilim çevrelerinde adını duyurdu. Ertesi yıl Ömer b. Raslân el-Bulkīnî ve Ekmeleddin el-Bâbertî’nin tavsiyeleriyle, Sultan el-Melikü’l-Eşref Şa‘bân tarafından görevden alınan Cemâleddin İbnü’l-Adîm’in yerine Halep kadılığına ve Halâviyye Medresesi müderrisliğine tayin edildi. Kısa aralıklarla bu görev kendisiyle İbnü’l-Adîm arasında el değiştirdi. 787’de (1385) İbnü’l-Adîm’in vefatı üzerine dördüncü defa Halep kadılığına getirildikten sonra da iki defa bu görevden alındı ve tekrar iade edildi. Sultan Berkuk’a karşı ayaklanan Yelboğa en-Nâsırî’yi desteklediği için

Berkuk Halep'e gelince onu azledip öldürmek istediyse de üstâdüddâr Cemâleddin Mahmûd b. Ali'nin araya girmesiyle bundan vazgeçerek malını müsadere ettirdi ve kendisini Kahire'de ikamete mecbur tuttu (28 Cemâziyelevvel 793 / 3 Mayıs 1391). Kahire'de Cemâleddin Mahmûd'un evine yerleştirilen İbnü'ş-Şıhne ondan büyük destek gördü. Üç yıl sonra Halep'e dönerek ders okutmak ve kitap yazmakla meşgul oldu. el-Melikü'n-Nâsır Ferec'in Halep'e ilk gelişinde tekrar kadı oldu (802/1400). Halep nâibi Cekem, el-Melikü'l-Âdil unvanıyla saltanatını ilân edinceye kadar (809/1407) bu görevini sürdürdü. Bu isyanda, kendisine çok saygı gösteren Cekem'in yanında yer alan İbnü'ş-Şıhne, Ferec'in Halep'i ele geçirmesinin ardından yakalandıysa da kaçmayı başardı. Ancak Ferec onu affedip Halep kadılığına tayin etti (809/1407).

İbnü'ş-Şıhne, Şam bölgesinde iktidarı ele geçirip Ferec ile mücadele eden el-Melikü'l-Müeyyed Şeyh el-Mahmûdî tarafından Dımaşk Hanefî kadılığına getirildiyse de (17 Cemâziyelâhir 812 / 27 Ekim 1409) Şeyh el-Mahmûdî isyanının bastırılması üzerine Halep'te yakalanarak Dımaşk'a götürüldü, Emîr Nevrûz'un huzuruna çıkarıldı ve kaleye hapsedildi (10 Ramazan 813 / 6 Ocak 1411). Buradan Kahire'ye götürülen tutuklularla birlikte Ferec tarafından tekrar affedilip serbest bırakıldı. Kahire'de sır kâtibi Fethullah et-Tebrîzî ile yakınlık kuran İbnü'ş-Şıhne, Cemâliyye Medresesi'ne müderris oldu. Zamanla Ferec'in güven ve saygısını kazandı. 814 (1411) yılında Şeyh el-Mahmûdî ile savaşmak üzere Dımaşk'a yürüyen Ferec'in maiyetinde yer aldı. Leccûn Savaşı'nı kaybedip Dımaşk'a giden Ferec, kuşatma sırasında Mısır Başkadısı Nâsırüddin İbnü'l-Adîm, Şeyh el-Mahmûdî'nin saflarında yer alınca İbnü'ş-Şıhne'yi onun yerine Mısır Hanefî başkadılığına tayin etti (23 Muharrem 815 / 5 Mayıs 1412). Ancak İbnü'ş-Şıhne göreve başlamadığı gibi nâib de göndermeyerek Dımaşk'ta ders verdi. Ferec iktidarı kaybedip öldürülünce İbnü'l-Adîm Mısır başkadılığına iade edildi. İbnü'ş-Şıhne, kendisine büyük saygı duyan Dımaşk nâibi Nevrûz tarafından Arîş'ten Fırat'a kadar olan bölgenin kadılığına getirildiyse de kendisi memleketi olan Halep kadılığı ile yetindi ve Nevrûz'un maiyetinde oraya ulaştıktan kısa bir süre sonra vefat etti (12 Rebîülâhir 815 / 22 Temmuz 1412).

Özellikle fıkıhta otorite olan İbnü'ş-Şıhne mezhep imamının usul ve kaideleri çerçevesinde ictihad yapmış, tahrîc ve tercihlerde bulunmuştur

(Ebü’l-Fazl İbnü’ş-Şıhne, Nihâyetü’n-nihâye, vr. 27a; Sehâvî, eẕ-Ẕeyl, s. 410; Şevkânî, II, 265). 803 (1400) yılında Timur Halep’i alınca şehrin âlimlerini huzuruna getirtip onlara bazı sorular sorduğunda âlimlerin temsilcisi sıfatıyla İbnü’ş-Şıhne bu sorulara cevap vermiştir. İki taraftan ölenlerden hangilerinin şehid olduğu sorusuna, “Allah’ın adı en yüce olsun diye savaşan Allah yolundadır” meâlindeki hadisle karşılık vermesinden çok memnun olan Timur ona ve arkadaşlarına iyi muamele edilmesini emretmiştir.

Şairliği yanında hat sanatında da kabiliyeti olan İbnü’ş-Şıhne’nin öğrencileri arasında Ebü’l-Bekā İzzeddin Muhammed b. Halîl el-Hâdırî, Bedreddin İbn Selâme, Takıyyüddin İbn Kādî Şühbe, İbnü’l-Ezraî, Kemâleddin İbnü’l-Hümâm, İbnü’t-Tenesî, İbn Hatîb en-Nâsıriyye, Veliyyüddin Muhammed b. Ahmed es-Seftî ve İbn Ubeydullah gibi âlimler vardır. 813 (1410) yılında İbnü’ş-Şıhne Kahire’ye geldiğinde İbnü’l-Hümâm onun derslerine katılmış, Halep’e dönünce de birlikte gitmiş ve vefatına kadar yanından ayrılmamıştır. Oğullarından Abdüllatîf, Safed kadılığı ve Kahire kadı nâibliği, Muhammed ise Halep ve Kahire başkadılığı yapmıştır. Diğer oğlu Ebü’l-Fazl İbnü’ş-Şıhne, babasının biyografisine dair bir eser yazmayı planladığını belirtmekle beraber (Nihâyetü’n-nihâye, vr. 27b; Şerḥu’l-Manẓûme, vr. 2b) bu eseri yazıp yazmadığı bilinmemektedir.

Eserleri. 1. Ravżü (ravżatü)’l-menâẓır fî ʿilmi’l-evâʾil ve’l-evâḫir (nşr. İbrâhim ed-Desûkī, Kahire 1290, İbnü’l-Esîr’in el-Kâmil fi’t-târîḫ adlı eserinin kenarında; nşr. Mahmûd Kāsım, Kahire 1303, Mes‘ûdî’nin Mürûcü’ẕ-ẕeheb adlı eseriyle birlikte; nşr. Seyyid Muhammed Mühennâ, Beyrut 1997). Eserde müellif, Ebü’l-Fidâ’nın 729 (1329) yılına kadar gelen el-Muḫtaṣar fî târîḫi’l-beşer adlı umumi tarihini özetleyerek 806 (1403) yılına kadar meydana gelen olayları ilâve etmiştir. Timur’la olan hâtıralarını genişçe anlattığı bölüm, kendi biyografisini ve Timur’un Halep’i ele geçirmesi hakkında önemli bilgileri içeren birinci elden kaynak değeri taşımaktadır. Eserinin sonlarında, 806’da (1403) Halep ve çevresinde meydana gelen büyük depremden de söz edilmektedir. İbn Hacer bu kitapta birçok hata bulunduğunu kaydeder (İnbâʾü’l-ġumr, VII, 97). Müellifin oğlu Ebü’l-Fazl İbnü’ş-Şıhne, Nüzhetü’n-nevâẓır fî Ravżi’l-menâẓır ve İḳtiṭâfü’l-ezâhir fî ẕeyli Ravżi’l-menâẓır adıyla esere iki zeyil yazmış ve

torunu Celâleddin Muhammed en-Nusaybînî son zeyli Nûrü’l-ẖilâf fî münteẖabi’l-İḳtiṭâf ismiyle ihtisar etmiştir (Halep Evkaf Ktp, Ahmediyye, nr. 347). 2. Elfiyye fi’l-ʿulûmi’l-ʿaşere (Manẓûme fi’l-ʿulûm). Tasavvuf, usûl-i fıkıh, nahiv, mantık, belâgat, ferâiz, tıp, usûlü’d-dîn, icmâ ve sîretü’r-resûl olmak üzere on ilmi konu alan recez vezninde 1000 beyitlik bir manzumedir. Tamamı Berlin Staatsbibliothek nüshasında (Wetzstein’sche Sammlung, nr. 1591’de: katalog sıra nr. 1820, 3022, 4413, 4718, 4865, 5186, 6307, 6759, 7255, 9588), bazı bölümleri ise çeşitli mecmualarda günümüze intikal etmiştir (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2743’te ʿUḳūdü’l-cevâhir ve’s-sebʿu’z-zevâhir adıyla; Hacı Selim Ağa Ktp., Kemankeş Emîr Hoca, nr. 273; Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 3727; İÜ Ktp., AY, nr. 1291; Amasya Beyazıt İl Halk Ktp., nr. 1511; Mektebetü câmiati’l-Melik Suûd, nr. 773;

Hidîviyye Ktp., nr. 8396; British Museum, nr. 421/18; Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye, nr. 21506b; ayrıca bk. Brockelmann, GAL Suppl., II, 177). Eserin bazı bölümlerine şerhler yazılmıştır: a) Ferâiz bölümü Ebü’l-Fazl İbnü’ş-Şıhne (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 1316; Mektebetü câmiati’l-Melik Suûd, nr. 822/3; Princeton Üniversitesi Ktp., Yahuda, nr. 1637) ve İbn Halel el-Basrî diye tanınan Ahmed b. Abdullah el-Heyâbî (er-Risâletü’l-mübeyyine li-meʿânî Manẓûmeti İbni’ş-Şıḥne, Mektebetü Haremi’l-Mekkî, Genel, nr. 2066) tarafından şerhedilmiştir. b) Manẓûme fî ʿilmi’l-belâġa (Urcûze fi’l-meʿânî ve’l-beyân ve’l-bedîʿ, el-Urcûzetü’l-beyâniyye, Miʾetü’l-meʿânî ve’l-beyân) adlı bölümün (Kahire 1297, 1302, 1303, 1304, 1305, 1306, 1323, Mecmûʿ min mühimmâti’l-mütûn içinde) şerhleri de şunlardır: Muhibbüddin Muhammed b. Dâvûd el-Ulvânî el-Hamevî, Şerḥu Manẓûmeti İbni’ş-Şıḥne el-Ḥalebî fî ʿilmi’l-meʿânî ve’l-beyân (Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 1143; İzmir Millî Ktp., nr. 795; Berlin Staatsbibliothek, nr. 7256, 7257; Chester Beatty Library, nr. 4796, 4817; Hidîviyye Ktp., nr. 24.218; Russian Academy of Sciences, The Institute of Oriental Studies, Arabic Manuscripts, nr. A 1090); Şemseddin Muhammed b. Mahmûd el-Ömerî et-Trablusî, Dürerü’l-ferâʾidi’l-müstaḥsene fî şerḥi Manẓûmeti İbni’ş-Şıḥne (Hidîviyye Ktp., nr. 3496; Berlin Staatsbibliothek, nr. 7258); Necmeddin el-Gazzî, Mevâhibü’r-raḥmân ʿalâ Miʾeti’l-meʿânî ve’l-beyân (Hidîviyye Ktp., nr. 3540; Dârü’l-kütübi’l-Katariyye, nr. 393; Câmiatü Ümmi’l-kurâ, nr. 400); Mansûr b. Ali es-Sütûhî el-Ezherî, ed-Dürerü’l-müderveze fî şerḥi’l-Urcûze (Berlin Staatsbibliothek, nr. 7259); İbn

Kennân, Lisânü'n-niẓâm fî şerḥi manẓûmeti İbni'ş-Şıḥneti'l-hümâm (imâm) (Berlin Staatsbibliothek, nr. 7260; İbn Kennân bu şerhini Zeynü'r-rebîʿ fî ʿilmi'l-meʿânî ve'l-beyân ve'l-bedîʿ adıyla ihtisar etmiştir [Berlin Staatsbibliothek, nr. 7261, 7368]). c) Siyer bölümü torunu Seriyyüddin İbnü'ş-Şıhne tarafından Şerḥu'l-Manẓûmeti'l-Ḥalebiyye fi's-sîreti'n-nebeviyye adıyla şerhedilmiştir (Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 1468; Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, nr. 6167h). 3. Sîretü'n-nebî. Elfiyye fi'l-ʿulûmi'l-ʿaşere içindeki siyer manzumesinden ayrıdır (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2712, Lâleli, nr. 2057; Princeton Üniversitesi Ktp., Yahuda, nr. 4547).

İbnü'ş-Şıhne'nin kaynaklarda zikredilen diğer eserleri de şunlardır: Tefsîr, Dürretü'l-eṣdâf (Şerḥu'l-Keşşâf), Evżaḥu'd-delîl ve'l-ebḥâs̱ fîmâ yeḥıllü bihi'l-muṭallaḳati's̱-s̱elâs̱, Muḫtaṣar fi'l-fıḳh, Muḫtaṣaru Manẓûmeti'n-Nesefî (Nesefî'nin hilâfiyata dair olan eserini Ahmed b. Hanbel'in görüşlerini de ekleyerek 1000 beyitte özetlemiştir), er-Riḥletü'l-kaṣriyye bi'd-diyâri'l-Mıṣriyye. Lisânüddin İbnü'ş-Şıhne'nin Lisânü'l-ḥükkâm fî maʿrifeti'l-aḥkâm adlı eseri bazı kaynaklarda yanlışlıkla Ebü'l-Velîd'e nisbet edilmiştir (Brockelmann, GAL, II, 178).

BİBLİYOGRAFYA

Ebü'l-Velîd İbnü'ş-Şıhne, Ravżü'l-menâẓır fî aḫbâri'l-evâʾil ve'l-evâḫir (nşr. Seyyid Muhammed Mühennâ), Beyrut 1997, s. 15, 289-290, 294, 299-303; Makrîzî, es-Sülûk, VII, 294, 325; VIII, 519, 537, 554, 586, 665, 737-738, 764; X, 108, 114, 157, 213, 254; İbn Hacer, İnbâʾü'l-ġumr, VI, 165, 223; VII, 52, 95-97; a.mlf., el-Mecmaʿu'l - müʾesses li'l - muʿcemi'l - müfehres (nşr. Yûsuf Abdurrahman el-Mar'aşlî), Beyrut 1414/1994, III, 232-234; a.mlf., Ẕeylü'd-Düreri'l-kâmine (nşr. Adnân Dervîş), Kahire 1412/1992, s. 225-226; Ebü'l-Fazl İbnü'ş-Şıhne, Nihâyetü'n-nihâye fî taḥrîri taḳrîri'l-Hidâye, Süleymaniye Ktp., Âşir Efendi, nr. 108, vr. 26b-27b; a.mlf., Nüzhetü'n-nevâẓır fî Ravżı'l-menâẓır, Süleymaniye Ktp., Hekimoğlu, nr. 814, vr. 1b, 4b-5a, 122b-124a; a.mlf., Şerḥu'l-Manẓûme fi'l-ferâʾiż, Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 1316, vr. 1b-3a; İbn Tağrîberdî,

ed-Delîlü’ş-şâfî (nşr. Fehîm M. Şeltût), Kahire 1403/1983, II, 699; Sehâvî, eḍ-Ḍavʾü’l-lâmiʿ, X, 3-6; a.mlf., ez̠-Z̠eyl ʿalâ Refʿi’l-iṣr (nşr. Cûde Hilâl - Muhammed Mahmûd Subh), Kahire 1966, s. 357-360, 406-428; İbn İyâs, Bedâʾiʿu’z-zühûr, I/2, s. 824, 826; Radıyyüddin İbnü’l-Hanbelî, ezZebed ve’ḍ-ḍarab fî târîḫi Ḥaleb (nşr. Muhammed Altûncî), Küveyt 1409, s. 41-42; Temîmî, eṭ-Ṭabaḳātü’s-seniyye, I, 231-232; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 157, 202, 920-921; II, 1868; Şevkânî, el-Bedrü’ṭ-ṭâliʿ, II, 264-265; Leknevî, el-Fevâʾidü’l-behiyye, s. 51; Ahlwardt, Verzeichnis, II, 358; III, 90; IV, 31, 203, 284, 475; V, 566; VI, 158, 400-403, 454; IX, 64-65, 157; Fihristü’l-kütübi’l-ʿArabiyyeti’l-maḥfûẓa bi’l - Kütübḫâneti’l - Ḫidîviyye, Kahire 1307-1308, IV, 136, 142, 155; V, 63; VII, 454, 475, 483, 488, 493, 639; Muhammed Râgıb et-Tabbâh, İʿlâmü’n - nübelâʾ bi - târîḫi Ḥalebi’ş -şehbâʾ, Halep 1342-44/1923-25, I, 58-60, 64; IV, 401-402; V, 161-164, 328-329; Serkîs, Muʿcem, I, 37, 136-137; Brockelmann, GAL, II, 178-179; Suppl., II, 176-177; Fuâd Seyyid, Fihristü’l-maḫṭûṭât, Kahire 1382/1962, II, 44; Fihrisü maḫṭûṭâti Câmiʿati Ümmi’l-ḳurâ, Mekke 1403/1983, I, 98, 311, 314, 357; Fihrisü maḫṭûṭâti Câmiʿati’l-Melik es-Suʿûd, Riyad 1404/1984, VI, 278, 316; el-Münteḫab min maḫṭûṭâti Dâri’l-kütübi’l-Ḳaṭariyye, Beyrut 1986, s. 97; Abdullah b. Abdurrahman el-Muallimî, Muʿcemü müʾellifî maḫṭûṭâti Mektebeti’l-Ḥaremi’l-Mekkiyyi’ş-şerîf, Riyad 1416/1996, s. 58, 76; Meryem Sâdıkî, “İbn Şıḥne”, DMBİ, IV, 69-71.

Şükrü Özen

İBNÜ’ş-ŞIHNE, Lisânüddin

(لسان الدين ابن الشحنة)

Ebü’l-Velîd Lisânüddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed es-Sekafî el-Halebî (ö. 882/1477)

Hanefî fakihi.

844’te (1440) Halep’te doğdu. Halep kadısı olan Esîrüddin Muhammed’in oğlu ve Mısır Hanefî başkadısı Ebü’l-Fazl Muhibbüddin Muhammed’in torunudur.

Kâtib Çelebi ve muhtemelen ona dayanarak Bağdatlı İsmâil Paşa, Brockelmann, Kehhâle gibi müellifler adını İbrâhim olarak kaydeder. Lisânü’l-ḥükkâm adlı kitabının baskısında da ismi bu şekilde verilmiştir. Bu yanlışlığın bir istinsah hatasından kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Çünkü Keşfü’ẓ-ẓunûn’un nâşirleri bu eserin bir nüshasında ismin Ahmed olarak kaydedildiğini belirtirler (II, 1549). Sehâvî de Lisânüddin’in yaşadığı dönemle ilgili biyografik eserinde İbrâhim adı altında İbnü’ş-Şıhne ailesinden herhangi bir kimseye yer vermediği gibi müellifi de Ahmed adıyla zikretmektedir.

Babasından ve dedesinden ilk eğitimini alan İbnü’ş-Şıhne Kur’ân-ı Kerîm’i ezberledikten sonra dedesiyle birlikte Kahire’ye gitti. İbn Kutluboğa, İbn Ubeydullah, Necmeddin İbn Kādî Aclûn, Bedreddin Hasan b. Muhammed eş-Şerîf en-Nessâbe gibi şahsiyetlerden öğrenim gördü ve birçok âlimden icâzet aldı. Dedesinin Kahire sır kâtipliği görevinde ona nâiblik yaptı. Ardından Halep kadısı olan babası onun adına görevden çekilince Halep kadısı oldu. Dedesi ve babası ile birlikte hacca gitti. Dedesi Ebü’l-Fazl’ın aile fertleriyle birlikte 868’de (1464) hacca gittiği bilindiğine göre Lisânüddin’in Halep kadılığına bu tarihte başladığı anlaşılmaktadır. Vefatına kadar görevini sürdüren Lisânüddin 29 Safer veya 1 Rebîülevvel 882’de (12 veya 13 Haziran 1477) vebadan öldü.

Genç olmasına rağmen kadılık görevinde başarı gösteren ve Halep Camii'nde verdiği hutbelerle de halkın takdirini kazanan İbnü'ş-Şıhne, Halep kadılığı sırasında İslâm muhâkeme usulüne dair yazdığı, daha sonra kadıların el kitabı haline gelen Lisânü'l-ḥükkâm fî maʿrifeti'l-aḥkâm adlı eseriyle tanınmıştır. Otuz fasıl olarak planlanmakla birlikte müellifin ölümü üzerine yirmi birinci fasıl olan "Kerâhiyye" bölümünde kalan eser, Burhâneddin İbrâhim el-Hâliî el-Halebî el-Adevî tarafından Ġāyetü'l-merâm fî tetimmeti Lisâni'l-ḥükkâm adlı kitapla tamamlanmış (1015/1606) ve her iki eser birlikte basılmıştır (İskenderiye 1299; Kahire 1310, 1315, 1393/1973 [Ali b. Halîl et-Trablusî'nin Muʿînü'l-ḥükkâm'ı ile birlikte]).

Dedesine sorulan fetvaları kendi el yazısıyla yazan İbnü'ş-Şıhne'nin güzel hutbeler okuduğu da kaydedilir. Brockelmann, el-Melikü'l-Müeyyed Ahmed b. el-Melikü'l-Eşref İnal için yazılan 865 (1461) tarihli bir ahdi (veliaht tayin edildiğine dair belge) Lisânüddin'e nisbet ederse de (GAL Suppl., II, 116) Sehâvî, ahdi dedesi Ebü'l-Fazl İbnü'ş-Şıhne'nin yazdığını belirterek bizzat müellifinden duyduğunu söylediği tam metnini kaydeder (eẕ-Ẕeyl ʿalâ Refʿi'l-iṣr, s. 370-375).

BİBLİYOGRAFYA

Sehâvî, eḍ-Ḍavʾü'l-lâmiʿ, II, 194; IX, 295; a.mlf., eẕ-Ẕeyl ʿalâ Refʿi'l-iṣr (nşr. Cûde Hilâl - Muhammed Mahmûd Subh), Kahire 1966, s. 370-375; a.mlf., Vecîzü'l-kelâm fi'ẕ-ẕeyl ʿalâ Düveli'l-İslâm (nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf v.dğr.), Beyrut 1416/1995, III, 885; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1549; Muhammed Râgıb et-Tabbâh, İʿlâmü'n-nübelâʾ bi-târîḫi Ḥalebi'ş-şehbâʾ, Halep 1344/1925, V, 293-294; Serkîs, Muʿcem, I, 135-136; Brockelmann, GAL, II, 97; Suppl., II, 115-116; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 21; Ziriklî, el-Aʿlâm, I, 220; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, I, 96; Sâlihiyye, el-Muʿcemü'ş-şâmil, III, 364; Meryem Sâdıkī, "İbn Şıḥne", DMBİ, IV, 74.

Şükrü Özen

İBNÜ’ş-ŞIHNE, Seriyyüddin

(سريّ الدين ابن الشحنة)

Ebü’l-Berekât Seriyyüddîn Abdülber b. Muhammed b. Muhammed el-Halebî (ö. 921/1515)

Hanefî fakihi.

9 Zilkade 851’de (16 Ocak 1448) Halep’te doğdu. Ebü’l-Fazl İbnü’ş-Şıhne’nin oğludur. İlk eğitimini babasından aldı. İbnü’l-İmâd ve Gazzî, Sehâvî’den naklen dedesi Ebü’l-Velîd İbnü’ş-Şıhne’den (ö. 815/1412) ders okuduğunu kaydederlerse de bu tarih bakımından mümkün değildir; ayrıca Sehâvî de Abdülberr’in biyografisinde böyle bir bilgi vermemektedir. Daha sonra Kahire ve Kudüs gibi ilim merkezlerinde aralarında İbnü’l-Hümâm, İbn Hacer el-Askalânî, Şemseddin es-Sehâvî, Cemâleddin İbn Cemâa, Takıyyüddin el-Kalkaşendî, Emîn el-Aksarâyî, Takıyyüddin eş-Şümünnî, Muhyiddin el-Kâfiyeci, Bedreddin en-Nessâbe, Ümmü Hânî el-Hûreniyye, Hâcer el-Kudsiyye ve Zeynüddin İbn Kutluboğa’nın da bulunduğu birçok hocadan başta fıkıh, fıkıh usulü ve hadis olmak üzere çeşitli ilim dallarında tahsil gördü.

İbnü’ş-Şıhne, öğrenimini tamamladıktan sonra babasının ve diğer bazı hocalarının izniyle ders okutup fetva vermeye başladı. Babasının Mısır kadılığı sırasında ona nâiblik, Hâkim Camii’nde hatiplik, Hüseyniyye ve Zeyniyye medreselerinde hadis ve Cemâliyye Medresesi’nde tefsir hocalığı, Sargatmışiyye’de muîdlik yaptı. Babası vazifesini yerine getiremeyecek duruma geldiğinde onun Şeyhûniyye Hankahı’ndaki şeyhlik ve müderrislik, Müeyyediyye Medresesi’ndeki hadis hocalığı görevlerine vekâlet etti. Muharrem 890’da (Şubat 1485) babasının vefatı üzerine Şeyhûniyye Hankahı şeyhliğine tayin edildi. Ardından Halep kadısı olan İbnü’ş-Şıhne, Cemâziyelâhir 906’da (Ocak 1501) Burhâneddin İbnü’l-Kerekî’nin yerine Mısır Hanefî başkadılığına getirildiyse de Receb 906 sonlarında (Şubat 1501) azledilince görev selefine verildi. Şevval 906’da (Mayıs 1501) yeniden Kahire Hanefî başkadılığına tayin edildi. 908 yılı Safer ayı

başlarında (Ağustos 1502) sultana karşı girişilen isyan hareketi sırasında isyancıların safında yer aldığı gerekçesiyle yakalanıp sürgüne gönderilmesi için ferman çıkmışken affedilip tekrar görevine döndü. 914 yılı Cemâziyelevvel başlarında (Ağustos 1508) kadılık görevi yanında Sargatmışiyye Medresesi'ne müderris oldu.

Sultan Kansu Gavri döneminde onunla ileri derecede dostluk kuran İbnü'ş-Şıhne büyük bir saygı ve itibara nâil oldu. Toplam on üç yıl süren başkadılık görevinden, bir zina davasında sanığın ikrarından vazgeçmesi üzerine recim cezasını uygulamayınca sultan tarafından diğer üç mezhebin kadılarıyla birlikte Zilkade 919'da (Ocak 1514) azledildi. Halep'te 5 Şâban 921 (14 Eylül 1515) tarihinde vefat etti. İbn İyâs, diğer kaynakların aksine ölüm gününü 28 Receb (7 Eylül) olarak kaydeder (Bedâʾiʿu'z-zühûr, IV, 470). Aklî ve şer'î ilimleri iyi bilen İbnü'ş-Şıhne aralarında Şehâbeddin İbnü'ş-Şelebî, Kutbüddin İbn Sultân, Nûreddin et-Trablusî, Nizâmeddin Yahyâ b. Yûsuf el-Halebî gibi âlimlerin bulunduğu birçok talebe yetiştirmiştir. Sehâvî, rivayetleri konusunda kendisini güvenilir kabul etmediği gibi onu aşırı cüretkâr olarak niteler (eḍ-Ḍavʾü'l-lâmiʿ, IV, 34).

İbnü'ş-Şıhne bazı fetvaları ve davranışları ile dikkati çekmiştir. Mekke muhtesibi Hayır Bey, kahvenin haram olduğu konusunda Mekke âlimlerinin verdiği fetvayı Mısır ulemâsına sorunca Hanefî başkadısı İbnü'ş-Şıhne de sarhoşluk verici olduğu ve içildiği meclislerin şarap meclislerine benzediği gerekçeleriyle kahvenin azının da çoğunun da içilmesinin kesinlikle helâl olmadığına ve helâl olduğunu savunanların ta'zir cezasına çarptırılması gerektiğine fetva vermiştir (metni için bk. Abdülkādir b. Muhammed el-Cezîrî, s. 72). İbn Tolun, onu tanıyanların, hakkında övücü sözler söylemediklerini belirtmekte

(Gazzî, I, 219), dönemin ulemâsına ve ileri gelenlerine karşı kullandığı ifadeler ve davranışları sebebiyle babasına oldukça sıkıntılı anlar yaşattığı kaydedilmektedir. Hiciv şairi Ubeyd esSelemûnî, vakıf istibdâlleri konusunda yaptığı uygulamalar sebebiyle İbnü'ş-Şıhne'yi hicveden bir kaside yazınca Sultan Gavri'nin huzurunda yargılanarak ta'zir cezasına çarptırılmıştır. İbnü'ş-Şıhne, Müeyyediyye Medresesi vakıfları arasında bulunan Fahreddin er-Râzî tefsirini gizlice Osmanlı sultanına göndermekle itham edilmiş ve bundan dolayı devâdâr kendisini ta'zir cezasına çarptırınca

atabegin ricasıyla cezadan kurtulmuştur. İbnü'ş-Şıhne'yi bu eleştiriler karşısında savunanlar da çıkmış, öğrencisi Dımaşk müftüsü Kutbüddin İbn Sultân kendisi hakkında iyi şeyler söylemiş ve eserlerinde görüşlerine yer vermiştir (İbnü'l-İmâd, VIII, 99). Çağdaşı Süyûtî ise bazı ilmî konularda kendisini eleştirmek üzere el-Ker ʿalâ ʿAbdilber (Süleymaniye Ktp., Lala İsmâil Paşa, nr. 678; Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 161) ve Refʿu'ş-şer ve defʿu'l-herri'ṣ-ṣâdıreyn min ʿAbdilber adıyla iki eser yazmıştır.

Eserleri. 1. Tafṣîlü ʿiḳdi'l-ferâʾid (fevâʾid) bi-tekmîli Ḳaydi'ş-şerâʾid. İbn Vehbân'ın Hanefî fıkhına dair Ḳaydü'ş-şerâʾid ve naẓmü'l-ferâʾid (Manẓûmetü İbn Vehbân) adlı eserinin yine kendisi tarafından ʿİḳdü'l-ḳalâʾid adıyla yapılan şerhi ihtisar edilip bazı ilâve ve düzeltmelerde bulunulmak suretiyle kaleme alınmıştır. Eserin son kısmı kelâm konularına ayrılmıştır. Birçok yazma nüshası mevcut eser (meselâ bk. Süleymaniye Ktp., Süleymaniye, nr. 506, Şehid Ali Paşa, nr. 848, Lâleli, nr. 1037, 1048, Esad Efendi, nr. 786, Yenicami, nr. 475, Giresun, nr. 19, Fâtih, nr. 1813, Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 596, Damad İbrâhim Paşa, nr. 569, Hekimoğlu Ali Paşa, nr. 354; Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 366, 400 [ilk cildi]; Beyazıt Devlet Ktp., Bayezid, nr. 2326, 2482, Veliyyüddin Efendi, nr. 1251), Hasan b. Ammâr eş-Şürünbülâlî tarafından Teysîrü'l-maḳāṣıd şerḥu Ḳaydi'ş-şerâʾid ve naẓmi'l-ferâʾid adıyla ihtisar edilmiştir (Süleymaniye Ktp., Yenicami, nr. 476/2; Hidîviyye Ktp., nr. 1040; Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, nr. 22594b; Princeton Üniversitesi Ktp., Yahuda, nr. 1082; Halep, el-Hizânetü't-Talasiyye, nr. 32; Tunus, Mektebetü câmii'z-Zeytûne, nr. 1950/2). 2. eẕ-Ẕeḫâʾirü'l-Eşrefiyye fî elġāzi'l-Ḥanefiyye (Kahire 1291, 1299, 1307 [Mustafa et-Tâî'nin Tevfîḳu'r-raḥmân bi-şerḥi Kenzi deḳāʾiḳi'l-beyân adlı eserinin kenarında]; Kahire 1291, 1299, 1306, 1319 [Mustafa et-Tâî'nin Kenzü'l-beyân muḫtaṣaru Tevfîḳi'r-raḥmân adlı eserinin kenarında]; nşr. Muhammed Adnân Dervîş, Dımaşk 1994). Hanefî mezhebine göre düzenlenmiş fıkıh bilmecelerini konu alan bu manzum eserde Sadreddin İbn Ebü'l-İz ed-Dımaşḳī'nin aynı konudaki et-Tehẕîb li-ẕihni'l-lebîb'i esas alınmış ve diğer bazı Hanefî ve Şâfiî âlimlerinin eserlerinden de istifade edilmiştir. İbn Nüceym, el-Eşbâh ve'n-neẓâʾir'in fıkhî bilmecelere dair dördüncü bölümünü bu eserden faydalanarak, Mehmed Zihni Efendi de Elgāz-ı Fıkhiyye'yi (İstanbul 1309) bu iki kitapla Hamevî'nin İbn Nüceym'in eserine yazdığı Ġamzü ʿuyûni'l-beṣâʾir adlı şerhini esas alarak hazırlamıştır. 3. Muḫtaṣarü'l-Fevâʾid (Süleymaniye Ktp.,

Giresun, nr. 19). Necmeddin et-Tarsûsî'nin el-Fevâʾidü'l-fıḳhiyye adlı 1000 beyitlik manzumesini 400 beyitte özetleyen müellif, kütüphane kataloguna Manẓûme fi'l-fürûʿ şeklinde kaydedilen bu eserinden Tafṣîlü ʿiḳdi'l-ferâʾid'de (Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 366, vr. 362a) söz etmektedir. 4. Remzü'l-ḥaḳāʾiḳ bi-şerḥi Kenzi'd-deḳāʾiḳ. Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin Hanefî fıkhına dair metninin şerhidir (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 1724). 5. el-Manẓûme fi'l-furûḳ (Berlin Staatsbibliothek, nr. 5029/8). İbnü'ş-Şıhne bu manzumesini ayrıca şerhetmiştir. 6. Naẓmü'l-mesâʾili'lleti's-sükût fîhâ rıżâ. Sükûtun ikrar sayıldığı otuz konuyu ele almaktadır (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 2485, Esad Efendi, nr. 843, Hafîd Efendi, nr. 59; Princeton Üniversitesi Ktp., Yahuda, nr. 1133). Öğrencisi Nûreddin et-Trablusî bu manzumeyi açıklamıştır (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 843; Princeton Üniversitesi Ktp., Yahuda, nr. 1133). 7. Zehrü'r-riyâż fî ḥükmi'l-mütevaḍḍıʿi fi'l-ḥiyâż (Risâle fî ḥükmi'l-mâʾi'l-müstaʿmel) (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2773/4, Damad İbrâhim Paşa, nr. 680; Âtıf Efendi Ktp., nr. 838; Hidîviyye Ktp., nr. 1093/2; Berlin Staatsbibliothek, nr. 5029). 8. el-Kelâm fî tenfîẕi mâ s̱ebete bi'ş-şehâde ʿale'l-ḫaṭ (Süleymaniye Ktp., Hasan Hüsnü Paşa, nr. 468, Şehid Ali Paşa, nr. 2773/3, Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 2017, Yenicami, nr. 476; Princeton Üniversitesi Ktp., Garrett, nr. 1731). 9. Fetâvâ. Boşanma, vakıf ve yazılı belgeye şahitlik konularını içerir (Hidîviyye Ktp., nr. 5338/1). 10. Mebḥas̱ fi'l-fıḳh. Boşamada yeminle ilgili bazı bilgileri ihtiva etmektedir (Süleymaniye Ktp., Hasan Hüsnü Paşa, nr. 468).

11. Risâle fî ṣalâti'l-cenâze (Princeton Üniversitesi Ktp., Yahuda, nr. 1759; Mektebetü câmiati'l-Melik Suûd, nr. 2187/6). 12. Şerḥu'l-Manẓûmeti'l-Ḥalebiyye fi's-sîreti'n-nebeviyye. Dedesi Ebü'l-Velîd İbnü'ş-Şıhne'nin Elfiyye fi'l-ʿulûmi'l-ʿaşere adlı manzumesinin siyer bölümünün şerhidir (Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 1468; Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, nr. 6167h). Eser, Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye katalogunda (Fuâd Seyyid, II, 44) onun oğlu Ebü'l-Fazl İbnü'ş-Şıhne'ye nisbet edilmişse de mukaddimede şârihin müelliften "dedem" diye söz etmesi (Şeşen, s. 99) bu bilginin doğru olmadığını göstermektedir. 13. Taḥṣîlü'ṭ-ṭarîḳ ilâ teshîli'ṭ-ṭarîḳ. Emîr Yeşbeg ed-Devâdâr'ın Safer 882'de (Mayıs 1477) Kahire'de cadde ve çarşıları genişletme kararı alması üzerine çıkan tartışmalar çerçevesinde konuyu Hanefî fıkıh kaynaklarına göre inceleyen bir eser olup Şâban 886'da (Ekim 1481) tamamlanmış ve Emîr Yeşbeg'e ithaf edilmiştir

(Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2773/2; İÜ Ktp., AY, nr. 1337). 14. ʿUḳūdü'l-leʾâlî ve'l-mercân bimâ yeteʿallaḳu bi-fevâʾidi'l-Ḳurʾân (Fihristü'l-kütübi'l-ʿArabiyye, VII, 295; Brockelmann, GAL, II, 83; Suppl., II, 94). 15. Tefsîru ġarîbi'l-Ḳurʾân (Brockelmann, GAL Suppl., II, 94). 16. Suʾâl ve cevâb li-ḳavlihî Teʿâlâ "Yevme yeʾti lâ tekellemü nefsün illâ bi-iẕnih". Zemahşerî, Beyzâvî ve Tîbî'nin bu âyetlere (Hûd 11/105-108) ilişkin farklı yorumları çerçevesinde konuyu ele alan bir risâledir (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2773/1). 17. Mükâtebe ʿan lisâni'l-Muʿiz el-Eşrefî es-Seyfî. Memlük Sultanı Muizz'in II. Bayezid'e gönderdiği bu mektubu İbnü'ş-Şıhne kaleme almıştır (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2773/5).

el-Bedrü'ẓ-ẓâhir fî nuṣreti'l-Meliki'n-Nâṣır, Paris Bibliothèque Nationale'de (nr. 1793) mevcut tek nüshaya dayanılarak Ömer Abdüsselâm Tedmürî tarafından (Beyrut 1983) Afîfüddin İbnü'ş-Şıhne Hüseyin b. Muhammed eş-Şâfiî'ye, Richard T. Mortel tarafından ise (bk. bibl.) Seriyyüddin Abdülber İbnü'ş-Şıhne'ye ait olabileceği belirtilerek yayımlanmıştır.

Hassâf'ın Aḥkâmü'l-vaḳf'ına yazdığı şerhin küçük bir parçası da günümüze ulaşan (Berlin Staatsbibliothek, nr. 4761) İbnü'ş-Şıhne'nin Şerḥu'l-Elfiyye fi'l-ʿulûmi'l-ʿaşere (dedesinin eserine şerh), Teşnîfü'l-mesmaʿ bi-şerḥi'l-Kenz ve'l-Viḳāye ve'l-Mecmaʿ, el-İşâre ve'r-remz ilâ taḥḳīḳi'l-Viḳāye, Şerḥu Cemʿi'l-cevâmiʿ ve Riyâżü'l-ḳāsımîn adlı eserleri bulunduğu da kaynaklarda belirtilmektedir. Ayrıca Tebük Gazvesi'nde ağlayanların isimlerini sıraladığı ve bu konuda müfessirlerle siyer âlimlerinin ihtilâflarına yer verdiği bir manzumesiyle bu manzumeyi şerhettiği bir risâlesi vardır (Gazzî, I, 220; İbnü'l-İmâd, VIII, 99-100). Ḳaṭʿu'l-mücâdele ʿinde taġyîri'l-muʿâmele adıyla İbnü'ş-Şıhne'ye nisbet edilen eser (Süleymaniye Ktp., Hasan Hüsnü Paşa, nr. 468; Hidîviyye Ktp., nr. 5338/13; Brockelmann, GAL, II, 83) Süyûtî'ye ait olup el-Ḥâvî li'l-fetâvî içinde yayımlanmıştır (I, 127-145; krş. Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1352).

BİBLİYOGRAFYA

Sehâvî, eḍ-Ḍavʾü'l-lâmiʿ, IV, 33-35; İbn İyâs, Bedâʾiʿu'z-zühûr, III, 214, 466, 471; IV, 7, 14, 38-39, 58-59, 84-85, 87, 95, 96, 112-114, 125, 135, 158, 294, 298-300, 334, 343, 345-346, 350, 470; Abdülkādir b. Muhammed el-Cezîrî, ʿUmdetü'ṣ-ṣafve fî ḥilli'l-ḳahve (nşr. Abdullah b. Muhammed el-Habeşî), Ebûzabî 1996, s. 71-72; Temîmî, eṭ-Ṭabaḳātü's-seniyye, IV, 259-260; Gazzî, el-Kevâkibü's-sâʾire, I, 219-221, 318; II, 115, 260; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 97, 150, 359, 596, 821, 855; II, 960, 962, 1352, 1515, 1865, 1866; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, VIII, 98-100; Leknevî, el-Fevâʾidü'l-behiyye, s. 113-114; Ahlwardt, Verzeichnis, IV, 226, 370; VII, 433; Fihristü'l-kütübi'l-ʿArabiyyeti'l-maḥfûẓa bi'l-Kütübḫâneti'l-Ḫidîviyye, Kahire 1306-1308, III, 27-28, 30-31, 117-118; VII, 165, 167, 295; Muhammed Râgıb et-Tabbâh, İʿlâmü'n-nübelâʾ bi-târîḫi Ḥalebi'ş-şehbâʾ, Halep 1344/1925, V, 381-383; Serkîs, Muʿcem, I, 137-138; II, 1225-1226; Philip K. Hitti v.dğr., Decscriptive Catalog of the Garrett Collection of Arabic Manuscripts in the Princeton University Library, Princeton 1938, s. 515-516; Brockelmann, GAL, II, 83, 95, 100-101; Suppl., II, 88, 94, 431; Fuâd Seyyid, Fihristü'l-maḫṭûṭât, Kahire 1380-82/1961-62, I, 193; II, 44; R. Mach, Catalogue of Arabic Manuscripts in the Garrett Collection Princeton University Library, Princeton 1977, s. 97-98, 101, 153; Fihrisü maḫṭûṭâti câmiʿati Ümmi'l-ḳurâ, Mekke 1403/1983, II, 121; Fihrisü maḫṭûṭâti câmiʿati'l-Melik Suʿûd, Riyad 1404/1984, VI, 111-112; el-Münteḫab min maḫṭûṭâti Dâri'l-kütübi'l-Ḳaṭariyye, Beyrut 1986, s. 60; el-Münteḫab mine'l-maḫṭûṭâti'l-ʿArabiyye fî Ḥaleb, Beyrut 1986, IV, 333; Abdullah Abdurrahman el-Muallimî, Muʿcemü müʾellifî maḫṭûṭâti Mektebeti'l-Ḥaremi'l-Mekkiyyi'ş-şerîf, Riyad 1416/1996, s. 75; Ramazan Şeşen, Muḫtarât mine'l-maḫṭûṭâti'l-ʿArabiyyeti'n-nâdire fî mektebâti Türkiyye, İstanbul 1997, s. 98-99; Richard T. Mortel, "el-Bedrü'z-zâhir fî nuṣreti'l-Meliki'n-Nâṣır el-mensûb ilâ İbni'ş-Şıḥne", Mecelletü Külliyyeti'l-âdâb: Câmiʿatü'l-Melik Suʿûd, XIV/2, Riyad 1407/1987, s. 661-775; Meryem Sâdıkī, "İbn Şıḥne", DMBİ, IV, 73-74.

Şükrü Özen

İBNÜ’t-TABERÎ

(bk. AHMED b. SÂLİH et-TABERÎ).

İBNÜ’t-TAHHÂN

(ابن الطحّان)

Ebü’l-Asbağ (Ebû Humeyd) Abdülazîz b. Alî b. Muhammed el-İşbîlî es-Sümâtî (ö. 560/1165’ten sonra)

Kıraat âlimi.

498’de (1104) İşbîliye’de (Sevilla) dünyaya geldi; doğum tarihinin 508 (1114) olduğu da ileri sürülmüştür. Ebû Muhammed, İbnü’l-Hâc künyeleri ve Endelüsî nisbesiyle de anılır. İlk öğrenimini İşbîliye’de yaptı. İşbîliye hatibi Ebü’l-Hasan Şüreyh b. Muhammed er-Ruaynî ve Ebü’l-Abbas İbn Ayşûn’dan kıraat tahsil etti. Bu hocalarından ve Ebû Abdullah b. Abdürrezzâk el-Kelbî, Ebû Bekir İbn Mesleme gibi şahsiyetlerden hadis dinledi. Kurtuba’da (Cordoba) Yahyâ b. Saâde, Meriye’de (Almeria) Ebû Muhammed er-Ruşâtî ve Ebû Abdullah b. Ebû Ahade Aşere’den hadis alanında istifade etti ve rivayette bulundu. Ebû Ca‘fer İbn Nümeyl’den Tirmizî’nin es-Sünen’ini dinledi; Ebû Mervân İbn Meserre’den Nesâî’nin es-Sünen’ini rivayet etti. Kendisinden İbnü’l-Harrât Abdülhak b. Abdurrahman el-İşbîlî ve Ali b. Yûnus rivayette bulundular.

İbnü’t-Tahhân, memleketinde bir müddet kıraat okuttuktan sonra 554 (1159) yılında Fas’a gitti. Ardından Mekke’ye geçti ve hac farîzasını yerine getirdi. Buradan da Bağdat’a intikal etti; Ömer el-Kureşî kendisinden hadis dinledi. Vâsıt’ta kıraat okudu, aynı zamanda kendisi de kıraat okuttu. Vâsıt şeyhi Ebû Tâlib İbn Abdüssemî‘, Ebü’l-Hasan Muhammed b. Ebü’l-Alâ ve Ni‘metullah b. Ahmed b. Ebü’l-Hindbâ kıraat hususunda kendisinden faydalandılar. İbn Abdüssemî‘ onun Vâsıt’a oğlu Ali ile birlikte geldiğini söylemektedir (Zehebî, Maʿrifetü’l-ḳurrâʾ, III, 1052, 1191). 560 (1165) yılı sonlarında Vâsıt’tan ayrılan İbnü’t-Tahhân Dımaşk’a, oradan da hayatının sonuna kadar yaşayacağı Halep’e geçti. İbnü’t-Tahhân’ın vefatı için kesin bir tarih verilememiştir. İbnü’d-Dübeysî, Zehebî ve İbnü’l-Cezerî 560’tan (1165) sonra öldüğünü söylerken Îżâḥu’l-meknûn’da ve Hediyyetü’l-ʿârifîn’de vefat tarihi 559 (1164) olarak kaydedilmiştir. Ancak 560 (1165)

yılı sonlarında Vâsıt'tan ayrıldığı dikkate alındığında 559'da öldüğü yolundaki bilginin doğru olmadığı anlaşılır.

Ebû Muhammed İbnü'l-Eşîrî (ö. 561/1166), Mağrib'de kıraatleri İbnü't-Tahhân'dan daha iyi bilen hiç kimsenin bulunmadığını söylemiş, İbnü'd-Dübeysî aynı değerlendirmeyi çeşitli kimselerden duyduğunu zikretmiştir. İbnü'l-Ebbâr da onun kıraatte mâhir bir üstat olduğunu söylemiş, İbnü'l-Cezerî büyük kıraat imamı, değerli bir araştırmacı ve sika bir kāri olduğunu belirtmiş, et-Temhîd adlı eserinin telifi sırasında ondan faydalandığını ifade etmiştir. Makkarî ve Ziriklî, İbnü't-Tahhân'ın güzel sayılan bazı şiirleri de bulunduğunu kaydetmişlerdir.

Eserleri. 1. Meḫâricü'l-ḥurûf ve ṣıfâtühâ. Kısa bir mukaddime ile dört bölümden meydana gelen eser Muhammed Ya'kūb Türkistânî'nin tahkikiyle neşredilmiştir (Beyrut 1404/1984; Medine 1412/1991). 2. Niẓâmü'l-edâʾ fi'l-vaḳf ve'l-ibtidâʾ (nşr. Ali Hüseyin el-Bevvâb, Riyad 1406/1985). 3. Taḥṣîlü'l-hemzeteyni'l-vârideteyn fî Kitâbillâhi teʿâlâ min kelimetin ev kelimeteyn. Bir nüshası Dublin'de (Chester Beatty Library, nr. 3925, mecmua içinde), bu nüshadan alınmış mikrofilmi de Mekke'de Câmiatü Ümmi'l-kurâ'dadır (Merkezü'l-bahsi'l-ilmî ve ihyâi't-türâsi'l-İslâmî, nr. 84). 4. Mürşidü'l-ḳāriʾ ilâ taḥḳīḳi meʿâlimi'l-meḳāriʾ. İbnü'l-Cezerî'nin beğendiği eserin bir nüshası Dublin'de (Chester Beatty Library, nr. 3925/4), bundan alınmış bir mikrofilmi de Mekke'de Câmiatü Ümmi'l-kurâ'da (Merkezü'l-bahsi'l-ilmî ve ihyâi't-türâsi'l-İslâmî, nr. 422) bulunmaktadır. Eser Hâtim Sâlih ed-Dâmin tarafından neşredilmiştir (MMLAÜr., XIX/48 [Amman 1415/1995], s. 265-286). 5. Muḳaddime fî uṣûli'l-ḳırâʾât (Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, nr. 21633 b). 6. el-İnbâʾ fî tecvîdi'l-Ḳurʾân (Chester Beatty Library, nr. 3453/3, vr. 136-139). 7. Muḳaddime fi't-tecvîd (Chester Beatty Library, nr. 3453/4, vr. 139-141). 8. Risâle fi'ẓ-ẓâʾâti'l-vâḳıʿa fî Kitâbillâhi teʿâlâ (Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, Teymûriyye, nr. 397, mecmua içinde). 9. Risâle fî ẕikri mâ beyne Ḳālûn ve beyne Verş mine'l-ḫulf. İbnü't-Tahhân'a aidiyeti şüpheli olduğu belirtilen eserin (el-Fihrisü'ş-şâmil, I, 61) bir nüshası Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye'de kayıtlıdır (Teymûriyye, nr. 397, mecmua içinde). 10. Şiʿârü'l-aḫyâri'l-ebrâr fi't-tesbîḥ ve'l-istiġfâr. İbnü'l-Ebbâr tarafından zikredilmiştir. Bazı kaynaklarda İbnü't-Tahhân'a nisbet edilen Kitâbü'd-Duʿâʾ adlı eserin Şiʿârü'l-aḫyâr ile, Muḳaddime fî meḫârici'l-ḥurûf'un da Meḫâricü'l-ḥurûf

ve ṣıfâtühâ ile aynı kitap olduğu anlaşılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’t-Tahhân, Meḫâricü’l-ḥurûf ve ṣıfâtühâ (nşr. Muhammed Ya‘kūb Türkistânî), Medine 1412/1991, neşredenin girişi, s. 33-82; İbnü’d-Dübeysî, el-Muḫtaṣarü’l-muḥtâcü ileyh, Beyrut 1405/1985, s. 256; İbnü’l-Ebbâr, et-Tekmile, neşredenin girişi, Madrid 1887, II, 628; Zehebî, Maʿrifetü’l-ḳurrâʾ (Altıkulaç), III, 1051-1052, 1191; a.mlf., Târîḫu’l-İslâm: sene 561-570, s. 100-102, 408-409; Safedî, el-Vâfî, XVIII, 529-530; İbnü’l-Cezerî, Ġāyetü’n-Nihâye, I, 395; Makkarî, Nefḥu’ṭ-ṭîb, II, 634; Îżâḥu’l-meknûn, II, 294-656; Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 579; Abbas b. İbrâhim, el-İʿlâm, VIII, 408; el-Fihrisü’ş-şâmil: Maḫṭûṭâtü’t-tecvîd, Amman 1406/1986, I, 61-64.

Tayyar Altıkulaç

İBNÜ’t-TALLÂ‘

(ابن الطلاّع)

Ebû Abdillâh Muhammed b. Ferec el-Kurtubî et-Tallâî (ö. 497/1104)

Mâlikî fakihi ve muhaddis.

404 yılı Zilkade ayı sonunda (Haziran 1014) doğdu. Babası Ferec, Muhammed b. Yahyâ el-Bekrî et-Tallâ‘ın (veya İbnü’t-Tallâ‘) âzatlısı olduğu için ona nisbetle anılmıştır. Tücîbî’nin kaydettiğine göre Sirâc b. Abdülmelik, Ferec’in efendisiyle birlikte Kurtuba’da (Cordoba) at gemlerini cilâlamasından dolayı hemze ile İbnü’t-Tallâ’(ابن الطلاّء) denmesi gerektiğini, ayn ile İbnü’t-Tallâ‘ (ابن الطلاّع)şeklinin yanlış olduğunu belirtirken İbn Hişâm en-Nahvî, Ferec’in Kurtuba’da hurma ağaçlarını aşılaması sebebiyle ikinci şekli doğru kabul eder. Nitekim bütün klasik kaynaklarda bu yazılış tercih edilmiştir. Bazıları ise kelimenin “yağlama” ve “cilâlama” mânası da bulunmasından hareketle ilkiyle eş anlamlı olduğunu söylerler (Bernâmec, s. 56).

İbnü’t-Tallâ‘ Yûnus b. Abdullah b. Mugīs, Ebû Ömer İbnü’l-Kattân, Mekkî b. Ebû Tâlib, Ebû Abdullah İbn Âbid, İbn Cehver, Ebû Ali el-Haddâd, Hâtim b. Muhammed (İbnü’t-Tarâblusî) ve Muâviye b. Muhammed el-Ukaylî gibi âlimlerden fıkıh ve hadis okudu. Mâlikî fıkhı ve şürût (vesâik) üzerine ihtisası yanında bölge ulemâsı ve bunların fetvaları konusunda geniş bilgi sahibiydi. Kurtuba Ulucamii’nde imamlık yaptı, İbnü’l-Kattâ‘ın vefatından sonra şûra görevine getirildi. Murâbıtlar’ın Kurtuba’yı ele geçirmesi üzerine onlara karşı menfî tavrı sebebiyle fetva vermekten menedildi.

Bid‘atlara şiddetle karşı çıkması, ayrıca takvâsı ile de dikkat çeken İbnü’t-Tallâ‘a halk ve yöneticiler, özellikle Mu‘temid b. Abbâd büyük saygı duyardı. Âlî isnadı sebebiyle çeşitli yörelerden birçok âlim el-Muvaṭṭaʾ, el-Müdevvenetü’l-kübrâ ve Nesâî’nin es-Sünen’ini kendisinden dinleyip rivayet etmek için onun yanına gelirdi. Talebeleri ve icâzet verdiği kişiler

arasında Ebû Ca‘fer el-Bitrûcî, Muhammed b. Abdülhâlik̖ el-Hazrecî, Ebû Ali es-Sadefî, İbn Rüşd el-Ced, Ebü’r-Rebî‘ el-Kelâî, Ebû Bekir İbn Haydere, Ebû Mervân İbn Kuzmân, Ebü’l-Velîd Hişâm b. Ahmed, Ebû Abdullah İbn Îsâ et-Temîmî, Muhammed b. Abdullah el-Kaysî gibi âlimler bulunmaktadır. İbnü’t-Tallâ‘ 13 Receb 497 (11 Nisan 1104) tarihinde vefat etti.

Eserleri. Kaynaklarda yazdığı birkaç eserden söz edilmekle birlikte İbnü’t-Tallâ‘ın yalnız Ak̖żıyetü Resûlillâh adlı eseri günümüze ulaşmıştır. Aḥkâmü’n-nebî veya Nevâzilü’l-aḥkâmi’n-nebeviyye adlarıyla da anılan eserde Hz. Peygamber’in verdiği kazâî hükümler bir araya getirilmiştir. Müellif, türünün ilk ve en meşhur örneklerinden biri olan (diğer bazıları için bk. Abdülhay el-Kettânî, II, 13-14) kitabının sonunda telif sebebini zikrederken Ebû Bekir İbn Ebû Şeybe’nin aynı adla yazdığı eserde ancak 100 kadar hadis topladığını, kendisinin ise konuyla ilgili ulaşabileceği hadisleri derlemeyi amaçladığını belirtir. Eserin sonunda ayrıca faydalandığı otuz dört kitap ve bunların rivayet zincirlerini kaydeder. Ak̖żıyetü Resûlillâh Kahire’de (1346) basıldıktan sonra Abdülmu‘tî Kal‘acî (Halep 1396/1976, 1402/1982), Muhammed Ziyâürrahman el-A‘zamî (Beyrut 1398/1978, 1402/1982), Muhammed Abdüşşekûr (Büreyde [Medine] 1403/1983), Kāsım eş-Şemmâî er-Rifâî (Beyrut 1987) ve Muhammed Nizâr Temîm ile Heysem Nizâr Temîm (Beyrut 1418/1997) tarafından neşredilmiştir. Abdülmün‘im Halefullah da eseri yer yer kısaltarak Aḥkâmü Resûlillâh adıyla yayımlamıştır (Kahire 1413/1993).

İbnü’t-Tallâ‘ın kaynaklarda adı geçen Fehrese’si bugün mevcut olmamakla birlikte M. Isabel Fierro, Ak̖żıyetü Resûlillâh’ın sonundaki isnadlarla diğer bazı eserlerde anılan isnadlarını bir araya getirerek yayımlamıştır (bk. bibl.). Müellifin Kitâbü’ş-Şürûṭ (el-Ves̱âʾik̖u’l-muḫtaṣara) ve İbn Ebû Zeyd el-Kayrevânî’nin Muḫtaṣarü’l-Müdevvene’sindeki zevâidi tahrîc ettiği Zevâʾidü İbn Ebî Zeyd (Zevâʾidü Ebî Muḥammed fi’l-Muḫtaṣar) adlı eserleri de kaynaklarda zikredilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü't-Tallâ', Aḳżıyetü Resûlillâh (nşr. M. Ziyâurrahmân el-A'zamî), Beyrut 1402/1982, neşredenin girişi, s. 52-69; a.e. (nşr. M. Nizâr Temîm - Heysem Nizâr Temîm), Beyrut 1418/1997, neşredenlerin girişi, s. 3-7; İbn Hayr, Fehrese, s. 241, 246, 466, 495, 537; İbn Beşküvâl, eṣ-Ṣıla, II, 534-535; Dabbî, Buġyetü'l-mültemis, Kahire 1967, s. 123; Tücîbî, Bernâmec (nşr. Abdülhafîz Mansûr), Libya 1981, s. 53, 55, 56, 58, 269; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XIX, 199-202; İbn Ebû Zer', el-Enîsü'l-muṭrib, Rabat 1973, s. 169; Nübâhî, Târîḫu ḳuḍâti'l-Endelüs (nşr. Meryem Kāsım Tavîl), Beyrut 1415/1995, s. 133, 151, 176; İbn Ferhûn, ed-Dîbâcü'l-müẕheb, II, 242-243; İbn Kunfüz, Şerefü'ṭ-ṭâlib fî esne'l-meṭâlib (Elfü sene mine'l-vefeyât içinde, nşr. Muhammed Haccî), Rabat 1396/1976, s. 59; Makrîzî, el-Muḳaffe'l-kebîr (nşr. Muhammed el-Ya'lâvî), Beyrut 1411/1991, VI, 515; Abdülkebîr b. Meczûb el-Fâsî, Teẕkiretü'l-muḥsinîn bi-vefeyâti'l-aʿyân ve ḥavâdîs̱i's-sinîn (Mevsûʿatü aʿlâmi'l-Maġrib içinde, nşr. Muhammed Haccî), Beyrut 1417/1996, I, 332; Mahlûf, Şeceretü'n-nûr, I, 123; M. Isabel Fierro, "La Fahrasa de Ibn Ṭallāʿ", Estudios Onomástico-Biográficos de Al-Andalus (ed. María Luisa Ávila), Granada 1989, II, 277-297; Abdülhay el-Kettânî, et-Terâtîbü'l-idâriyye (Özel), II, 12-14; Muhammed İzzet et-Tahtâvî, "el-İmâm İbnü'ṭ-Ṭallâʿ el-Ḳurṭubî", ME, LIII/2 (1981), s. 319-328.

Ahmet Özel

İBNÜ’t-TARÂVE

(ابن الطراوة)

Ebü’l-Hüseyn Süleymân b. Muhammed b. Abdillâh es-Sebâî el-Mâlekī (ö. 528/1134)

Nahiv âlimi.

440 (1048) yılı civarında İspanya’nın güneyinde bulunan Mâleka’da (Malaga) doğdu. Soyu Kahtân’ın kolu Sebâ’ya kadar uzanmaktadır. Çocukluğu ve yetişmesiyle ilgili fazla bilgi yoktur. Süyûtî onu iki ayrı yerde farklı şahsiyetler olarak tanıtmaktadır (Buğyetü’l-vuʿât, I, 602; II, 341). İbnü’t-Tarâve, Ebû Bekir b. Ayyâş el-Merşânî ve Ebû Mervân b. Serrâc gibi âlimlerden nahiv dersleri aldı. Ebü’l-Velîd el-Bâcî’den fıkıh ve hadis okudu. Daha sonra tahsilini ilerletmek için Kurtuba’ya (Cordoba) gitti. Burada çeşitli âlimlerden ders alarak kendini yetiştirdi. İşbîliye’de (Sevilla) A‘lem eş-Şentemerî’den Kitâbü Sîbeveyhi’yi okudu; edip ve şair Ali b. Abdülganî el-Husrî’den istifade etti. Ardından Meriye’ye (Almeria) giderek saraya intisap etmeye çalıştı. Meriye Emîri İbn Sumâdıh ile yakınlık kurdu, ona kasideler sundu, ancak amacına ulaşamadı. Verdiği nahiv dersleriyle tanınan ve kendisine “Meriye’nin nahivcisi” lakabı verilen İbnü’t-Tarâve, uzun yıllar Meriye’de kaldıktan sonra memleketi Mâleka’ya döndü. 528 Ramazan veya Şevvalinde (Temmuz veya Ağustos 1134) vefat etti.

İbnü’t-Tarâve, mülûkü’t-tavâif ve Murâbıtlar dönemlerinin en büyük nahiv âlimlerindendir. Onun, Endülüs geleneğinde sadece nahiv ve edebiyatta kemal derecesine ulaşanlara verilen “üstat” lakabıyla anılması da bunu göstermektedir. Devrindeki âlim ve ediplerin çoğu nahvi ondan öğrenmiştir. Kaynaklarda aralarında Kādî İyâz, Abdurrahman b. Abdullah es-Süheylî, Ebû Bekir İbn Semhûn, İbn Avîs el-Huşenî ve Abdurrahman b. Muhammed el-İşbîlî gibi âlimlerin de bulunduğu otuzdan fazla öğrencisinin adı geçmektedir. Talebelerine çok değer verdiği, derslerinde Kitâbü Sîbeveyhi’deki problemleri çözmekten zevk aldığı, inandığı doğruları söylemekten çekinmediği, Endülüslü birçok fakihi paraya düşkün oldukları

ve rüşvet aldıkları için sert bir dille eleştirdiği kaydedilmektedir. Nahiv alanında kendine has görüşlere sahip olan İbnü't-Tarâve'nin bu düşünceleri daha sonra yazılan nahiv kitaplarını da etkilemiştir. Son derece bağlı olduğu Sîbeveyhi'ye dayanarak Ebû Ali el-Fârisî ile öğrencisi İbn Cinnî'nin nahiv konusundaki bazı görüşlerini ve özellikle Sîbeveyhi'ye muhalif fikirlerini reddetmiştir.

Eserleri. İbnü't-Tarâve'nin kaynaklarda adı geçen yedi eserinden sadece biri zamanımıza intikal etmiştir. Müellif, el-İfṣâḥ bi-baʿżı mâ câʾe mine'l-ḫaṭaʾ fi'l-Îżâḥ adını taşıyan bu eseri, Ebû Ali el-Fârisî'nin el-Îżâḥ'ını eleştirmek amacıyla kaleme almıştır. İlim çevrelerinde büyük kabul gören el-Îżâḥ'ın hatalarla dolu bulunduğunu, bu sebeple gördüğü ilgiye lâyık olmadığını söyleyen İbnü't-Tarâve'nin eserini yazarken Sîbeveyhi'nin el-Kitâb'ı, Zeccâcî'nin el-Cümelü'l-kübrâ'sı ve Nehhâs'ın el-Kâfî'si gibi temel gramer kitaplarına dayandığı anlaşılmaktadır. el-Îżâḥ'taki hataları ve eksik tarafları anlatırken diğer nahiv kitapları ile karşılaştırmalar yapan İbnü't-Tarâve el-Kitâb'ın el-Îżâḥ'tan daha kolay anlaşıldığını ve daha faydalı olduğunu söyler. Ona göre el-Îżâḥ içerik, üslûp ve metot bakımından değersizdir, eksikleri ve hataları sayılamayacak kadar çoktur. Bu hatalardan sadece bazılarını ele aldığını belirten İbnü't-Tarâve, Ebû Ali el-Fârisî'nin ifadelerinin, verdiği örneklerin, vardığı sonuçların ve kullandığı terimlerin yanlışlığı üzerinde durmuş, bu arada onun bazı konuları iyi anlattığını da belirterek objektif davrandığını göstermek istemiştir. Ancak Ebû Ali el-Fârisî'nin dönemin zor şartlarında kaleme aldığı eserini eleştirirken İbnü't-Tarâve'nin yapıcı olmaktan uzak olduğu görülmektedir. Eser Hâtim Sâlih ed-Dâmin (Beyrut 1416/1996, 2. bs.) ve Ayyâd b. Îd es-Sübeytî tarafından yayımlanmıştır (Kahire 1994; bk. İbnü't-Tarâve [nşr. Ayyâd b. Îd es-Sübeytî], neşredenin girişi, s. d-y).

İbnü't-Tarâve'nin diğer eserleri de şunlardır: el-Muḳaddimât ilâ ʿilmi'l-Kitâb ve ḥalli'l-müşkilât ʿalâ tevâli'l-ebvâb (el-İfṣâḥ'ta on dokuz yerde adı geçen eser, Kitâbü Sîbeveyhi'deki meseleler ve müşkillerin konu sırasına göre çözümlenmesine dairdir); Terşîḥu'l-muḳtedî (bir önceki eserin muhtasarıdır); Reddü'ş-şârid ilâ ʿiḳāli'n-nâşid (Zeccâcî'nin el-Cümel'iyle ilgili bir eser olmalıdır); Risâle fî menʿi istis̱nâʾi'l-kes̱îr mine'l-ḳalîl (İbnü't-Tarâve eserin adını el-İfṣâḥ'ta kaydetmektedir; bk. [nşr. Ayyâd b. Îd es-Sübeytî], s. 109); Risâle fîmâ cerâ beynehû ve beyne Ebi'l-Ḥasan İbni'l-

Bâziş fî mesʾele naḥviyye; Maḳāle fi'l-ism ve'l-müsemmâ. Aynı zamanda şair olan İbnü't-Tarâve'nin şiirlerinden çok azı günümüze kadar gelebilmiştir. Müellif hakkında Muhammed İbrâhim el-Bennâ Ebü'l-Ḥüseyin İbnü'ṭ-Ṭarâve ve es̱eruhû fi'n-naḥv (Kahire 1400/1980), Ayyâd Îd es-Sübeytî İbnü'ṭ-Ṭarâve en-Naḥvî (Suûdiyye 1982) adlarıyla birer çalışma yapmışlardır.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü't-Tarâve, el-İfṣâḥ bi-baʿżı mâ câʾe mine'l-ḫaṭaʾ fi'l-Îżâḥ (nşr. Hâtim Sâlih ed-Dâmin), Beyrut 1416/1996, neşredenin girişi, s. 5-9; a.e. (nşr. Ayyâd b. Îd es-Sübeytî), Kahire 1994, neşredenin girişi, s. d-y; Silefî, Aḫbâr ve terâcim Endelüsiyye: Müstaḫrece min Muʿcemi's-sifr (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1405/1985, s. 17; Dabbî, Buġyetü'l-mültemis, s. 290; Ali b. Zâfir, Bedâʾiʿu'l-bedâʾih (nşr. M. Ebü'l-Fazl İbrâhim), Kahire 1970, s. 382; İbn Dihye el-Kelbî, el-Muṭrib (nşr. İbrâhim el-Ebyârî v.dğr.), Kahire 1954, s. 212, 217, 231; İbnü'l-Kıftî, İnbâhü'r-ruvât, IV, 113-115; İbnü'l-Ebbâr, et-Tekmile, Madrid 1882, II, 705; İbn Saîd el-Mağribî, el-Muġrib, II, 208-209; Abdübâkī b. Abdülmecîd el-Yemânî, İşâretü't-taʿyîn fî terâcimi'n-nüḥât ve'l-luġaviyyîn (nşr. Abdülmecîd Diyâb), Riyad 1406/1986, s. 135; Safedî, el-Vâfî, XV, 422; Ebû İshak İbrâhim b. Muhammed el-Billifîkī, el-Muḳteḍab min Kitâbi Tuḥfeti'l-ḳadîm (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Beyrut 1402/1982, s. 64; İbn Kādî Şühbe, Ṭabaḳātü'n-nüḥât ve'l-luġaviyyîn (nşr. Muhsin İyâz), Necef 1393/1973, s. 127; Süyûtî, Buġyetü'l-vuʿât, I, 602; II, 341; Makkarî, Nefḥu'ṭ-ṭîb, III, 384-385; Muhammed b. İbrâhim el-Bennâ, Ebü'l-Ḥüseyin İbnü'ṭ-Ṭarâve ve es̱eruhû fi'n-naḥv, Kahire 1400/1980; Meryem Sâdıkī, "İbn Ṭarâve", DMBİ, IV, 134-135.

Hüseyin Yazıcı

İBNÜ’t-TAYYİB, Ebü’l-Ferec

(أبو الفرج ابن الطيّب)

Ebü’l-Ferec Abdullāh b. et-Tayyib el-Bağdâdî (ö. 435/1044)

Hekim, filozof ve hıristiyan ilâhiyatçısı.

Muhtemelen 370 (980) yılı civarında Bağdat’ta doğdu. Batı’da Abulpharagius Abdalla Benattibus adıyla tanınır. Abbâsî halifelerinden Kādir-Billâh ve Kāim-Biemrillâh dönemlerinde Bağdat’ta yaşadı. İlâhiyatı şehirdeki Nestûrî okullarında, felsefeyi Fârâbî ekolüne mensup İbn Zür‘a ve İbnü’l-Hammâr’dan, tıbbı ise Bîmâristân-ı Adudî’de çalışan hekimlerden öğrendi; kendisi de uzun yıllar bu hastahanede hekimlik yaptı ve birçok talebe yetiştirdi. Kaynaklar ondan ders gören on beş hekimin ismini vermektedir (İbn Ebû Usaybia, s. 324). İbn Sînâ, çağdaşı olan İbnü’t-Tayyib’in tıp alanındaki başarılarını takdir etmekte, mantık ve felsefeye ilişkin çalışmalarını ise eleştirmektedir (Resâ᾽il, I, 66). Bir süre Büveyhî Emîri Celâlüddevle’nin hizmetinde bulunan, fakat daha çok Bağdat Nestûrî patriği Yuhannâ b. Nâzük ile I. İlyâ et-Tabarhânî’nin özel kâtipliğini yapan İbnü’t-Tayyib Süryânîce ve Grekçe de biliyordu.

İbnü’t-Tayyib, felsefede Meşşâî geleneğini takip ettiği için daha ziyade Aristo’nun eserleri üzerine şerhler yazdı. Öğrencisi İbn Butlân’dan nakledildiğine göre Aristo’nun Metafizika’sı üzerinde yirmi yıl çalışmış, bu sırada zihnî yorgunluk sebebiyle sürmenaj olma tehlikesi geçirmiştir (İbnü’l-Kıftî, s. 151). Kaynaklar ondan “değerli filozof, İlkçağ ilim ve kültürüne vâkıf bir araştırmacı” (a.g.e., s. 150), “meşhur hekimlerden, geniş mâlumata sahip bir âlim ve filozof” (İbn Ebû Usaybia, s. 323) şeklinde söz eder. Kendisi, Porfiryûs’un (Porphyrius) Îsâğūcî’si (Eisagoge) ile Aristo’nun Organon adlı mantık külliyatını yorumladığı için ikinci dönem Süryânî bilginlerinden sayılmaktadır. Tıp ve felsefe alanlarında olduğu kadar zamanın Doğu hıristiyan ilâhiyatı üzerine de otorite sayılan İbnü’t-Tayyib, Ahd-i Atîk ve Ahd-i Cedîd’i baştan sona kadar tefsir etmiştir. Bununla birlikte belli bir alanda uzman olmaktan çok şârih ve ansiklopedist

bir müellif hüviyetine sahiptir.

Eserleri. İbnü’t-Tayyib çoğu Arapça olmak üzere altmış civarında eser kaleme almıştır; bunlardan dokuzu mantık ve felsefe, otuz biri tıp, yirmi ikisi de hıristiyan ilâhiyatı alanındadır. Günümüze ulaşabilen kitapları arasında en önemlilerinden biri Tefsîru Kitâbi Îsâġūcî’dir. Oxford Bodleian Library’de bulunan (Marsh, nr. 28) ve Fârâbî’ye nisbet edilen kitabın ilk bölümü Douglas Morton Dunlop tarafından İngilizce tercümesiyle birlikte yayımlanmıştır (“The Existence and Definition of Philosophy from an Arabic Text Ascribed to al-Fārābī”, Iraq, XIII/2 [1951], s. 76 vd.). Kwame Gyekye, 1969 yılında tamamını doktora tezi olarak ele alıp tenkitli metnini hazırlayarak İngilizce’ye çevirdiği eserin İbnü’t-Tayyib’e ait olduğunu ortaya koymuş ve Arapça metni İngilizce bir önsöz ve girişle birlikte yayımlamıştır (Beyrut 1975, 1986). Eserin İngilizce tercümesi ve tezin araştırma bölümü ayrıca basılmıştır (Arabic Logic: Ibn al-Tayyib’s Commentary on Porphyry’s Eisagoge, Albany 1979). İbnü’t-Tayyib’in el-Ḳuva’ṭ-ṭabîʿiyye adlı risâlesi ve İbn Sînâ’nın ona karşı kaleme aldığı Risâle fi’r-red ile’ş-Şeyẖ Ebi’l-Ferec İbni’ṭ-Ṭayyib fi’ṭ-ṭıb adlı reddiye Hilmi Ziya Ülken tarafından Resâʾil içinde yayımlanmıştır (bk. bibl.; müellifin bugüne ulaşan ve çoğu hıristiyan ilâhiyatına dair olan eserleri için bk. Sezgin, III, 80, 81, 82, 83, 85, 86, 87, 107, 122, 146-148, 250; Yûsuf Habbî, XXXIII/4 [1982], s. 253-259; DMBİ, VI, 124-125).

BİBLİYOGRAFYA

Ebü’l-Ferec İbnü’t-Tayyib, Tefsîru Kitâbi Îsâġūcî li-Furfûriyûs (nşr. Kwame Gyekye), Beyrut 1986, neşredenin girişi, s. XV-XXXI; İbn Sînâ, Resâʾil (nşr. Hilmi Ziya Ülken), Ankara 1953, I, 57-71; Beyhakī, Tetimme, s. 27; İbnü’l-Kıftî, İḫbârü’l-ʿulemâʾ, s. 150-151; İbn Ebû Usaybia, ʿUyûnü’l-enbâʾ, s. 323-324; İbnü’l-İbrî, Târîḫu muḫtaṣari’d-düvel (nşr. Antûn Sâlihânî el-Yesûî), Beyrut 1890, s. 190; Muhammed b. Mahmûd eş-Şehrezûrî, Târîḫu’l-ḥükemâʾ (nşr. Abdülkerîm Ebû Şüveyrîb), Trablus 1988, s. 308-309; Brockelmann, GAL, I, 635; Suppl., I, 884; Sezgin, GAS, III, 80-83, 85-87, 107, 122, 146-148, 250; M. Ullmann, Die Medizin im

Islam, Leiden 1970, s. 156-157; D. M. Dunlop, “The Existence and Definition of Philosophy, from an Arabic Text Ascribed to al-Fārābī”, Iraq, XIII/2, Bağdad 1951, s. 76 vd.; Gérard Troupeau, “Le traité sur la trinité et l’unité de ʿAbd Allāh Ibn al-Ṭayyib”, BEO, XXV (1972), s. 105-123; Yûsuf Habbî, “Ebü’l-Ferec ʿAbdullāh b. eṭ-Ṭayyib”, MMİIr., XXXIII/4 (1982), s. 248-272; J. Vernet, “Ibn al-Ṭayyib”, EI^2 (İng.), III, 955; J. A. Devenny, “Abū’l-Faraj ʿAbdullah Ibn aṭ-Ṭayyib”, New Catholic Encyclopedia, Washington 1981, I, 60-61; “Ebü’l-Ferec İbn Ṭayyib”, DMBİ, VI, 124-126.

Mahmut Kaya

İBNÜ’t-TAYYİB es-SERAHSÎ

(ابن الطيّب السرخسي)

Ebü’l-Abbâs Ahmed b. et-Tayyib b. Mervân es-Serahsî (ö. 286/899)

Kindî ekolüne mensup filozof ve âlim.

Muhtemelen 218-222 (833-837) yılları arasında Horasan bölgesindeki Serahs şehrinde doğdu. Bazı kaynaklarda babasının adı Muhammed olarak kaydedilmektedir. Ya‘kūb b. İshak el-Kindî’nin en seçkin öğrencisi ve Kindî ekolünün önde gelen temsilcilerinden olduğu için on beş yaşlarındaki veliaht Ahmed b. Talha’nın (Mu‘tazıd-Billâh) öğretmeni oldu. 271 (885) yılında Mu‘tazıd kumandasındaki orduyla askerî sefere katıldı. Filistin’de Remle ile Dımaşk arasındaki Tavâhîn’de vuku bulan ve Mısır ordusuna karşı Mu‘tazıd’ın zaferiyle sonuçlanan bu savaş dolayısıyla yaptığı yolculuklar sırasında gözlemlerini kaydederek ilk dönem İslâm coğrafyası bakımından önemli olan ve bazı parçaları günümüze ulaşmış bulunan bir risâle kaleme aldı. Yaklaşık bir yıl sonra Mu‘tazıd ile Bağdat’a dönen Serahsî’nin 279 (892) senesine kadar geçen hayatı hakkında bilgi yoktur. Aynı yıl Mu‘tazıd’ın halife olması üzerine onun nedimi tayin edildi. 282’de (895) hisbe, miras ve köle pazarıyla ilgili görevleri üstlendiyse de (İbn Ebû Usaybia, s. 293; Safedî, VII, 5) bu itibarlı konumu birkaç ay sürdü. 283’te (896) hapse atıldı ve 286’da (899) öldürüldü.

Serahsî’nin itibardan düşerek hapse atılmasının ve daha sonra öldürülmesinin sebepleri hakkında erken dönem kaynaklarında farklı bilgiler vardır (Mes‘ûdî, VIII, 179-180). İbnü’n-Nedîm’e göre, halife devlet işlerinde Serahsî’ye güvendiği için ona Vezir Kāsım b. Ubeydullah ve kölesi Bedr hakkında bir sır vermiş, fakat Serahsî vezire düşmanlığından dolayı bu sırrı açıklamıştır. Buna çok sinirlenen halife Serahsî’yi vezirine teslim etmiş, mallarını müsadere ettirmiş ve filozofun hapse atılmasını emretmiştir. Mu‘tazıd-Billâh’ın, Ali b. Îsâ b. Şeyh ile savaşmak amacıyla Diyarbekir’e doğru sefere çıktığı sırada içlerinde bir grup Hâricî’nin de bulunduğu bazı mahkûmlar hapisten kaçmış, bu olay üzerine halife, veziri

Kāsım’a ölümle cezalandırılacakların listesini hazırlamasını bildirmişti. Halifeye onaylattığı listeye sonradan Serahsî’nin adını da ekleyen Kāsım böylece filozofun ölümünü hazırlamıştı. Serahsî’nin öldürüldüğünü

öğrenen halifenin bu olaya pek üzülmediği anlaşılmaktadır (el-Fihrist, s. 320-321; İbnü’l-Kıftî, s. 55-56). İbnü’l-Cevzî ve Yâkūt gibi müelliflere göre ise Serahsî zındıkça fikirleri yüzünden katledilmiştir (el-Muntaẓam, V, 124; Muʿcemü’l-üdebâʾ, III, 100-101). Safedî de onun nübüvvetle ilgili sapık fikirlerinden dolayı katledildiğini yazmaktadır. Serahsî’nin ölüm sebebi başından itibaren uzun süre bir mesele haline getirilmiş, ilk kaynaklarda tedbirsizlik ve entrikalara bağlanırken daha geç döneme ait eserlerde onun ilhâdına, özellikle de nübüvvetle ilgili sapıkça fikirler taşıdığı iddiasına bağlanmıştır. Gerçekte filozofun bir devlet sırrını açıklaması başına açılan belâların basit bir vesilesi gibi görünmekte, nübüvveti inkâr ettiğine ilişkin muahhar rivayetler temelden yoksun olduğu izlenimi vermektedir. Serahsî’nin Şiî veya Mu‘tezilî olduğu kesin değildir; ancak hocası Kindî kadar Mu‘tezilî eğilimlere, herhangi bir Yeni Eflâtuncu kadar Şiîliği anımsatan ilgilere sahip görünmektedir. Halife Mu‘tazıd-Billâh’a minberlerde Muâviye’yi tel‘in ettirme yönündeki teklifinin ne ölçüde doğru olduğu bilinmemektedir. Fakat en azından bu husus, aynı yönde bir girişim başlattığı bilinen halifenin Serahsî’yi Şiî eğilimleri yüzünden öldürtmüş olduğu ihtimalini ortadan kaldırmaktadır (Rosenthal, Aḥmad b. aṭ-Ṭayyib as-Saraḫsî, s. 37). Ancak İbnü’n-Nedîm’in, İbnü’r-Râvendî ve İbnü’l-Mukaffa‘ gibi adı mülhid ve zındığa çıkmış kimseler için yer verdiği “İlmi aklından fazlaydı” ifadesini (el-Fihrist, s. 320) Serahsî için de kullanmış olması, henüz erken dönemde bile onun bazı ilhâdî eğilimler taşıdığı izleniminin yaygın olduğunu akla getirmektedir (Rosenthal, Aḥmad b. aṭ-Ṭayyib as-Saraḫsî, s. 33).

Kindî’nin isteği üzerine hıristiyanlarla girdiği bir tartışma, İbnü’t-Tayyib’in dinler arası ilişkiler konusunda yetkili olduğunu göstermektedir. Günümüze Kitâb fî-hi’ş-şüzûrü’ẕ-ẕehebiyye fî meẕhebi’n-Naṣrâniyye başlığıyla ulaşan ve yanlışlıkla Süryânî mantıkçısı Yahyâ b. Adî’ye nisbet edilen bir mecmuada (The Bibliotheca Mediceo-Laurenziana, nr. 299), Serahsî’nin katıldığı bu tartışma toplantısının safhalarını aktaran bir risâle yer almaktadır. Risâledeki tartışma, Kesker Piskoposu İsrâil el-Keskerî ile Serahsî arasında geçmiş olup dönemin Nusaybin metropolü Îliyyâ (Elias)

tarafından kaleme alınmıştır. Toplantı Bağdat'ta yapılmış ve üç İbrâhimî dinden geniş bir kitle bunu takip etmiştir. Îliyyâ'nın anlattığına bakılırsa Hıristiyanlığın "üç üknûm" inancı etrafında geçen felsefî tartışmada Serahsî'nin zaman zaman zor anlar yaşadığı haberini alan Kindî onu bir daha bu tür tartışmalara girmemesi konusunda uyarmıştır (Moosa, XCII/1 [1972], s. 19-24). Ancak böyle bir konuda Serahsî'nin zor duruma düştüğü iddiası onun filozof kimliğiyle bağdaşmamaktadır. Bu toplantının asıl dikkat çekici yönü ise tam bir hoşgörü havası ve ifade özgürlüğü içinde geçmiş olmasıdır.

Serahsî ilmî ve edebî ilgileri son derece canlı olan bir filozoftur. Kaynaklarda zikredilen eserleri ve çok sayıda klasik müellifin Serahsî ismine yaptığı atıflar bu ilgi alanlarının çeşitliliği hakkında yeterli fikir vermektedir. Onun şiir ve belâgat dışındaki mantık bölümleri üzerine yazdığı "muhtasar" eserlerin adları Kindî'ninkilerle hemen hemen aynıdır. Tabiat felsefesi ve metafizik sahasında da hocasını yakından takip ettiği, meselâ tıpkı üstadı gibi atomculuğu reddeden görüşleri savunduğu anlaşılmaktadır. Çeşitli atmosfer olaylarının ele alındığı yahut dağların işlevinin incelendiği çalışmaları onun fizik ilimlerinin özel alanlarına inebildiğini göstermektedir. Tıp sahasında ortaya koyduğu çalışmalarda eleştirel bir tavra sahip olduğu belirtilmektedir. Meselâ tıbba giriş mahiyetinde yazmış olduğu bir eser, doğrudan doğruya ünlü tıp otoritesi ve mütercim Huneyn b. İshak'ın aynı nitelikteki bir eserinin eleştirisidir. Beslenme rejimiyle ilgili olarak Câlînûs'a yönelttiği bazı eleştiriler Ebû Bekir er-Râzî tarafından cevaplandırılmıştır (İbn Ebû Usaybia, s. 423; ayrıca bk. Sezgin, III, 259).

Gelecekte vuku bulacak bazı önemli olayların tarihini tesbit amacıyla astrolojiyle de yakından ilgilenen Serahsî'nin Kitâb fî ḳırâni'n-naḥseyn fî burci's-sereṭân adlı eseriyle Bîrûnî'nin dikkatini çektiği bilinmektedir. Bîrûnî, el-Âs̱ârü'l-bâḳıye'nin modern neşrinde atlanmış bulunan bir pasajında Serahsî'nin astrolojiye dair anılan kitabında İslâm devletine ömür biçtiğini aktarmakta ve bunu sapkın inançlı birinin kötü niyetli kehaneti olarak yorumlamaktadır. Bîrûnî, Serahsî'nin döneminin en meşhur mülhidi olduğu kanaatindedir (Rosenthal, Aḥmad b. aṭ-Ṭayyib as-Saraḫsî, s. 132).

Aritmetik ve cebir üzerine olduğu gibi o dönemde matematik ilimlerinden

sayılan mûsikiye dair de eser vermiş olan Serahsî, muhtesiplik ve nedimlik gibi görevlerde bulunması dolayısıyla tarihe ve edep kültürüne özel bir ilgi göstermiştir. Mes‘ûdî onun kısa bir dünya tarihi yazdığından söz etmektedir (Mürûcü'z̠-z̠eheb, II, 71-72). Hisbe uygulamalarına ilişkin olarak ortaya koyduğu metinler, kendisinin bir süre bu uygulamaları bizzat yürütmüş olmasıyla ilgili birikimi yansıtır mahiyettedir. Bu arada müzikli eğlence ve sohbet meclisleri, satranç teknikleri, yemek pişirme usulleri gibi konulara da el atmış görünen Serahsî'nin edep sahasında asıl dikkat çekici eserinin kaynaklarda Kitâbü Âdâbi(Edebi)'l-mülûk adıyla anılan eser olduğu söylenebilir. Serahsî imzasını taşıyan bu isimde bir yazma nüshanın ortaya çıkarılması, filozofun müstakil eserlerinden hiçbirinin günümüze ulaşmaması sebebiyle ilim çevrelerinde ilgi uyandırmış, fakat Franz Rosenthal bu yazmanın ona aidiyeti konusunda ciddi tereddütleri olduğunu ileri sürmüştür. Filozofa nisbet edilen nüshanın, Ebü'l-Hasan Ali b. Rezîn adlı ilmî şahsiyeti tesbit edilememiş bir müellif adına bir başka versiyonu mevcuttur. Her iki nüshanın dayandığı ortak metin, aslında Muhammed b. Hâris es-Seâlibî (et-Tağlibî) tarafından kaleme alınan ve yanlışlıkla Kitâbü't-Tâc adıyla Câhiz'e nisbet edilerek yayımlanan eserden ibarettir (Rosenthal, JAOS, CXV/1 [1995], s. 105-109).

Ebû Hayyân et-Tevhîdî'nin el-Beṣâʾir ve'z̠-z̠eḫâʾir adlı kitabında Serahsî'den sık sık yaptığı iktibaslar (bk. bibl.), onun edep tarzı eser veren müelliflere olan etkisini göstermektedir. Yine Tevhîdî'nin Serahsî ile İbn Sevâbe adlı bir kâtip arasında cereyan eden mektuplaşmayla ilgili aktarmaları, filozofun problemli bir kültür muhitinde çalıştığını ortaya koyması bakımından önemlidir. Bu yazışmalardan anlaşıldığına göre İbn Sevâbe'ye Öklid geometrisi öğrenmesi ve hıristiyan felsefeci İbrâhim el-Kuveyrî'den ders alması salık verilir. Bunu duyan Serahsî, İbn Sevâbe'ye mektup yazarak Kuveyrî gibi hıristiyan bir bilginin geometri dersi adı altında kendisine itikadî sapmaya götürecek felsefî telkinlerde bulunabileceğini hatırlatır. İbn Sevâbe de uzun bir cevabî mektup yazarak gerçekten kendisinin geometri yoluyla sapıklığa sürüklenmek istendiği yolundaki gözlemlerini dile getirir (Aḫlâḳu'l-vezîreyn, s. 235-247).

Eserleri. Serahsî'nin elliyi aşkın eserinden hiçbiri -filozofa aidiyeti henüz kanıtlanmamış olan Âdâbü'l-mülûk hariç- günümüze ulaşmamıştır. Bunların tesbiti konusunda en ayrıntılı çalışmayı Franz Rosenthal yapmıştır

(Aḥmad b. aṭ-Ṭayyib as-Saraḫsî, s. 40-134). Filozofa ait başlıca eserler şunlardır: İḫtiṣâru Kitâbi Îsâġūcî li-Furfûriyûs, Muḫtaṣaru (İḫtiṣâru)

Kitâbi Kâtîġūryâs, Muḫtaṣaru (İḫtiṣâru) Kitâbi Bârirmînâs, Muḫtaṣaru (İḫtiṣâru) Kitâbi Anâlûṭîḳa'l-ûlâ, Muḫtaṣaru (İḫtiṣâru) Kitâbi Anâlûṭîḳa'ṡ-ṡâniye, Kitâb ilâ baʿżı iḫvânihî fi'l-ḳavânîni'l-ʿâmmeti'l-ûlâ fî ṣınâʿati'd-diyâlektîkîye ey el-cedeliyye ʿalâ meẕhebi Arisṭoṭâlîs, İḫtiṣâru Kitâbi's-Sûfistîkî li-Arisṭoṭâlîs (bu yedi eser, ilki Porphyrius'un Eisagoge'si olmak üzere Organon külliyatında yer alan kitapların özetlerinden ibarettir), Kitâb fî aḥdâṡi'l-cev, Kitâb fî kevni'ḍ-ḍabâb, Kitâb fî menfaʿati'l-cibâl, Kitâbü'l-Medḫal ilâ ṣınâʿati'ṭ-ṭıb (Huneyn b. İshak'ın Kitâbü'l-Mesâʾil'ine yöneltilmiş bir eleştiridir), er-Red ʿalâ Câlînûs fî emri'ṭ-ṭuʿmi'l-mür, Kitâbü'l-Ariṡmâṭîḳī fi'l-aʿdâd ve'l-cebr ve'l-muḳābele, Kitâbü'l-Medḫal ilâ ṣınâʿati'n-nücûm, Kitâb fî ḳırâni'n-naḥseyn fî burci's-sereṭân, Kitâbü'l-Mûsiḳī el-kebîr, Kitâbü'l-Mûsiḳī eṣ-ṣaġīr, Kitâbü'l-Mesâlik ve'l-memâlik, er-Risâle (Mu'tazıd-Billâh'ın Remle'ye düzenlediği askerî sefere katılan filozofun coğrafî gözlemleriyle ilgili notlarıdır), Kitâb fî enne'l-cüzʾ yenḳasim ilâ mâ lâ nihâye leh, Kitâb fî enne'l-mübdeʿât fî ḥâli'l-ibdâʿ lâ müteḥarrike ve lâ sâkine, Kitâb fî edebi'n-nefs ile'l-Muʿtażıd, Kitâbü Âdâb(Edeb)i'l-mülûk (yk. bk.), Kitâbü'l-Aġṣâş ve ṣınâʿati'l-ḥisbe el-kebîr, Kitâbü'l-Lehv ve'l-melâhî, Kitâb fi'ş-şanṭranci'l-ʿâliye, Kitâbü'ṭ-Ṭabîḫ, Risâle fî vaṣfi meẕâhibi'ṣ-Ṣâbiʾîn, Kitâb fî vaḥdâniyyetillâh.

BİBLİYOGRAFYA

Mes'ûdî, Mürûcü'ẕ-ẕeheb (Meynard), II, 71-72; VIII, 179-180; Ebû Ali et-Tenûhî, Nişvârü'l-muḥâḍara (nşr. D. S. Margoliouth), Kahire 1918, I, 65; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 166, 309-310, 320-321, 383; Ebû Hayyân et-Tevhîdî, Aḫlâḳu'l-vezîreyn (nşr. M. Tâvît et-Tâncî), Dımaşk 1385/1965, s. 235-247; a.mlf., el-Beṣâʾir ve'ẕ-ẕeḫâʾir (nşr. Vedâd el-Kādî), Beyrut 1408/1988, I, 82; IV, 116-118, 157, 206-207; VIII, 10, 13, 19, 43, 101, 207; IX, 195-197, 201-203; Kādî Abdülcebbâr, el-Muġnî, V, 152-154; İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam, V, 124; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, III, 98-102; İbnü'l-Kıftî, İḫbârü'l-ʿulemâʾ, s. 55-56; İbn Ebû Usaybia, ʿUyûnü'l-enbâʾ,

s. 263, 293-295, 423; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XIII, 448-449; Safedî, el-Vâfî, VII, 5-8; XII, 17; İbn Hacer, Lisânü'l-Mîzân, I, 189-190; Brockelmann, GAL Suppl., I, 375; Franz Rosenthal, Aḥmad b. aṭ-Ṭayyib as-Sarahsî, New Haven 1943, tür.yer.; a.mlf., "as-Sarakhsî (?) On the Appropriate Behavior for Kings", JAOS, CXV/1 (1995), s. 105-109; a.mlf., "al-Sarakhsī", EI² (İng.), IX, 35; Sezgin, GAS, III, 259; V, 263; VI, 162-163; VII, 137; Matti Moosa, "A New Source on Ahmad Ibn al-Tayyib al-Sarakhsî: Florentine MS Arabic 299", JAOS, XCII/1 (1972), s. 19-24.

İlhan Kutluer

İBNÜ’t-TEÂVÎZÎ

(bk. SIBT İBNÜ’t-TEÂVÎZÎ).

İBNÜ’t-TEMMÂR

(bk. İBN MÎSEM).

İBNÜ’tTIKTAKĀ

(ابن الطقطقاء)

Ebû Ca‘fer Safiyyüddîn (Celâlüddîn) Muhammed b. Alî b. Tabâtabâ el-Hasenî el-Alevî (ö. 709/1309’dan sonra)

el-Faḫrî adlı eseriyle tanınan Şiî tarihçisi.

Muhtemelen 660’ta (1262) Bağdat’ta doğdu. Hz. Ali’nin soyundandır. İbnü’t-Tıktakā lakabını niçin aldığı bilinmemektedir. Babası Tâceddin Ali b. Muhammed Tabâtabâ, Irak bölgesindeki Şiîler’in baş nakibi ve âmil idi. Alâeddin Atâ Melik Cüveynî ve kardeşi Şemseddin Cüveynî’nin tahrikleri sonucu öldürülünce (680/1281) İbnü’t-Tıktakā onun yerine nakib oldu. 697 (1298) yılında Merâga’ya giderek bir yıl orada kaldı. 701’de (1302) kış mevsiminde Tebriz’e gitmek üzere Bağdat’tan ayrıldıysa da kötü hava şartları yüzünden yolculuğuna devam edemeyip bir süre Musul’da bekledi. Musul’daki ikameti es-nasında İlhanlı Hükümdarı Gāzân Han’ın Musul valisi Fahreddin Îsâ ile tanıştı. el-Faḫrî fî âdâbi’s-sulṭâniyye ve’d-düveli’l-İslâmiyye’yi onun adına kaleme aldı. Nakib olarak Irak ve Azerbaycan bölgelerinde çok seyahat ettiği bilinen İbnü’t-Tıktakā’nın eserini yazdığı tarihten sonraki hayatı hakkında bilgi yoktur. Klasik kaynaklarda vefat tarihi belirtilmemişse de bazı çağdaş araştırmacılar onun muhtemelen 709’dan (1309) sonra öldüğünü kaydetmektedir.

İbnü’t-Tıktakā’nın, Fahreddin Îsâ’ya ithaf ettiği için Kitâbü’l-Faḫrî veya kısaca el-Faḫrî adını verdiği eseri iki bölümden meydana gelmektedir. “el-Faşl fi’l-umûri’s-sulṭâniyye ve’s-siyâseti’l-melekiyye” başlıklı birinci bölüm devlet adamları, valiler ve diğer idareciler için öğütler ve yol gösterici ilkeler içermekte olup özlü bir siyâsetnâme niteliğindedir. Müellif Kubâd, Enûşirvân, İskender, İran ve Hint hakîmleri ve diğer devlet adamlarının öğütlerini Kelîle ve Dimne, Câvîdânḫıred ve bunun Arapça tercümesi olan Âdâbü’l-ʿArab ve’l-Fürs gibi kitaplardan nakletmiş, Kur’ân-ı Kerîm ve hadislerden bu sözleri doğrulayan birçok delil göstermiştir. Birinci bölümdeki konuların dil, üslûp ve terimler bakımından İtalyan

tarihçi ve siyaset nazariyecisi Makyavel'in 1513'te yazdığı İl Principe (hükümdar) kitabındaki bazı konulara çok benzediği, bu benzerliğin tesadüfî olamayacağı ve Makyavel'in el-Faḫrî'den faydalandığı ileri sürülmüştür (Nâcî et-Tikrîtî, XIX/1 [1990], s. 66-69). Kitabın "el-Faşl fi'l-kelâm ʿalâ devletin" başlıklı ikinci bölümü, Hz. Ebû Bekir'in halife seçilmesinden Hülâgû'nun 656 (1258) yılında Bağdat'ı istilâsına kadar olan dönemi kapsar. Bu bölümde ilk dört halife devriyle Emevîler, Abbâsîler, Büveyhîler, Selçuklular ve Fâtımîler hakkında geniş mâlumat yer almaktadır. Eserin Abbâsîler'le ilgili kısmının İslâm tarihi literatüründe ayrı bir yeri vardır. İbnü't-Tıktakā'nın Moğollar'ın istilâ harekâtı ve Hülâgû'nun Bağdat'ı işgaliyle Abbâsî Devleti'nin o günkü durumu hakkında verdiği bilgiler son derece önemlidir. Özellikle Abbâsî Devleti'ni yıkılışa götüren sebepler üzerinde yaptığı değerlendirmeler ve tenkitler dikkat çekicidir. İbnü't-Tıktakā'nın belli başlı kaynakları Muhammed b. Cerîr et-Taberî, Ali b. Hüseyin el-Mes'ûdî, İzzeddin İbnü'l-Esîr ve Ebû Bekir Muhammed es-Sûlî gibi tarihçilerin eserleridir. Halifelerden çok vezirlerden söz ettiği Abbâsî Devleti'yle ilgili kısım Mes'ûdî'nin Kitâbü'l-Evsâṭ'ı ile Aḫbârü'z-zamân'ı gibi kaybolmuş eserlerden bazı parçalar ihtiva etmektedir. Oldukça sade bir dille yazılan Kitâbü'l-Faḫrî'de Abbâsîler'in siyasî, içtimaî ve kültürel yapısı ile başarılı vezirleri hakkında başka kaynaklarda bulunmayan bilgiler yer almaktadır. İbnü't-Tıktakā'nın Bağdat ve diğer bazı şehirlerdeki binalar ve türbelere dair kaydettiği bilgiler de orijinaldir. Müellif eserini daha sonra yeniden kaleme alarak hâmisi Alâeddin Zengîşah b. Bedreddin Hasan ed-Dâmegānî'ye ithaf etmiş, bu ikinci versiyona Münyetü'l-fużalâʾ fî târîḫi'l-ḫulefâʾ ve'l-vüzerâʾ adını vermiştir. Hindûşah es-Sâhibî (ö. 730/1330), Lûristan Atabegi Nusretüddin Ahmed'e ithaf ettiği Tecâribü's-selef der Tevârîḫ-i Ḫulefâ ve Vüzerâ-yı Îşân (Tahran 1313 hş.) adlı Farsça eserini yazarken büyük ölçüde Kitâbü'l-Faḫrî'nin ikinci versiyonunu esas almıştır. Tecâribü's-selef zannedildiği gibi Kitâbü'l-Faḫrî'nin Farsça tercümesinden ibaret değildir.

Kitâbü'l-Faḫrî, ilk olarak bazı bölümlerinin Fransızca çevirisiyle birlikte Antoine I. Silvestre de Sacy (Chrestomathie arabe I, 1806) ve Jacques Auguste Cherbonneau

(JA, VII [1846], s. 297-359; VIII [1846], s. 316-338; IX [1847], s. 134-147) tarafından yayımlanmıştır. Eseri daha sonra Wilhelm Ahlwardt (Gotha

1860) ve Hartwig Derenbourg (Paris 1895, 1905) neşretmiş, M. Emile Amar da Al-Fakhrī, histoire des dynasties musulmanes depuis la mort de Mahomet jusqu'à la chute du khalifat abbaside de Baghdād (11-656 de l'hégire = 632-1258 de J.-C.) avec des prolégomènes sur les principes du gouvernement, par Ibn aṭ-Ṭiqṭaqā adıyla Fransızca'ya çevirerek metniyle birlikte yayımlamıştır (Archives marocaines, XVI, Paris 1910). Kitâbü'l-Faḫrî daha sonra birçok defa basılmıştır (Beyrut 1317, 1380/1960; Kahire 1317, 1339, 1927, 1938, 1945; Riyad 1381/1962). Eseri C. E. J. Whitting Al-Fahkri: on the Systems of Government and the Moslem Dynasties adıyla İngilizce'ye (London 1947, 1990), Muhammed Vahîd Gülpâyigânî Târîḫ-i Faḫrî der Âdâb-ı Mülkdârî ve Devlethâ-yı İslâmî ismiyle Farsça'ya (Tahran 1350, 1360 hş./1981) ve Muhammed Ca'fer Şah Phulvârevî Urduca'ya (Lahore 1962) tercüme etmiştir.

İbnü't-Tıktakā'nın 1306-1313 yılları arasında Şîraz'da valilik yapan İzzeddin Abdülazîz adına bir tarih kitabı yazdığı kaydedilmektedir. Bu eser muhtemelen Kitâbü'l-Faḫrî'nin üçüncü bir versiyonudur. İbnü'l-Fuvatî onun Kitâbü'l-Ġāyât adlı bir eserinden daha söz etmektedir (Telḫîṣu Mecmaʿi'l-âdâb, IV/2, s. 784).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Fuvatî, Telḫîṣu Mecmaʿi'l-âdâb (nşr. Mustafa Cevâd), Dımaşk 1963, IV/2, s. 784; İbn Inebe, ʿUmdetü'ṭ-ṭâlib (nşr. M. Hasan Âl-i Tâlekânî), Necef 1381/1961, s. 180; Makrîzî, el-Muḳaffe'l-kebîr (nşr. Muhammed el-Ya'lâvî), Beyrut 1407/1987, s. 207-215; Brockelmann, GAL, II, 207; Suppl., II, 201; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), VI, 283; Abbas el-Azzâvî, et-Taʿrîf bi'l-müʾerriḫîn fî ʿahdi'l-Moġol ve't-Türkmân, Bağdad 1376/1957, I, 131-137; Sarton, Introduction, III/1, s. 967-968; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, XI, 51; J. Kritzeck, "Ibn al-Ṭiqṭaqa and the Fall of Baghdād", The World of Islam (ed. J. Kritzeck - R. B. Winder), New York 1959, s. 159-184; Şâkir Mustafa, et-Târîḫu'l-ʿArabî ve'l-müʾerriḫûn, Beyrut 1993, IV, 318-319; S. S., "al-Fakhri", IC, XXIV (1950), s. 226-227; J. A. Boyle, "Ibn al-Tiqtaqā and the Ta'rīkh-i Jahān-Gushay of Juvaynī", BSOAS, XIV

(1952), s. 175 vd.; Nâcî et-Tikrîtî, “Kitâbü’l-Faḫrî fi’l-âdâbi’s-sulṭâniyye li’bni’ṭ-Ṭıḳṭaḳā”, el-Mevrid, XIX/1, Bağdad 1990, s. 56-69; Cl. Huart, “İbnüttiktakâ”, İA, V/2, s. 874-875; F. Rosenthal, “Ibn al-Ṭiḳṭaḳā”, EI^2 (Fr.), III, 980-981; Muhammed Ali Mevlevî, “el-Âdâbü’s-sulṭâniyye”, DMBİ, I, 161-162; İsmail Aka, “Hindûşah es-Sâhibî”, DİA, XVIII, 116-117; Charles Melville, “Ebn al-Teqtaqā”, EIr., VIII, 58-59.

Sabri Hizmetli

İBNÜ’t-TİLMÎZ

(ابن التلميذ)

Ebü’l-Hasen Hibetullāh b. Sâid b. İbrâhîm (ö. 560/1165)

Hıristiyan Arap hekimi ve eczacı.

Bağdat’ta köklü bir hıristiyan hekim ailesinin çocuğu olarak dünyaya geldi. Doğum tarihi belli değilse de 560 (1165) yılında doksan dört veya doksan beş yaşında öldüğüne dair verilen bilgilere dayanarak (İbn Ebû Usaybia, s. 355; İbn Kesîr, XII, 250) 465’te (1072-73) doğduğu söylenebilir. Emînüddevle ve Muvaffaku’l-mülk unvanlarıyla anılmakta, fakat daha çok anne tarafından dedesi olan şair-hekim Ebü’l-Ferec Yahyâ b. Tilmîz’e nisbetle İbnü’t-Tilmîz olarak tanınmaktadır. Tıp öğrenimini babasından ve devrin diğer tanınmış tabiplerinden gördü; bu arada Süryânîce ve Farsça öğrendi. Meslek hayatının ilk döneminde İran’ın Horasan bölgesine giderek orada uzun yıllar hekimlik yaptıktan sonra Bağdat’a döndü; ölünceye kadar halifelerin özel hekimi ve Bîmâristân-ı Adudî’nin başhekimi olarak görev yaptı (İbn Ebû Usaybia, s. 349). Halife Müktefî-Liemrillâh (1136-1160), onu ayrıca hekimbaşılığa getirerek Bağdat ve civarındaki hekimleri denetlemekle görevlendirdi. Yıllık gelirinin 20.000 dinar tuttuğu ve bunun hemen tamamını talebe ve muhtaçlara harcadığı söylenir. Bazı kaynaklarda Halife Müstazî-Biemrillâh zamanında (1170-1180) görev yaptığı belirtiliyorsa da (a.g.e., s. 349; İA, V/2, s. 875; EI² [İng.], III, 956) bu mümkün değildir. Dönemin ünlü filozof ve hekimlerinden Ebü’l-Berekât el-Bağdâdî’nin nefret ve düşmanlığına mâruz kalan İbnü’t-Tilmîz, müreffeh bir hayat yaşamış, tıp alanındaki şöhreti yanında Arap dili ve edebiyatının inceliklerini öğrenerek nazım ve nesirde de başarı göstermiştir. Şiirleri birkaç kaside dışında beyit ve kıta şeklindedir. İbn Ebû Usaybia, onun ünlü bir hekim ve Arap dilinde derin bilgi ve üslûp sahibi bir kimse olduğunu söyleyerek şiirlerinden bolca örnek verir (ʿUyûnü’l-enbâʾ, s. 355-371). Hat sanatına da ilgi duyduğundan ve yazısının güzelliğinden söz eden kaynaklar İbnü’t-Tilmîz’i meşhur hattat İbn Mukle ile karşılaştırırlar.

Nestûrî mezhebinden olan İbnü't-Tilmîz Bağdat'taki hıristiyan cemaatinin ruhanî reisiydi. Bununla birlikte İslâm kültürünü çok iyi özümsemiş, hatta Resûl-i Ekrem'in tıpla ilgili hadisleri üzerine bir de şerh yazmıştı. Tıp ilmine yaptığı katkıları, çok sayıda öğrenci yetiştirmesi ve cömertliği sebebiyle halkın sevgisini kazanan bu ünlü hekim 28 Rebîülevvel 560 (12 Şubat 1165) tarihinde Bağdat'ta öldü. İleri bir yaşta ölmesine rağmen kaynaklar onun aklî melekelerinden hiçbir şey kaybetmediğini belirtir (İbnü'l-Kıftî, s. 224; İbn Hallikân, VI, 74). Arkasında büyük bir servet ve zengin bir kütüphane bırakmış, kendisi gibi hekim olan ve İslâmiyet'i kabul eden oğlunun ölümüyle devlete intikal eden kitapları çeşitli kütüphanelere dağıtılmıştır. İbnü't-Tilmîz'in ölümünden sonra İbn Ebü'l-Hayr el-Mesîhî ve Muvaffakuddin İbnü'l-Mitrân gibi ünlü öğrencilerinin çoğu Suriye ve Mısır'a giderek buralarda İslâm tıbbının son gelişme devresini başlatmışlardır.

Eserleri. 1. el-Aḳrâbâẕîn. Yirmi bölümden meydana gelmekte olup ilâç formüllerini ihtiva eder. Eserin Aḳrâbâẕîn el-mûcez el-Bîmâristânî adıyla bilinen on üç bölümlük bir özeti, Bîmâristân-ı Adudî'de Sâbûr b. Sehl'in (ö. 255/869) o zamana kadar başvurulan kodeksinin (Kitâbü'l-Aḳrâbâẕîn el-kebîr) yerini almıştır; çeşitli nüshaları mevcuttur. 2. Maḳāle el-emîniyye fi'l-faṣd. Kan alma (flebotomi) konusunda on bölümlük bir çalışmadır (Leknev 1890). 3. Ḳuve'l-edviyeti'l-müfrede. Alfabetik olarak hazırlanan eserin en önemli özelliği, ilâç isimlerini Arapça'nın yanı sıra Farsça, Grekçe ve Süryânîce de vermesidir. 4. Mücerrebât. Müellifin meslekî tecrübelerinden bahseder ve ilâçların etkilerini açıklar (bu eserlerin yazma nüshaları için bk. Brockelmann, GAL, I, 642; Suppl., I, 891). 5. el-Ḥavâşî ʿalâ Kitâbi'l-Ḳānûn li'bn Sînâ. Müellif hattı nüshası Los Angeles California Üniversitesi'nin (UCLA) kütüphanesinde kayıtlı olup (MS, Ar. 108) bu nüsha Albert Z. Iskandar tarafından tanıtılmıştır (bk. bibl.).

Müellifin orijinal sayılan bu eserlerinden başka çeşitli hekimlerin kitapları üzerine yazdığı şerh, ihtisar ve hâşiyeleri de şunlardır: Şerḥu İbdâli'l-edviye li-Câlînûs, Şerḥu Mesâʾili Ḥuneyn b. İsḥâḳ, Kitâb Tetimmeti Cevâmiʿi'l-İskenderâniyyîn li-Kitâbi Ḥîleti'l-bürʾ, Kitâb İḫtiṣâru Şerḥi Câlînûs li-Kitâbi Taḳdîmeti'l-maʿrife li-İbuḳrâṭ, Muḫtârât min Kitâbi'l-Ḥavî li'r-Râzî, İḫtiyâru Kitâbi Miskeveyh fi'l-eşribe,

Şerḥu eḥâdîs̱i nebeviyye teştemilü ʿale’ṭ-ṭıb, Künnâş ṭıbbî, İḫtiṣâru Şerḥi Câlînûs li-Kitâbi’l-Fuṣûl li-İbuḳrâṭ, Tevḳīʿât ve mürâselât (İbn Ebû Usaybia, s. 371). Bunlardan başka Fihrisü maḫṭûṭâti’ṭ-ṭıbbi’l-İslâmî’de İbnü’t-Tilmîz’e nisbet edilen, fakat klasik kaynaklarda adlarına rastlanmayan yedi eserin daha tanıtımı yapılmaktadır (s. 26-28).

BİBLİYOGRAFYA

Beyhakī, Tetimme, s. 141-142; Yâkūt, Muʿcemü’l-üdebâʾ, XIX, 276-282; İbnü’l-Kıftî, İḫbârü’l-ʿulemâʾ, s. 222-224; İbn Ebû Usaybia, ʿUyûnü’l-enbâʾ, s. 349-371; İbn Hallikân, Vefeyât, VI, 69-77; İbnü’l-İbrî, Târîḫu muḫtaṣari’d-düvel (nşr. Antûn Sâlihânî), Beyrut 1890, s. 209-210, 239; İbn Fazlullah el-Ömerî, Mesâlik, IX, 238-243; İbn Kesîr, el-Bidâye, XII, 250; Brockelmann, GAL, I, 642; Suppl., I, 891; Sarton, Introduction, II, 234; M. Ullmann, Die Medizin im Islam, Leiden 1970, s. 306-307; Sami Hamarneh, “Ibn al-Tilmīdh”, DSB, XIII, 415-416; Şeşen, Fihrisü maḫṭûṭâti’ṭ-ṭıbbi’l-İslâmî, s. 26-28; Kemâl es-Sâmerrâî, Muḫtaṣaru târîḫi’ṭ-ṭıbbi’l-ʿArabî, Bağdad 1404/1984, I, 587-590; a.mlf., “İbnü’t-Tilmîẕ”, Mevsûʿatü’l-ḥaḍâreti’l-İslâmiyye, Amman 1993, s. 202-203; Râcî Abbas et-Tikrîtî, İbnü’t-Tilmîẕ eṣ-Ṣaydalânî ve ḳıyemühü’l-aḫlâḳıyye, Bağdad 1986, s. 31; C. Avvâd, Ḫazâʾinü’l-kütübi’l-ḳadîme fi’l-ʿIrâḳ, Beyrut 1406/1986, s. 250-252; Albert Z. Iskandar, “An Autograph of Ibn al-Tilmīdh’s Marginal Commentary on Ibn Sīnā’s Canon of Medicine”, Le Museon, XC/1-2, Louvain 1977, s. 177-236; a.mlf., “Another Fragment from the Autograph of Ibn al-Tilmīdh’s Marginal Commentary on Ibn Sīnā’s Canon of Medicine”, BSOAS, XLIV (1981), s. 253-261; Max Meyerhof, “İbnüttilmîz”, İA, V/2, s. 875-876; a.mlf., “Ibn al-Tilmīdh”, EI² (İng.), III, 956-957; Ali Refîî, “İbnü’t-Tilmîẕ”, DMBİ, III, 153-155.

Hasan Doğruyol

İBNÜ’t-TÛLÛNÎ

(bk. HASAN et-TÛLÛNÎ).

İBNÜ’t-TÜRKMÂNÎ, Alâeddin

(علاء الدين ابن التركماني)

Ebü’l-Hasen Alâüddîn Alî b. Osmân b. İbrâhîm et-Türkmânî el-Mardînî (ö. 750/1349)

Hanefî kādılkudâtı, muhaddis ve müfessir.

683’te (1284) doğdu. Aslen Mardinli olup ailesi Kahire’ye göç ettiği için orada yaşadı. Pek çok âlim yetiştiren ailenin diğer fertleri gibi kendisi de İbnü’t-Türkmânî diye tanındı. Babası Mısır’ın meşhur Hanefî fakihlerinden olup Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî’nin el-Câmiʿu’l-kebîr’ine şerh yazan bir âlimdir. Kardeşi Tâceddin Ahmed ve onun oğlu Muhammed de ulemâdandı. Oğulları Cemâleddin Abdullah ve İzzeddin Abdülazîz Hanefî fakihi, torunlarından Hammâd b. Abdürrahîm, Zehebî’den icâzet alan bir muhaddistir (Leknevî, s. 123). İbnü’t-Türkmânî başta babası olmak üzere İbnü’l-Kāsım, Abdülmü’min b. Halef ed-Dimyâtî, İbnü’s-Savvâf, Şehâbeddin el-Muhsinî, Ebü’l-Abbas Ahmed b. İbrâhim es-Serûcî ve İbn Kayyim el-Cevziyye’den istifade etmiş; kendisinden de oğullarından başka Abdülkādir b. Muhammed el-Kureşî, Zeynüddin el-Irâkī, Abdullah b. Yûsuf ez-Zeylaî gibi âlimler ilim öğrenmiştir. Aklî ve naklî ilimlerin pek çoğunu iyi bilen, özellikle Hanefî fıkhında otorite sayılan İbnü’t-Türkmânî hadis, tefsir, kelâm, fıkıh, tasavvuf, tarih, edebiyat, şiir, matematik, ferâiz gibi alanlarda eserler yazmış olmakla birlikte bunların çoğunu tamamlayamamıştır. Şevval 748 (Ocak 1348) tarihinden ölümüne kadar Zeynüddin el-Bistâmî’den boşalan Mısır Hanefî kādılkudâtlığı görevinde bulundu. Kendisinden sonra bu görev oğlu Cemâleddin Abdullah’a verildi. İbnü’t-Türkmânî 10 Muharrem 750’de (31 Mart 1349) vefat etti. Süyûtî bu tarihi 745 (1344) olarak zikretmiştir.

Eserleri. 1. el-Cevherü (ed-Dürrü)’n-naḳī fi’r-reddi ʿale’l-Beyhaḳī. Büyük ölçüde Beyhakī’nin es-Sünenü’l-kübrâ’sına yönelik eleştirilerle bunların tartışılmasının ele alındığı bir şerh olup müellifin Beyhakī’ye yaptığı itirazların bir kısmının yersiz olduğu ifade edilmiştir (Necm Abdurrahman

Halef, eṣ-Ṣınâʿatü'l-ḥadîs̱iyye, s. 8, 121, 122). Eser iki cilt halinde Kahire'de (1316, 1329) ve Beyhakī'nin es-Sünenü'l-kübrâ'sı ile birlikte on cilt olarak Haydarâbâd'da (1344-1357/1925-1938) yayımlanmıştır. Ebü'l-Fazl Feyzürrahman Sevrî, Reddü'l-Cevheri'n-naḳī fi'r-reddi ʿale'l-Beyhaḳī li'bni't-Türkmânî adıyla esere bir reddiye yazmıştır. İbn Kutluboğa, el-Cevherü'n-naḳī'yi Tercîʿu (Terṣîʿu)'l-Cevheri'n-naḳī fi'r-red ʿale'l-Beyhaḳī ismiyle ihtisar edip alfabetik olarak düzenlemeye başlamışsa da vefatı üzerine çalışma "mîm" harfinde kalmıştır. Adem Dölek, İbnü't-Türkmânî'nin Beyhakî ile Hadis Sahasındaki İlişkileri adlı bir yüksek lisans tezi hazırlamıştır (1992, EÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü). 2. Behcetü'l-erîb fî beyâni mâ fî Kitâbillâhi mine'l-ġarîb (Behcetü'l-eʿârîb [edîb] bimâ fi'l-Ḳurʾân [fî Kitâbillâh] mine'l-ġarîb). Kur'ân-ı Kerîm'deki garîb kelimeleri sûre ve âyetlerin tertibine göre kısaca açıklayan eser Ali Hüseyin el-Bevvâb tarafından yayımlanmıştır (Ürdün 1410/1990). 3. Taḫrîcü eḥâdîs̱i'l-Hidâye. Burhâneddin el-Mergīnânî'nin eserindeki hadisleri konu alan kitabın bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Cârullah Efendi, nr. 261). Bazı kaynaklarda et-Tenbîh ʿale'l-eḥâdîs̱i'l-Hidâye (Ḫulâṣatü'n-nihâye fî fevâʾidi [ḳavâʿidi]'l-Hidâye) adıyla müellife nisbet edilen eser (Brockelmann, GAL, II, 64) Mahmûd b. Abdullah b. Saîd el-Hârisî el-Mervezî'ye aittir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 2039). 4. Manẓûme fi'l-kebâʾir. Yetmiş kadar büyük günahın sayıldığı eserin bir nüshası Berlin Staatsbibliothek'tedir (nr. 2639, We. 1720). 5. el-Cevâhirü'l-ferd fi'l-münâẓara beyne'n-nercis ve'l-verd (Mektebetü'l-Esed, Şiir, nr. 16734, 13 varak). 6. el-Münteḫab fî ʿulûmi'l-ḥadîs̱ (Muḫtaṣaru ʿUlûmi'l-ḥadîs̱). İbnü's-Salâh'a ait eserin muhtasarı olup bir nüshası Dımaşk'ta Mektebetü'l-Esed'de (Mustalahu'l-hadîs, nr. 13509, 26 varak), iki nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Lâleli, nr. 390; Şehid Ali Paşa, nr. 2762, vr. 90a-115a) kayıtlıdır. 7. el-Kifâye fî muḫtaṣari'l-Hidâye. Müellif bu eserini Şerḥu'l-Hidâye adıyla şerhetmeye başlamış, vefatı üzerine yarım kalan çalışma oğlu Cemâleddin Abdullah tarafından tamamlanmıştır. 8. Muḫtaṣaru Telḫîṣi'l-müteşâbih. Hatîb el-Bağdâdî'nin Telḫîṣü'l-müteşâbih fi'r-resm ve himâyetü mâ eşkele minhü ʿan bevâdiri't-taṣḥîf ve'l-vehm adlı eserinin özetidir. 9. ed-Dürretü's-seniyye fi'l-ʿaḳīdeti's-Sünniyye (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 459). ed-Dürretü's-seniyye fi'l-Ḳaṣîdeti's-sîniyye adıyla da kaydedilmiştir (Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 720). 10. Muḫtaṣarü'l-Muḥaṣṣal. Fahreddin er-Râzî'nin fıkıh usulüne dair eserinin muhtasarıdır (İbn Hacer, IV, 101).

İbnü’t-Türkmânî’nin kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: eḍ-Ḍuʿafâʾ ve’l-metrûkîn (min aṣḥâbi’l-ḥadîs̱), Muḫtaṣaru Risâleti’l-Ḳuşeyrî, Muḳaddime fî uṣûli’l-fıḳh, el-Müʾtelif ve’l-muḫtelif (fî ensâbi’l-ʿArab), Muḳaddimât fi’l-fünûn, es-Saʿdiyye (el-Maʿden) fî uṣûli’l-fıḳh. Bursalı Mehmed Tâhir’in İbnü’t-Türkmânî’ye nisbet ettiği es-Sünenü’ṣ-ṣaġīr ve es-Sünenü’l-kebîr adlı eserler Beyhakī’ye aittir (Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1007).

BİBLİYOGRAFYA

Kureşî, el-Cevâhirü’l-muḍıyye, II, 581-583; İbn Hacer, ed-Dürerü’l-kâmine, III, 84-85; IV, 101; Takıyyüddin İbn Fehd, Laḥẓü’l-elḥâẓ (Ẕeylü Teẕkireti’l-ḥuffâẓ li’ẕ-Ẕehebî içinde, nşr. M. Zâhid el-Kevserî), Dımaşk 1347, s. 125-126; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü’z-zâhire, X, 246-247; İbn Kutluboğa, Tâcü’t-terâcim (nşr. Muhammed Hayr Ramazan Yûsuf), Dımaşk 1413/1992, s. 211; Süyûtî, Ḥüsnü’l-muḥâḍara, I, 469-470; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 256, 459, 473, 736; II, 991, 1007, 1087, 1162, 1208, 1614, 1637, 1849, 2035, 2039; Leknevî, el-Fevâʾidü’l-behiyye, s. 123; Ahlwardt, Verzeichnis, II, 630; Osmanlı Müellifleri, I, 218; Serkîs, Muʿcem, I, 50; Brockelmann, GAL, II, 64, 76; Suppl., II, 67-68; Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 720; A. J. Arberry, The Chester Beatty Library, A Handlist of the Arabic Manuscripts, Dublin 1959, IV, 17; Sarton, Introduction, III/1, s. 700; Yûsuf Abdurrahman el-Mar‘aşlî, Fihrisü eḥâdîs̱i’s-Süneni’l-kübrâ, Beyrut 1406/1986, giriş, s. 9; Necm Abdurrahman Halef, ʿUlûmü’l-isnâd mine’s-Süneni’l-kübrâ dirâse ve naḳd, Riyad 1409/1989, s. 23-25; a.mlf., eṣ-Ṣınâʿatü’l-ḥadîs̱iyye fi’s-Süneni’l-kübrâ li’l-İmâm el-Beyhaḳī, Mansûre 1412/1992, s. 8, 121, 122; Hasan Yûsufî Eşkûrî, “İbn Türkmânî”, DMBİ, III, 149.

Selahattin Polat

İBNÜ’t-TÜRKMÂNÎ, Tâceddin

(تاج الدين ابن التركماني)

Ebü’l-Abbâs Tâcüddîn Ahmed b. Osmân b. İbrâhîm el-Mardînî (ö. 744/1343)

Hanefî fakihi.

25 Zilhicce 681’de (26 Mart 1283) Kahire’de doğdu. Birçok ilim adamı yetiştiren Türkmen asıllı seçkin bir aileye mensup olup tanınmış âlimlerden Fahreddin et-Türkmânî’nin oğlu, Alâeddin et-Türkmânî’nin kardeşi, Kādılkudât Cemâleddin Abdullah b. Ali el-Mardînî’nin amcasıdır. Babasından, kardeşi Alâeddin’den ve Abdülmü’min b. Halef ed-Dimyâtî, Ebü’l-Hasan İbnü’s-Savvâf, Şehâbeddin el-Eberkūhî, Ebü’l-Abbas İbnü’ş-Şıhne el-Haccâr gibi âlimlerden ders alarak fıkıh, fıkıh usulü, hadis, Arap dili ve edebiyatı ve mantık ilminde yetişti. Bir süre kādılkudât nâibliği görevini yürüttüyse de daha çok öğretim ve telifle meşgul oldu. İbnü’t-Türkmânî’nin 726 (1326) yılında oğlu Muhammed ile birlikte Dımaşk’a gittiğini, vakar ve fazilet sahibi bir kişi olarak tanındığını belirten Zehebî, onun Şehâbeddin el-Eberkūhî’nin elinden Sühreverdî hırkasını giydiğini ve duasını aldığını bizzat kendisinden duyduğunu kaydeder (Muʿcemü şüyûḫi’ẕ-Ẕehebî, s. 56-57). İbnü’t-Türkmânî, İslâmî ilimlerin çeşitli dallarında manzum ve mensur çok sayıda eser yazmış olup bunlardan bir kısmı tamamlanmamış, bazı eserleri de kardeşi Alâeddin’e nisbet edilmiştir. Hat sanatı ve şiirle de ilgilenmekle birlikte şiirde pek başarılı bulunmamıştır. 1 veya 2 Cemâziyelevvel 744 (21 veya 22 Eylül 1343) tarihinde Kahire’de vefat eden İbnü’t-Türkmânî, Ridâniye’de Bâbünnasr Kabristanı’nda babasının türbesine defnedildi.

Eserleri. 1. Taʿlîḳa ʿalâ Ḫulâṣati’d-delâʾil fî tenḳīḥi’l-mesâʾil (Süleymaniye Ktp., Süleymaniye, nr. 500/1, vr. 1b-148b). Hüsâmeddin Ali b. Ahmed el-Mekkî er-Râzî’nin Kudûrî’nin el-Muḫtaṣar’ı üzerine yazdığı şerhe ta‘likat olup şerhte geçen hadisler de tahrîc edilmiştir. Müellif, eserin sonunda Ḫulâṣatü’d-delâʾil’in hadislerini büyük bir ciltte tahrîc ettiğini, ayrıca bu

eserin “Kitâbü’ş-Şerike” bölümüne kadar bir şerh kaleme aldığını belirtir (vr. 148a). Kaynaklarda da İbnü’t-Türkmânî’nin adı geçen şerhe üç ta‘likat yazdığı ifade edilmektedir (Safedî, Aʿyânü’l-ʿaṣr, I, 284-285; Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1632). Yazma nüshada Taʿlîḳa’nın İbnü’t-Türkmânî’ye ait olduğu belirtilmemekle beraber mukaddimede ve eserin sonunda verilen bilgiler ona aidiyetini teyit etmektedir. 2. Şerḥu’l-Maḳṣadi’l-celîl fî ʿilmi’l-Ḫalîl (Dârü’l-kütübi’z-Zâhiriyye [Mektebetü’l-Esedi’l-vataniyye, Arûz], nr. 14434; Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 1653; Halep Evkaf Ktp., Ahmediyye, el-Ulûmü’l-Arabiyye, nr. 1145). İbnü’l-Hâcib’in aruz ve kafiye ilimleriyle şiir kusurları hakkında yazdığı kasidenin şerhidir.

İbnü’t-Türkmânî’nin kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: el-Ebḥâs̱ü’l-celiyye fî mesʾeleti (fi’r-red ʿalâ) İbn Teymiyye, Taʿlîḳa ʿale’l-Maḥṣûl (Fahreddin er-Râzî’nin el-Maḥṣûl’ü üzerine Şehâbeddin el-Karâfî’nin yaptığı şerhe ta‘likat), Taʿlîḳa ʿale’l-Muḥaṣṣal li’l-İmâm Faḫriddîn er-Râzî, Aḥkâmü’r-rimâye (remy) ve’s-sebḳ ve’l-muḥallil, Şerḥu’ş-Şemsiyye fi’l-manṭıḳ, el-Furûḳ fî fürûʿi’l-Ḥanefiyye, Taʿlîḳ ʿalâ Şerḥi’l-Muḳarrib fi’n-naḥv li’bn ʿUṣfûr, Şerḥu’l-Hidâye li’l-Merġīnânî, Şerḥu Münteḫabi (Muḫtaṣari)’l-Bâcî fî uṣûli’l-fıḳh, Şerḥu’l-Câmiʿi’l-kebîr, Taʿlîḳ ʿalâ Muḳaddimetey İbni’l-Ḥâcib, Şerḥu’t-Tebṣıra fi’l-heyʾe li’l-Ḫaraḳī, Taʿlîḳa ʿale’t-Tebyîn Şerḥi’l-Münteḫab li’l-İtḳānî, Taʿlîḳa ʿalâ Şerḥi Muḳaddimeti’l-Müberred fi’n-naḥv, Kitâbü’t-Tevbe. Ayrıca ferâiz ilmine dair iki eserinin olduğu bilinmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Zehebî, Muʿcemü şüyûḫi’ẕ-Ẕehebî (nşr. Rûhiyye Abdurrahman es-Süyûfî), Beyrut 1410/1990, s. 56-57; Safedî, el-Vâfî, VII, 182-184; a.mlf., Aʿyânü’l-ʿaṣr (nşr. Ali Ebû Zeyd v.dğr.), Beyrut-Dımaşk 1418/1998, I, 284-286; Ebü’l-Mehâsin el-Hüseynî, eẕ-Ẕeyl (Zehebî, el-ʿİber içinde), IV, 133; İbn Râfi‘, el-Vefeyât (nşr. Sâlih Mehdî Abbas - Beşşâr Avvâd Ma‘rûf), Beyrut 1402/1982, I, 456; Kureşî, el-Cevâhirü’l-muḍıyye, I, 197-198; Makrîzî, el-Muḳaffe’l-kebîr (nşr. Muhammed el-Ya‘lâvî), Beyrut 1411/1991, I, 527-528; İbn Kādî Şühbe, et-Târîḫ (nşr. Adnân Dervîş), Dımaşk 1994, II, 383-

384; İbn Hacer, ed-Dürerü’l-kâmine, I, 198; İbn Tağrîberdî, el-Menhelü’ṣ-ṣâfî, I, 382-385; İbn Kutluboğa, Tâcü’t-terâcim fî ṭabaḳāti’l-Ḥanefiyye, Bağdad 1962, s. 13; Süyûtî, Buġyetü’l-vuʿât, I, 334; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 2, 18, 339, 408; II, 1064, 1134, 1246, 1257, 1615, 1632, 1805, 1849, 2036; Temîmî, eṭ-Ṭabaḳātü’s-seniyye, I, 389-390; Leknevî, el-Fevâʾidü’l-behiyye, s. 25-26; Sarton, Introduction, III, 700; el-Münteḫab mine’l-maḫṭûṭâti’l-ʿArabiyye fî Ḥaleb, Beyrut 1986, IV, 248; Ramazan Şeşen, Muḫtârât mine’l-maḫṭûṭâti’l-ʿArabiyyeti’n-nâdire fî Mektebâti Türkiye, İstanbul 1997, s. 341.

H. Mehmet Günay

İBNÜ’l-UHUVVE

(ابن الأخوّة)

Ziyâüddîn Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Kureşî (ö. 729/1329)

Meʿâlimü’l-ḳurbe adlı eseriyle tanınan Şâfiî fakihi.

Mısır Şâfiî fukahasından olduğu, Eş‘arî mezhebini benimsediği, Reşîd el-Attâr ile Ebû Mudar’dan hadis dersleri aldığı ve 2 Receb 729 (2 Mayıs 1329) tarihinde vefat ettiği dışında hayatına dair bilgiye rastlanmamıştır. Künyesinin İbnü’l-Uhuvve mi İbnü’l-İhve mi olduğu hususu da açıklığa kavuşturulamamıştır. Bu künyeyi, Uhuvve veya İhve lakabıyla tanınan ya da muhtemelen ahîlikle ilişkisi olan dedesine nisbetle almıştır. Eserinin Süleymaniye Kütüphanesi’ndeki nüshasının kapağında Şemseddin olarak yazılan lakabını İbn Hacer el-Askalânî Ziyâeddin şeklinde kaydetmektedir.

Kâtib Çelebi tarafından er-Rütbe fî aḥkâmi’l-ḥisbe adıyla zikredilen eser, Süleymaniye Kütüphanesi’nde (Molla Çelebi, nr. 116) Kitâbü’l-Maḥabbe ve’r-raġbe fî maʿrifeti aḥkâmi’l-ḥisbe, Kahire Üniversitesi Kütüphanesi’nde (nr. 24052) Kitâbü Meʿâlimi’l-ḳurbe fî ṭalebi’l-ḥisbe, Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye’de (Fünûn ve sınâât, nr. 171) Kitâbü’l-Ḳurbe fî meʿâlimi’l-ḥisbe başlığıyla kayıtlı olup

müellifin günümüze ulaşan tek kitabıdır. 742 (1341) yılında Dımaşk’ta (el-Methafü’l-Arabî, nr. 3271) ve 771’de (1369-70) Ayıntab’da (British Museum, Or., nr. 6976) istinsah edilmiş olması şöhretinin kısa zamanda yayıldığını göstermektedir. Eserin ilk neşri, Reuben Levy tarafından dört nüshaya dayanılarak ve kısmî İngilizce tercümesiyle birlikte Meʿâlimü’l-ḳurbe fî aḥkâmi’l-ḥisbe adıyla gerçekleştirilmiş (Cambridge 1938), kitap daha sonra Muhammed Mahmûd Şa‘bân ve Sıddîk Ahmed Îsâ el-Mutîî’nin tahkikiyle yeniden yayımlanmış (Bağdad 1976) ve Ca‘fer Şiâr tarafından Âyîn-i Şehrdârî adıyla Farsça’ya çevrilmiştir (Tahran 1347).

Süleymaniye Kütüphanesi’nde (Fâtih, nr. 3495) Kitâbü’r-Rütbe fî ṭalebi’l-

ḥisbe ve Kudüs'teki el-Mektebetü'l-Hâlidiyye'de (nr. 49) Kitâbü'l-Aḥkâm fi'l-ḥisbeti'ş-şerîfe adlarıyla Mâverdî'ye, yine Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Lâleli, nr. 1607) er-Rütbe fi'l-ḥisbe adıyla İbnü'r-Rif'a'ya nisbet edilen birer eser mevcuttur. Bu üç nüsha ile Meʿâlimü'l-ḳurbe'yi karşılaştıran Muhyî Hilâl es-Serhân'ın, el-Mektebetü'l-Hâlidiyye'deki yazmanın ilk sayfası ile son iki sayfası hariç bunların hepsinin aynı eser olduğunu, ayrıca Mâverdî'ye nisbet edilen nüshalarda ondan iki asır sonra yaşamış şahsiyetlere atıflarda bulunulduğunu tesbit etmesi söz konusu kitabın İbnü'l-Uhuvve'ye ait olduğunu göstermektedir (geniş bilgi için bk. İBNÜ'r-RİF'A). Meʿâlimü'l-ḳurbe ile Celâleddin eş-Şeyzerî'nin Nihâyetü'r-rütbe fî ṭalebi'l-ḥisbe'si ve Muhammed b. Ahmed b. Bessâm'ın aynı adı taşıyan eseri arasındaki benzerlikler ise kaynaklarının ortak oluşuyla açıklanabilir.

İbnü'l-Uhuvve, eserinin mukaddimesinde şeriata uygun olarak hisbe faaliyetlerinde bulunmak, kamu güvenliğini temin etmek, pazarları denetlemek ve tüketiciyi korumakla mükellef olanların faydalanmaları için ulemânın hadislere dayalı görüşlerini derlediğini belirtmektedir. Ancak hadis eğitimi almış olmasına rağmen eserindeki nakillerde bu ilmin usulüne uymakta gerekli titizliği göstermediği anlaşılmaktadır. Meselâ Buhârî ve Müslim'den yaptığı iki nakli, bu âlimlerin el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'lerindeki orijinalleriyle karşılaştıran Ahmed Pâketçî senedlerin asıllarına tam uymadığını tesbit etmiştir (DMBİ, II, 715). Yetmiş bölümden oluşan eserin ilk bölümlerinde hisbeye dair genel bilgiler verildikten sonra altmış bölümde çeşitli ticaret ve zenaat dallarında rastlanabilecek hilelerle bunları önlemek için alınabilecek tedbirlere temas edilmektedir. Bu bilgilerden devrin sosyal, kültürel ve ekonomik yapısı hakkında oldukça ilginç ipuçları elde etmek mümkün olmaktadır. Zaman zaman Şâfiî mezhebi dışındaki imamların görüşlerine de işaret etmesi İbnü'l-Uhuvve'nin mutaassıp bir âlim olmadığını göstermektedir. Yer yer Irak'a ve Iraklı ulemâya atıflarda bulunması ise bu bölgede bir müddet kaldığını düşündürmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Uhuvve, Meʿâlimü'l-ḳurbe fî aḥkâmi'l-ḥisbe (nşr. Muhammed Mahmûd Şa'bân - Sıddîk Ahmed Îsâ el-Mutîî), Bağdad 1976; İbn Hallikân, Vefeyât, III, 394, 402; İbn Hacer, ed-Dürerü'l-kâmine, V, 431; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 833-834; Brockelmann, GAL Suppl., II, 101; Sarton, Introduction, III/1, s. 998-999; A. Shiloah, The Theory of Music in Arabic Writings, München 1979, s. 224-225; Abdülvehhâb İbrâhim Ebû Süleyman, Kitâbetü'l-baḥs̱i'l-ʿilmî, Cidde 1403/1983, s. 420-421; Gaudefroy - Demombynes, "Sur quelques ouvrages de hisba", JA, CCXXX (1938), s. 454-455; Max Meyerhof, "La surveillance des professions médicales et paramédicales ches les arabes", BIE, XXVI (1944), s. 120-121, 129; Abdülhamîd el-Abbâdî, "Kütübü'l-ḥisbe ve fâʾidetühâ fî vaḍʿi'l-Muʿcemeyn el-Vaṣîṭ ve'l-Kebîr", MMLA, VIII (1955), s. 425; Pedro Chalmeta, "La hisba en Ifrīqiya et al-Andalus: Etude comparative", Les cahiers de Tunusie, XVIII/69-70, Tunus 1970, s.101-102; Muhyî Hilâl es-Serhân, "Şelâşe maḫṭûṭât fi'l-ḥisbe", el-Mevrid, I/3-4, Bağdad 1972, s. 299-304; Cl. Cahen, "Ibn al-Ukhuwwa", EI² (İng.), III, 960; Ahmed Pâketçî, "İbn İḫve", DMBİ, II, 715-716.

Cengiz Kallek

İBNÜ'l-VECÎH

(ابن الوجيه)

Ebû Muhammed Necmüddîn (Tâcüddîn) Abdullāh b. Abdilmü'min b. el-Vecîh el-Vâsıtî (ö. 740/1340)

Kıraat âlimi.

671 (1272) yılı başlarında Vâsıt'ta doğdu. Burada Ebü'l-Abbas Ahmed b. Gazâl, Ebû Abdullah Muhammed b. Gazâl ve Ali b. Abdülkerîm Hureym'den kıraat dersleri aldı. Basra'da İbnü'lMuallim İsmâil b. Osman'dan nahiv okudu. Birbirlerinden faydalandıkları Zehebî'nin teşvikiyle Kahire'ye gitti; orada Takıyyüddin Muhammed b. Ahmed es-Sâiğ'den çeşitli kıraat kitaplarının muhtevaları çerçevesinde on yedi günde bir hatim indirdi. Kahire'de ayrıca Ebü'l-Hasan Ali b. Ömer el-Vânî ve Ebü'n-Nûm Yûnus b. İbrâhim el-Kinânî'den hadis aldı. Beledülhalîl'de (Filistin) Ca'berî'nin derslerine devam etti; Irak bölgesinin kıraat alanında otoritesi konumuna ulaştı. Ticaretle de meşgul olduğu için Basra, Bahreyn, Hürmüz, Cezîretülkays gibi birçok merkeze seyahat imkânı bulan İbnü'l-Vecîh uğradığı yerlerde

kıraat dersleri verdi. Ebü'l-Hasan Ali b. Ahmed ed-Dûrî, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Receb el-Bağdâdî, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed (Sıbtü's-Sel'ûs), Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed es-Sebtî, Ebû Muhammed Hasan b. Muhammed en-Nablusî, İbnü'l-Cündî onun talebelerinden bazılarıdır. İbn Râfi', eserlerini rivayet konusunda İbnü'l-Vecîh'in kendisine icâzet verdiğini belirtir (Takıyyüddin el-Fâsî, s. 70). Güzel ahlâkı, dindar kişiliğiyle tanınan İbnü'l-Vecîh, Şevval veya Zilkade 740'ta (Nisan veya Mayıs 1340) Bağdat'ta vefat etti ve Şûnîziyye Kabristanı'na defnedildi.

Eserleri. 1. el-Kenz fi'l-ḳırâʾâti'l-ʿaşr. Henâ el-Hımsî, Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye nüshasını (nr. 316, vr. 91-270) esas alarak kitabı yayımlamıştır (Beyrut 1419/1998; diğer nüshaları için bk. Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 412; Konya Yûsuf Ağa Ktp., nr. 6952; el-Fihrisü'ş-

şâmil, I, 276-277). 2. el-Kifâye. Bir önceki eserin eş-Şâtıbiyye* tarzında manzum hale getirilmiş şekli olup 1273 beyitten oluşmaktadır. 3. Ravżatü'l-eẕhâr fî ḳırâʾâti'l-ʿaşere eʾimmeti'l-emṣâr. Ebû Amr ed-Dânî'nin el-İdġāmü'l-kebîr'i ile Muhammed b. Hüseyin el-Kalânisî'nin el-İrşâd'ı esas alınarak yazılan on kıraate dair 1153 beyitlik bir eserdir. 4. Tuḥfetü'l-iḫvân fî rivâyeti Ḥafṣ b. Süleymân (a.g.e., I, 276). 5. el-Lümʿatü'l-celiyye. Nahiv ilmine giriş niteliğindedir.

BİBLİYOGRAFYA

Zehebî, Maʿrifetü'l-ḳurrâʾ (Altıkulaç), III, 1494-1495; a.mlf., Muʿcemü'ş-şüyûḫ: el-Muʿcemü'l-kebîr (nşr. Muhammed Habîb el-Hîle), Tâif 1410/1990, I, 326; Takıyyüddin el-Fâsî, Târîḫu ʿulemâʾi Baġdâd: el-Münteḫabü'l-muḫtâr (nşr. Abbas el-Azzâvî), Bağdad 1357/1938, s. 69-70; İbnü'l-Cezerî, Ġāyetü'n-Nihâye, I, 429; İbn Hacer, ed-Dürerü'l-kâmine, Kahire 1966, II, 270-272; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1499, 1519, 1623; Brockelmann, GAL Suppl., II, 211; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, VI, 79; el-Fihrisü'ş-şâmil: ʿUlûmü'l-Ḳurʾân, maḫṭûṭâtü'l-ḳırâʾât (nşr. el-Mecmau'l-melekî), Amman 1987, I, 276-277.

M. Zeki Duman

İBNÜ'l-VEKÎL

(ابن الوكيل)

Ebû Abdillâh Sadrüddîn Muhammed b. Ömer b. Mekkî el-Makdisî el-Osmânî (ö. 716/1317)

Şâfiî fakihi ve edip.

19 Şevval 665 (13 Temmuz 1267) tarihinde Dimyat'ta dünyaya geldi. Bazı kaynaklar Dımaşk'ta doğduğunu kaydederse de (Sübkî, IX, 253) bu kanaat muhtemelen, ailesinin onun doğumundan hemen sonra Dımaşk'a göç etmiş olmasından kaynaklanmıştır. İbn Fazlullah el-Ömerî'nin kaydettiğine göre soyu Kureyş'in Benî Ümeyye koluna ulaşmakta, Osmânî nisbesi de Hz. Osman'la bir nesep ilişkisinin varlığına işaret etmektedir. Babası Dımaşk'ta hatiplik ve beytülmâl vekâleti görevinde bulunduğu için İbnü'l-Vekîl ve İbnü'l-Hatîb olarak, ayrıca babası gibi İbnü'l-Murahhil lakabıyla anılmıştır.

İbnü'l-Vekîl Dımaşk'ta yetişti; aralarında Muhyiddin İbn Allân ve Ebü'l-Haccâc Yûsuf b. Abdurrahman el-Mizzî'nin de yer aldığı birçok hocadan hadis öğrenimi gördü. İzzeddin İbn Abdüsselâm'dan fıkıh tahsili yapan babasından, Şerefeddin Ahmed b. Ahmed b. Nu'me el-Makdisî ve Tâceddin İbnü'l-Firkâh'tan fıkıh, Safiyyüddin el-Hindî'den usûlü'd-dîn ve usûl-i fıkıh, İbn Mâlik et-Tâî'den nahiv okudu. Dımaşk'taki Berrâniyye, Cevvâniyye ve Azrâviyye medreselerinde fıkıh dersleri verdi. Yedi yıl süreyle Eşrefiyye Dârülhadisi meşihatlığı görevinde bulundu. el-ʿAḳīdetü'l-Vâsıṭiyye'deki görüşlerinden dolayı İbn Teymiyye'yi 705 (1306) yılında sorguya çekmek üzere Dımaşk'ta oluşturulan heyette İbnü'l-Vekîl de yer aldı; üç ayrı oturum halinde yapılan bu soruşturma (Mecmûʿu fetâvâ, III, 160-210) sonucunda İbn Teymiyye suçsuz bulunduysa da Kahire'den gelen bir emirle oraya götürülerek yeniden sorgulanıp mahkûm edildi.

Bir müddet Kahire'de bazı medreselerde ders veren İbnü'l-Vekîl daha sonra Dımaşk'a döndü. Emeviyye Camii hatipliğine getirilmesine şehrin ileri gelenlerinden bir grubun tepki göstermesi üzerine bu görevden alındıysa da

çeşitli medreselerdeki görevini sürdürdü. Bu sırada Şam nâibiyle ilişkileri bozulunca Dımaşk'tan ayrılıp Halep'e gitmek zorunda kaldı. Burada kaldığı bir yıl boyunca ders verdi ve halkın yakın ilgisine mazhar oldu. el-Melikü'l-Muzaffer II. Baybars, 709 (1310) yılında Mısır'ın idaresini el-Melikü'n-Nâsır Muhammed b. Kalavun'a bırakınca İbnü'l-Vekîl de ona bağlılığını sunmak üzere huzuruna çıktı. Baybars zamanında, el-Melikü'n-Nâsır'ın yönetime ehil olmadığı yönünde verdiği bir fetva ve aleyhinde sarfettiği ileri sürülen sözleri yüzünden bir müddet aralarında soğukluk devam ettiyse de kısa sürede sultan katında eski itibarını kazanmaya muvaffak oldu.

el-Melikü'n-Nâsır, İbnü'l-Vekîl'i, 713 yılı Safer ayı sonlarında (Haziran 1313) Mûsâ b. Mühennâ ve Alâeddin Tanboğa ile birlikte Mühennâ b. Îsâ'ya elçi olarak gönderdi. Heyet Tedmür'de onunla buluştuktan sonra İbnü'l-Vekîl, Tanboğa ile birlikte Kahire'ye geri döndü ve oraya yerleşti. Şâfiî Zâviyesi (Haşşâbiyye Medresesi), el-Meşhedü'l-Hüseynî ve Nâsıriyye Medresesi'nde fıkıh dersleri verdi. 24 Zilhicce 716 (9 Mart 1317) tarihinde Kahire'de vefat etti ve Karâfe'deki Kazasker Kabristanı'na defnedildi.

İbnü'l-Vekîl, devrinde Şâfiî mezhebinin önde gelen âlimlerindendi. Hadisler üzerinde yaptığı felsefî ve kelâmî yorumlar bu alanda iyi bir birikime sahip olduğunu göstermekle birlikte fıkıh ve usulü en fazla temayüz ettiği sahalardı. Bu husustaki kabiliyeti sayesinde yirmi yaşlarında fetva verebilecek duruma gelmiş, fikrî ve ilmî tartışmalara katılmış, şiir ve münazaraya yatkınlığı onu bu konularda da şöhret sahibi yapmıştır. Şâfiî ulemâsı arasında ondan başka hiç kimsenin İbn Teymiyye ile münazaraya cesaret edemediği söylenir.

İbn Teymiyye ile birçok defa tartışmaya giren İbnü'l-Vekîl, ilmî vukufunu itiraf etmekle birlikte ona karşı oldukça hırçın bir tavır sergileyerek zaman zaman hakarete varacak derecede ağır sözler sarfetmiş, buna rağmen İbn Teymiyye kendisini övmekten ve hakkında iyi şeyler söylemekten geri durmamıştır. İki âlim arası bu mücadele bazı kimselerin İbnü'l-Vekîl hakkında müsbet bazılarının da menfi değerlendirme yapmasına yol açmıştır. Nitekim Tâceddin İbnü's-Sübkî, babası Takıyyüddin es-Sübkî'nin onu sevip saydığını ve Eş'arî kelâmı konusundaki bilgisini takdir ettiğini nakleder. Bu teveccühün sebebi, Selefî akîde anlayışını savunan İbn Teymiyye karşısında Eş'arî anlayışını müdafaadaki başarısı olmalıdır.

Tıpla da ilgilenen İbnü'l-Vekîl'in bu alanda uzman olmadığı anlaşılmaktadır. Nitekim bir defasında Şam nâibi Cemâleddin Efrem'e hazırladığı ilâç hastanın durumunun daha da kötüleşmesine yol açınca askerler onu öldürmeye kalkışmış ve emîri iyileştiren Emînüddin Süleyman el-Hakîm kendisine, "Tıbbı bırak, fıkhınla ilgilen; zira müftünün hatası telâfi edilir, fakat tabibinki edilemez" demiştir (Safedî, IV, 277; İbn Hacer, IV, 120).

Eserleri. 1. el-Eşbâh ve'n-neẓâʾir. Müellifin vefatı üzerine yeğeni Zeynüddin İbnü'l-Vekîl Muhammed b. Abdullah tarafından gözden geçirilerek tamamlanmıştır. Fıkıh literatüründe bu türdeki ilk

çalışma kabul edilen eser (bk. EŞBÂH ve NEZÂİR) İsnevî, İbnü's-Sübkî, Süyûtî ve İbn Nüceym'in aynı adı taşıyan kitaplarına örnek olmuştur. Belli bir tertibi bulunmayan, konuların "kaide", "fâide" ve "fasıl" gibi başlıklar altında ele alındığı eserde Şâfiî mezhebi dışındaki mezheplerin görüşlerine nâdiren yer verilmiş, fıkhî meselelerin ayrıntılarına girilmeyip deliller de genellikle zikredilmemiştir. el-Eşbâh ve'n-neẓâʾir'in I. cildi Ahmed b. Muhammed el-Unkurî (1404), II. cildi Âdil b. Abdullah eş-Şüveyh (1407) tarafından Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd'da yüksek lisans çalışması olarak neşre hazırlanıp yayımlanmıştır (Riyad 1413/1993). 2. Şerḥu'l-Aḥkâm. Müellifin, İbnü'l-Harrât olarak da tanınan İbn Abdülhak el-İşbîlî'nin eserine yazdığı, hadis, fıkıh ve usuldeki derinliğini gösteren bir şerh olup sadece üç cildi yazılabilmiştir (İbn Hacer, IV, 119). 3. Ṭırâẓü'd-dâr. Müveşşah türü şiirlerini topladığı bir eserdir (Safedî, IV, 267). 4. Kitâbü'l-Farḳ beyne'l-melek ve'n-nebî ve'ş-şehîd ve'l-velî ve'l-ʿâlim (Makrîzî, VI, 438).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Teymiyye, Mecmûʿu fetâvâ, III, 160-210; İbn Fazlullah el-Ömerî, Mesâlik, VI, 206-208; Kütübî, Fevâtü'l-Vefeyât, IV, 13-26; Safedî, el-Vâfî, IV, 264-284; Sübkî, Ṭabaḳāt, VIII, 342-343; IX, 253-267; İsnevî,

Ṭabaḳātü’ş-Şâfiʿiyye, II, 459-461; İbn Kesîr, el-Bidâye, XIV, 80-81; Makrîzî, el-Muḳaffe’l-kebîr (nşr. Muhammed el-Ya‘lâvî), Beyrut 1411/1991, VI, 435-440; İbn Kādî Şühbe, Ṭabaḳātü’ş-Şâfiʿiyye, II, 233-235; İbn Hacer, ed-Dürerü’l-kâmine, IV, 115-123; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü’z-zâhire, IX, 233-235; Nuaymî, ed-Dâris fî târîḫi’l-medâris (nşr. Ca‘fer el-Hasenî), Kahire 1988, I, 27-31; İbnü’l-İmâd, Şeẕerât, VI, 40-42; İsmail Yiğit, Siyasî-Dinî-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi: Memlûkler, İstanbul 1991, s. 57-81; Donald P. Little, “The Historical and Historiographical Signifance of the Detention of Ibn Taymiyya”, IJMES, IV (1973), s. 311-327; Sherman A. Jackson, “Ibn Taymiyyah on Trial in Damascus”, JSS, XXXIX/1 (1994), s. 41-85; Mustafa Baktır, “Eşbâh ve Nezâir”, DİA, XI, 457; a.mlf., “el-Eşbâh ve’n-nezâir”, a.e., XI, 458.

Bilal Aybakan

İBNÜ’l-VERDÎ, Sirâceddin

(سراج الدين ابن الوردي)

Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer (ö. 861/1457 [?])

ƒarîdetü’l-ʿacâʾib ve ferîdetü’l-ġarâʾib adlı eseriyle tanınan coğrafyacı.

Kaynaklarda XIV-XV. yüzyıl Şam-Filistin bölgesi coğrafyacıları arasında gösterilmesine rağmen bazı müellifler tarafından, kendisinden yaklaşık 100 yıl önce yaşayan Ebû Hafs Zeynüddin Ömer b. Muzaffer İbnü’l-Verdî ile (ö. 749/1349) karıştırılmış ve eseri ona mal edilmiştir (meselâ Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 701; Guignes, II, 19-59; Kehhâle, VIII, 3). Coğrafyacı İbnü’l-Verdî’yi, daha sonra yaşaması ve muhtemelen aynı aileden gelmesi sebebiyle bazıları İbnü’l-Verdî el-Asgar, bazıları da İbnü’l-Verdî es-Sânî olarak tanımlamışlardır. Coğrafyacı İbnü’l-Verdî de diğeri gibi Halep yakınlarındaki Maarretünnuʻmân’da yetişmiştir. Ölüm tarihi için Zilkade 861 (Ekim 1457) tarihi yanında 850 (1446) yılı da verilmektedir.

İbnü’l-Verdî, İslâm âleminde ve Avrupa’da Ḫarîdetü’l-ʿacâʾib ve ferîdetü’l-ġarâʾib adlı eseriyle tanınmıştır. Bu kitabın orijinal bir telif sayıldığını söyleyenler yanında İbn Şebîb (İbn Hamdân) el-Harrânî’ye nisbet edilen Câmiʿu’l-fünûn ve selvetü’l-maḥzûn’dan (Brockelmann, GAL, II, 162; Suppl., II, 161-162) alıntı olduğunu ileri sürenler de vardır; hatta Kâtib Çelebi ağır tenkitlerde bulunmuş, müellifin bir coğrafya âlimi olmadığını dahi iddia etmiştir. Belhî ekolü geleneğini takip eden Zekeriyyâ el-Kazvînî ve Şeyhürrabve ed-Dımaşķī’nin eserleri tarzında hazırlandığı görülen kitabın girişinde yuvarlak bir dünya haritası yer almaktadır. 822 (1419) yılında tamamlandığı sanılan eserde çeşitli ilim ve fenlerden bahsedildikten sonra birinci kısmında coğrafî bölgeler, dağlar, nehirler, ikinci kısmında bitkiler, hayvanlar, madenler ve bu madenlerin özellikleri, yararları hakkında bilgi verilmektedir. Kozmografik bir yaklaşımla kaleme alınan eserde kıyamet alâmetleri de konu edilmekte, gerçeklerle hayaller, tarihî olaylarla efsaneler iç içe anlatılmaktadır.

Ḫarîdetü'l-ʿacâʾib'in dünya kütüphanelerinde pek çok nüshası bulunmaktadır. Kitabın büyük ilgi görmesinin sebebi, diğer İslâm coğrafyacılarının eserlerinde rastlanmayan Avrupa, Afrika ve Arap ülkeleri hakkında bazı ilginç bilgiler içermesidir. Müellif, Ali b. Hüseyin el-Mes'ûdî'den aldığı Rusya ve Doğu Avrupa'ya dair bilgiler yanında Trapani'yi Sicilya'ya bağlayan bir köprünün varlığından da söz etmektedir. Michele Amari bu köprü rivayetini ilk ortaya atanın İbnü'l-Verdî olduğunu söyler (Storia dei Musulmani di Sicilia, I, 60). Franz Taeschner'e göre de Osmanlılar'ın İstanbul'u almasından önce burası hakkında İslâm kaynaklarında anlatılan en geniş bilgi İbnü'l-Verdî'de bulunmaktadır (Beiträge zur historischen Geographie, s. 85). Ḫarîdetü'l-ʿacâʾib'in bazı baskılarında yer almayan, ancak Carl Johann Tornberg, Hans von Mžik ve

Konrad Miller gibi âlimlerin birçok defa yayımladığı dünya haritası Kâtib Çelebi tarafından beğenilmemekle birlikte küresel haritaların bir denemesi mahiyetinde olmasından dolayı önem taşımaktadır. Krachkovsky, Kâtib Çelebi'nin bu haritayı niçin tenkit ettiğini anlayamadığını belirtmektedir (Târîḫu'l-edebi'l-coġrâfiyyi'l-ʿArabî, II, 503). Muhtemelen müstensihler tarafından haritaya bilgisizce ilâveler yapılmış ve Kâtib Çelebi de bu yanlış haritalardan birini görmüştür.

Farsça ve Türkçe'ye çevrilen eser birçok defa basılmış (Kahire 1298, 1300, 1302, 1303, 1309, 1316, 1324; nşr. Mahmud Fâhûrî, Beyrut 1411/1991), Avrupa'da da yine çeşitli tercüme ve kısmî neşirleri gerçekleştirilmiştir. Bunların başlıcaları olarak Joseph de Guignes ve Franz Taeschner ile (bk. bibl.). A. Hylander'in Operis cosmographici Ibn Vardi caput primum de regionibus (Lundae 1823) ve Carl Johann Tornberg'in Fragmentum libri Margarita miribilium, auctore Ibn el-Verdi (I-II, Uppsala 1835, 1839) adlı çalışmaları anılabilir. Mahmûd el-Hatîb'in yaptığı Türkçe tercüme İstanbul'da yayımlanmıştır (1303).

BİBLİYOGRAFYA

İbn İyâs, Bedâʾiʿu'z-zühûr, II, 342; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 701; Joseph de Guignes, "Harîdat al-'ağayib. Perles des merveilles. Mélanges de géographie d'histoire naturelle, par Zeineddin Omar, surnommé Ebn al-Ouardi, ecrivain du XIIIe siècle", Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque du Roi, Paris 1789, II, 19-59; Serkîs, Muʿcem, I, 284-285; Franz Taeschner, "Der Bericht des arabischen Geographen Ibn al-Wardi über Konstantinopel", Beiträge zur historischen Geographie Kultur-geographie, Ethnographie, und Kartographie, vornehmlich des Orients. Festschrift für Oberhummer (ed. Hans von Mÿik), Wien 1929, s. 84-91; M. Amari, Storia dei Musulmani di Sicilia (ed. C. A. Nallino), Catania 1933-39, I, 60; Brockelmann, GAL, II, 162, 163; Suppl., II, 161-163; Cevdet Türkay, İstanbul Kütübhanelerinde Osmanlı'lar Devrine Aid Türkçe-Arabca-Farsça Yazma ve Basma Coğrafya Eserleri Bibliyoğrafyası, İstanbul 1958, s. 7, 9, 21, 28, 32, 37, 42, 44, 49, 50, 52, 53, 59, 76, 77 (Arapça yazma), s. 19, 27, 29, 30, 43, 93 (Türkçe yazma); Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, VIII, 3; Sarton, Introduction, III, 962-963; I. Krachkovsky, Târîḫu'l-edebi'l-coġrâfiyyi'l-ʿArabî (trc. Selâhaddin Osman Hâşim), Kahire 1965, II, 490-504; M. Ullmann, Die Natur und Geheimwissenschaften im Islam, Leiden 1972, s. 42; G. Ferrand, Relations de voyages et textes géographiques arabes, persans et turks relatifs à l'extrêmeorient du VIIIe au XVIIIe siècles, Frankfurt 1986, s. 408-425; Moh. Ben Cheneb, "İbnülverdî", İA, V/2, s. 871; a.mlf., "Ibn al-Wardī", EI[2] (İng.), III, 966; İnâyetullah Rızâ, "İbn Verdî", DMBİ, V, 80-82.

Mustafa L. Bilge

İBNÜ’l-VERDÎ, Zeynüddin

(زين الدين ابن الوردي)

Ebû Hafs Zeynüddîn Ömer b. el-Muzaffer b. Ömer el-Bekrî el-Kureşî el-Maarrî (ö. 749/1349)

Tarih, fıkıh, dil ve edebiyat âlimi, mutasavvıf ve şair.

691’de (1292) Kuzey Suriye’deki Maarretünnu‘mân’da doğdu. Buraya nisbetle Maarrî, soyu Hz. Ebû Bekir’e dayandığı için Bekrî ve Kureşî nisbeleriyle de anılır. Maarretünnu‘mân’da başladığı öğrenimini Hama, Halep ve Dımaşk’ta sürdürdü. Takıyyüddin İbn Teymiyye, İbn Hatîb Cibrîn, Burhâneddin el-Fezârî gibi hocalarından fıkıh, tefsir, dil ve edebiyat dersleri aldı. Şerefeddin el-Bârizî ve Abs b. Îsâ es-Sercâvî adlı sûfîlerin hizmetinde bulundu. Özellikle Şâfiî fıkhı ile dil ve edebiyat alanlarında ileri bir seviyeye ulaştı. Bir süre Halep’te kadı nâibliği yaptıktan sonra kadılık makamına yükseltildi ve “fakīhu Haleb” diye tanındı. Dımaşk, Menbic ve Şeyzer’de kadılık görevinde bulundu. Ardından tasavvufa yönelerek kadılıktan istifa etti, kendisini öğrenci yetiştirmeye ve eser yazmaya verdi. Binlerce kişinin öldüğü veba salgını sırasında 749 (1349) yılında Maarretünnu‘mân’da İbn Fazlullah el-Ömerî ile görüştü. Bu salgında Ömerî’nin ardından kendisi de Halep’te öldü (28 Zilhicce 749 / 19 Mart 1349).

Orta seviyede bir şair olan İbnü’l-Verdî’nin şiirleri sunî ve tekellüflüdür. Makāme türü sanatlı nesirlerinde de zorlama seciler dikkat çekmektedir. Buna karşılık didaktik şiirde başarılı ürünler vermiştir. Abdülgaffâr b. Abdülkerîm el-Kazvînî’nin el-Ḥâvi’ṣ-ṣaġīr’ini nazma çektiği el-Behcetü’l-Verdiyye’si bu tür eserlerinin en tanınmışıdır. Öğrencisi Selâhaddin es-Safedî, İbnü’l-Verdî’nin birçok şiirini anlam bakımından intihal ettiğini ve Risâletü’l-kelâm ʿalâ miʾeti ġulâm’ının kendisinin el-Ḥüsnü’ṣ-ṣarîḥ fî miʾeti melîḥ adlı güzellere dair antolojisinin taklidi olduğunu ileri sürer. Safedî’nin Elḥânü’s-sevâcî adlı eserinde İbnü’l-Verdî ile arasındaki mensur ve manzum yazışmalardan birçok örnek yer almaktadır.

Eserleri. 1. Dîvân. İbnü'l-Verdî'nin şiirleriyle Risâletü's-seyf ve'l-ḳalem, Risâletü ṣafvi'r-raḥīḳ, el-Maḳāmetü'l-Antâḳıyye, el-Maḳāmetü'ṣ-ṣûfiyye, el-Maḳāmetü'l-Menbiciyye, el-Maḳāmetü'l-Meşhediyye, Maḳāme fi'ṭ-ṭâʿûni'l-ʿâm adlı makāme ve risâlelerini ihtiva eden eser Ahmed Fâris eş-Şidyâk (İstanbul 1300) ve Ahmed Fevzî el-Heyyib (Küveyt 1407/1986) tarafından neşredilmiş, ayrıca Mecmûʿatü'r-resâʾili'l-Kemâliyye (Tâif 1399/1979) içinde basılmıştır. Münteḫabât min Dîvâni İbni'l-Verdî adlı bir eserin yazma nüshası İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (AY, nr. 1387). 2. Lâmiyyetü (Naṣîḥatü / Vaṣıyyetü)'l-iḫvân ve mürşidetü'l-ḫıllân. Müellifin, oğluna hitaben yazdığı ahlâkî öğütleri içeren remel bahrinde yetmiş yedi beyitlik bir manzumedir. Eserin çeşitli baskıları olup (İstanbul 1298; Beyrut 1326; nşr. Muhammed Emîn el-Hancî, Kahire 1910) üzerinde şerh, tahmîs, taştîr vb. çalışmalar gerçekleştirilmiştir. Ona yakın şerhi arasında Abdülvehhâb el-Gumrî'nin el-ʿArfü'n-nedî, Muhammed b. Muhammed el-Gazzî el-Âmirî'nin et-Tuḥfetü'n-nediyye ve Mes'ûd b. Hasan el-Kınâvî'nin Fetḥu'r-raḥîmi'r-raḥmân fî şerḥi Lâmiyyeti'l-iḫvân (Kahire 1278) adlı şerhleri zikredilebilir. Son şerhin birçok baskısı yapılmıştır. Manzumeye dair ona yakın tahmîsten Ahmed b. Merzûk er-Reşîdî (Kahire 1310), Abdurrahman b. Yahyâ el-Mellâh (Kahire 1345) ve Merzûk el-Mensûrî'ye (Mahmûd el-Fârisî'nin Ṭırâzü'l-edeb'i içinde, Kahire 1344) ait olanlar yayımlanmıştır. Eseri Abdullah b. Abdullah el-İdkâvî taştîr,

Necm Muhammed Sâlim de taştîr ve tahmîs etmiştir. İshak Kattân, "Lamiat El Ouardī" adıyla yaptığı Fransızca tercümeyi ve eserin Arapça metnini Revue tunisienne de l'Institut de Carthage'da (1900) yayımlamış, A. Raux da Fransızca çevirisiyle birlikte Arapça metnini Züheyr b. Ebû Sülmâ muallakasıyla birlikte neşretmiştir (Cezayir 1905). Joel Schleifer'in "Die Lāmijah des İbn al-Wardī, Ein arabisches Lehrgedicht" adıyla Almanca'ya çevirdiği manzumeyi (Wien 1902) Muhammed Kamerüddin şerhetmiş ve Hintçe'ye tercümesini yapmıştır. Lâmiyye, Mehmed Zihni Efendi tarafından Feyz-i Yezdân Tercüme-i Nasîhati'l-ihvân ismiyle Türkçe'ye de çevrilmiştir (İstanbul 1292; eser üzerine yapılmış diğer çalışmalar için bk. Brockelmann, GAL, II, 175-177; Suppl., II, 174-175). 3. Tetimmetü'l-Muḫtaṣar fî aḫbâri'l-beşer (Târîḫu İbni'l-Verdî). Eserde müellif Ebü'l-Fidâ'nın el-Muḫtaṣar fî Aḫbâri'l-Beşer adlı tarihini özetlemiş, 729-749

(1329-1349) yılları arasındaki olayları da kendisi kaleme almıştır. Kitabın çeşitli baskıları vardır (I-II, Kahire 1285, 1325; I-IV, İstanbul 1287; nşr. Muhammed Mehdî es-Seyyid Hasan el-Harsân, I-II, Necef 1969; nşr. Ahmed Rif'at el-Bedrâvî, I-II, Beyrut 1389/1970). 4. Elfiyyetü İbni'l-Verdî fî taʿbîri'l-menâmât (fî taʿbiri'r-rüʾyâ) (el-Elfiyyetü'l-Verdiyye). Recez bahrinde yazılmış (urcûze) 1000 beyitlik didaktik bir manzumedir. İlk defa 1285'te (1868) Bulak'ta basılan eserin daha sonra Kahire'de baskıları yapılmıştır (1303, 1326). 5. et-Tuḥfetü'l-Verdiyye fî Müşkileti'l-iʿrâb (fî ʿilmi'l-ʿArabiyye). 153 beyitlik bu manzumeyi R. Abicht, Latince tercüme ve şerhiyle birlikte neşretmiştir (Breslau 1891). Eser üzerine müellif tarafından kaleme alınan şerh Semîr Ahmed Abdülcevâd (Kahire 1985), Salâh Revvây (Kahire 1408/1989) ve Abdullah Ali eş-Şellâl (Riyad 1409/1989) tarafından yayımlanmış, manzumeye Abdülkādir el-İfrânî'nin yazdığı el-Hediyyetü'ṣ-ṣamediyye adlı şerh de basılmıştır (Kahire 1323). Abdülkādir b. Ömer el-Bağdâdî tarafından yazılan Şerḥu şevâhidi't-Tuḥfeti'l-Verdiyye adlı eseri Nazif Hoca yayımlamıştır (İstanbul 1978; manzumenin diğer şerhleri ve yazmaları için bk. Brockelmann, GAL, II, 175-176). 6. el-Behcetü'l-Verdiyye (Behcetü'l-Ḥâvî). Abdülgaffâr el-Kazvînî'nin Şâfiî fıkhına dair el-Ḥâvi'ṣ-ṣaġīr adlı eserinin manzum hale getirilmiş şekli olup birçok defa basılmıştır (Kahire 1311, 1323, 1351). Zekeriyyâ el-Ensârî tarafından manzume üzerine yazılan el-Ġurerü'l-behiyye adlı şerh için İbn Kāsım el-Abbâdî bir hâşiye kaleme almıştır (adı geçen şerh ve Abdurrahman b. Muhammed eş-Şirbînî'nin hâşiyesiyle birlikte, I-V, Kahire 1315). 7. Maḳāmâtü İbni'l-Verdî (İstanbul 1300). 8. el-Kevâkibü's-sâriye fî miʾeti câriye. Kadın tasvirlerine dair şiirleri içeren bir antolojidir (Kahire 1936). İbnü'l-Verdî'nin edebî nesirleri Muhammed Mustafa Rıdvân tarafından Nes̱rü İbni'l-Verdî adıyla derlenmiştir (Kahire 1986).

İbnü'l-Verdî'nin çoğu zamanımıza intikal etmiş olan diğer eserleri de şunlardır: el-Vesâʾilü'l-mühez̠z̠ebe fi'l-mesâʾili'l-mülaḳḳabe (el-Mesâʾilü'l-mülaḳḳabâtü'l-Verdiyye, el-Mülaḳḳabâtü'l-Verdiyye, el-Mülaḳḳabâtü'l-farażiyye), eş-Şihâbü's̱-s̱âḳıb ve'l-ʿitâbü'l-vâṣıb el-vâḳıʿ bi-z̠evi'n-niḥali'l-kevâz̠ib; Taḥrîrü'l-ḫaṣâṣa fî teysîri'l-Ḫulâṣa, Şerḥu Elfiyyeti İbn Mâlik, Aḥvâlü'l-ḳıyâme, el-Esʾile ve'l-ecvibe, el-Ḫufye li'l-ḫırḳa, Laġz manẓûm ve cevâbü'ṣ-Ṣafedî ʿanhü, Nevâdirü'l-ġarâʾib ve Mevâridü'l-ʿacâʾib, Risâle fi'l-fütüvve, Risâle fî ḫavâṣṣi'l-aʿdâd, Mufâḫaretü

(Münâẓaratü)’s-seyf ve’l-ḳalem (Iṣṭılâḥu’l-ḫaṣmeyn), Ṣafvü’r-raḥîḳ fî vaṣfi’l-ḥarîḳ (el-Maḳāmetü’d-Dımaşḳıyye), Manẓûme fi’ş-şühûdi’s-sevˀ ve’t-taḥarruz minhüm, el-Minaḥ, el-Lübâb fî ˁilmi’l-iˁrâb, ed-Dürre, Ebkârü’l-efkâr fî müşkili’l-aḫbâr, Teẕkiretü (Müẕekkiretü)’l-ġarîb, Şiˁru münâsebât (bu eserlerin yazma nüshaları için bk. Brockelmann, GAL, II, 175-177; Suppl., II, 162-163). Sirâceddin İbnü’l-Verdî’ye ait Ḫarîdetü’l-ˁacâˀib ve ferîdetü’l-ġarâˀib adlı eser bazı kaynaklarda yanlışlıkla Zeynüddin İbnü’l-Verdî’ye nisbet edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’l-Verdî, Tetimmetü’l-Muḫtasar fî aḫbâri’l-beşer (nşr. Ahmed Rifʽat el-Bedrâvî), Beyrut 1389/1970, neşredenin girişi, I, 5-8; a.mlf., Şerḥu’t-Tuḥfeti’l-Verdiyye (nşr. Abdullah Ali eş-Şellâl), Riyad 1409/1989, neşredenin girişi, s. 11-91; Kütübî, Fevâtü’l-Vefeyât, II, 229-232; Sübkî, Ṭabaḳāt (Tanâhî), X, 373-377; İbn Hacer, ed-Dürerü’l-kâmine, II, 195-197; Safedî, Aˁyânü’l-ˁaṣr (nşr. Ali Ebû Zeyd v.dğr.), Dımaşk 1418/1998, III, 677-706; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü’z-zâhire, X, 240-241; Süyûtî, Buġyetü’l-vuˁât, I, 365; a.mlf., Ḥüsnü’l-muḥâḍara, I, 425-426; İbn İyâs, Bedâˀiˁu’z-zühûr, I, 198, 524-525; İbnü’l-İmâd, Şeẕerât, VI,161-162; Şevkânî, el-Bedrü’ṭ-ṭâliˁ, I, 514-515; Brockelmann, GAL, II, 162-163, 175-177; Suppl., II, 162-163, 174-175; M. Zağlûl Sellâm, el-Edeb fi’l-ˁaṣri’l-Memlûkî, Kahire 1980, I-II, tür.yer.; Ahmed Fevzî el-Heyyib, “el-Cânibü’l-bedîˁî fî şiˁri İbni’l-Verdî”, MMLADm., LXXII/1 (1417/1997), s. 3-68; Moh. Ben Cheneb, “Ibn al-Wardī”, EI² (İng.), III, 966-967; Muhammed Mehdî Müezzin-i Câmî, “İbn Verdî”, DMBİ, V, 78-80.

İsmail Durmuş - Ali Şakir Ergin

İBNÜ'l-VEZÎR, Abdullah b. Ali

(bk. ABDULLAH b. ALİ el-VEZÎR).

İBNÜ’l-VEZÎR, Ebû Abdullah

(أبو عبد الله ابن الوزير)

Ebû Abdillâh İzzüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Alî el-Yemânî (ö. 840/1436)

Zeydî-Selefî âlimi.

775 (1373-74) yılında Yemen’in Sevde bölgesinde doğdu. İbnü’l-Vezîr künyesini, beşinci ceddi Vezîr Muhammed el-Afîfî’den itibaren Âlü’l-Vezîr olarak bilinen ailesinden dolayı almıştır. İlimle şöhret bulmuş bir aile çevresinde yetişen, babası şair ve hatip olan İbnü’l-Vezîr, başta Kadı Ali b. Abdullah b. Ebü’l-Hayr ve Tecrîdü’l-keşşâf sahibi Seyyid Ali b. Muhammed b. Ebü’l-Kāsım olmak üzere birçok hocadan kelâm, fıkıh usulü ve aklî ilimleri tahsil etti. Daha sonra Yemen’in o dönemdeki başşehri olan Taiz’e gitti, orada İmam Nefîsüddin b. İbrâhim el-Alevî’den icâzet aldı; ardından Mekke’ye geçerek Muhammed b. Abdullah b. Zuhayre eş-Şâfiî gibi âlimlerle tanıştı. Bu görüşmeler düşünce dünyası için bir dönüm noktası teşkil etti ve Zeydiyye mezhebinden ayrılarak Selef anlayışını benimsedi. Mekke’de iken Yemen’deki hocalarından Seyyid Ali b. Muhammed ile tartışmalara girdi ve ona reddiye olmak üzere el-ʿAvâṣım ve’l-ḳavâṣım adlı eserini yazdı. Ömrünün sonlarında Hicaz’dan ayrılıp Yemen’e döndü; ancak burada mutaassıp Zeydîler’in sert tenkitlerine mâruz kaldığı gibi çeşitli merciler nezdinde hakkında iftiralarda bulunuldu. Bu sırada birkaç defa inzivaya çekilerek ücra yerlerde ve mağaralarda yaşamaya başladı. En son uzletinde Îs̱ârü’l-ḥaḳ adlı eserini telif ettikten kısa bir müddet sonra vebaya yakalanarak öldü ve San‘a’daki Ferve b. Müseyk Mescidi’nin yanına defnedildi.

Talebelik hayatını anlatırken gençliğini kelâm ve cedel ilimleriyle çeşitli mezhep telakkileri uğrunda harcadığını belirten İbnü’l-Vezîr itikadda aklî istidlâlin vâcip, taklidin ise küfür olduğu şeklindeki prensibin bu yönelişinde büyük rol oynadığını belirtir. Ancak kesin bir sonuca ulaşamadığı için pişmanlık duygusuna kapıldığını, bu sebeple Kitap ve

Sünnet’e dönerek bunları incelemeye başladığını kaydeder. Bu incelemeleri sonunda vardığı neticeye göre âyet ve hadislerde inanç esaslarını ispatlayan yeterli kanıt ve İslâm muhaliflerine

karşı cevapların yanı sıra tebliğ ve irşada yönelik çeşitli yöntemlerin mevcut olduğunu söyleyen İbnü’l-Vezîr’in en son ulaştığı bu nokta kendi ifadesiyle mânevî açıdan şifa bulup rahatlamasını sağlamıştır (el-ʿAvâṣım ve’l-ḳavâṣım, I, 201-202). Geri kalan ömrünü de “kesin bilgiye ve mânevî kurtuluşa ulaşmada en kısa ve fıtrata en uygun yol” olarak tanımladığı sahâbe ve Selef yolunu açıklamaya ve yenileştirmeye hasretmiştir (Îs̱ârü’l-ḥaḳ, s. 20-21).

İbnü’l-Vezîr dinin temel konularını yedi grupta toplar. Bunlar zarurî ilimlerin ispatı, Allah’ın varlığı, birliği, isimleri, nübüvvetin gerekliliği, fark gözetmeden peygamberlere iman ve bid‘atları terk şeklinde özetlenebilir. İlkelerin ilk altısı İslâm’ın bütünü olup bunlara muhalefet veya haklarında görüş beyan etmek küfürdür. Hemen hemen bütün insanlar, Kitap ve Sünnet’te ayrıntılı biçimde yer alan bais mevzuu ilkeleri genel çerçeve içinde kavramaya fıtrî olarak yatkın olduklarından bunlar için ispat ve istidlâllere girişmeye gerek yoktur (a.g.e., s. 21).

Temel itikadî meselelerde Selef metodunu benimseyen İbnü’l-Vezîr eserlerinde Allah’ın varlığı, sıfatları, kader ve tekfir gibi konularda genellikle İbn Teymiyye ekolünün görüşlerini tekrar etmiştir. Allah’ın varlığını ispatta fıtrat delili üzerinde dururken inanç konularının genelinde de Kur’ânî istidlâlleri öne çıkarmaya çalışır. Kur’an’daki delillerin felsefî delillerden daha isabetli ve kesin olduğunu söyleyen İbnü’l-Vezîr, bu görüşünü kanıtlamak amacıyla Tercîḥu esâlîbi’l-Ḳurʾân ʿalâ esâlîbi’l-Yûnân adlı risâlesini kaleme almıştır. Kur’an âyetlerinin rubûbiyyet, tevhid ve nübüvvetin aklen ispatında kâfî gelmediği düşüncesi ona göre bir yanılgıdan ibarettir. Zira Kur’an’da çeşitli aklî istidlâlleri ihtiva eden ve bilhassa Allah’ın varlığını belirten birçok âyet bulunmaktadır. Arazların hudûsu, imkân, ahvâl, tevlîd, tafra gibi nazariyeler ihtilâf ve karışıklığa yol açtıkları için usûlü’d-dîn açısından bir fayda sağlamamaktadır (Tercîḥu esâlîbi’l-Ḳurʾân, s. 9-22).

İbnü’l-Vezîr’in eserleri incelendiğinde onun en çok tepki gösterdiği

hususların kelâmcılar arasındaki ihtilâflar, mezhepler ve şahıslar arası tartışmalar ve giderek yaygınlaşan tekfir suçlamaları olduğu görülür. Ona göre ihtilâfların sebebi, açık bir şekilde tebliğ edilen iman esaslarının kelâmcılar tarafından zor ve kapalı delillerle ispat edilmeye çalışılmasıdır. Halbuki karmaşık istidlâller hem anlamayı zorlaştırıp ihtilâfı arttırmakta hem de tekfir suçlamalarına sebep olmaktadır. Bir ilmin güç meseleleri ele alması o ilimde ihtilâfların çok olmasını gerektirmez. Meselâ matematik ve astronomi en ince hesapları gerektiren ilimler oldukları halde hükümlerinin çoğu doğrudur ve üzerinde ittifak vardır. Buna karşılık astrolojinin konuları karmaşık, önerme ve öncülleri de yanlıştır. Dolayısıyla bir ilimdeki ihtilâflar zorluktan değil ondaki kuralların zayıflığından kaynaklanmaktadır (Îs̱ârü'l-ḥaḳ, s. 15-20). İbnü'l-Vezîr teorik konularla uğraşan kelâmcının durumunu, henüz ortaya çıkmayan bir hastalığa karşı önceden ilâç kullanan kişinin durumuna benzetir. Ona göre yıllarca kelâm konuları ile uğraşılsa bile yine de tahmin edilemeyen ve cevabı düşünülemeyen itirazların ortaya çıkması mümkündür (Tercîḥu esâlîbi'l-Ḳurʾân, s. 39-40). Ancak meselâ tıpta giderek yaygınlaşmaya başlayan aşı uygulaması ve koruyucu hekimlik bu görüşü çürütmektedir. Çünkü gelmesi muhtemel bir tehlikeyi önlemek için önceden tedbir almanın gereği inkâr edilemez.

Naslardaki istidlâl metodunu öne çıkarmasının yanında akla da vurgu yapan İbnü'l-Vezîr kuru nakil ve taklid anlayışını eleştirir. Onun karşı çıktığı aklîlik, Aristo ve Yunan düşüncesine dayalı mantıkî kurallar ve felsefî istidlâllerdir. İbnü'l-Vezîr, Kur'an ve Sünnet çerçevesindeki vahyin metot, işleyiş ve hedeflerine uygun bir aklîliği felsefî-kelâmî akılcılığa tercih etmiştir. Buna rağmen doğruluğu zorunlu olarak bilinen hususların yer aldığı kelâm ilmini inkâr etmediğini (el-Burhânü'l-ḳāṭıʿ, s. 103), ayrıca kendisinden farklı düşünenleri de kınamadığını, fakat maksada ulaşmada en kısa yolu takip etmenin esas olduğunu belirtir (Îs̱ârü'l-ḥaḳ, s. 26). Onun, ömrün kısalığından ve gereksiz bilgilere dalmanın zararlarından bahsedip usûlü'd-dîndeki ihtilâflardan kaynaklanan tartışmalar arasında kaybolmaktan endişe duyması kendisini dininin özüne doğrudan ulaşma arayışına sevketmiştir.

Zeydî-Mu'tezilî bir çevrede yetişen İbnü'l-Vezîr'in fikrî dönüşümüne Mekke'deki ilim çevresinin yanı sıra Gazzâlî'de olduğu gibi zamanındaki ilim anlayışı ile ilim adamlarının tavrının da büyük tesiri olmuştur. Ayrıca

İbn Teymiyye ile İbn Kayyim'in eserlerini tanıması böyle bir tercihe gitmesini hızlandırmıştır. Yemen'deki Zeydîler'in arasında İbnü'l-Vezîr'le başlayan Selefî çizgi etkisini sürdürmüş ve Şevkânî'ye kadar devam etmiştir.

İbnü'l-Vezîr'in mâsum olan peygamberin getirdiği vahiy ile beşer düşüncesini karşılaştırma yanlışlığına düşerek (el-Burhânü'l-ḳāṭıʿ, s. 93-104) kelâmın nebevî bir yöntem olmadığını ispatlamaya çalıştığı görülmektedir. Ona göre kelâm peygamberî bir yöntem olsaydı Kur'an'ın ve diğer mukaddes kitapların araz ve cevher gibi konulara yer vermesi gerekirdi. Halbuki kelâm âlimleri, sağlam bir iman için akıl yürütmeyi zaruri görmekle birlikte herkesi aynı istidlâl biçimini veya yalnızca kelâmî istidlâlleri uygulamaya mecbur tutmamışlardır. Ayrıca inanç esaslarını sunmakla yetinmeyip onların felsefesini de yaptıkları için kelâmcıların muhtelif terimleri kullanmaları, çeşitli fikirleri tartışmaları ve düşünce üretmeleri tabiidir.

Eserleri. 1. el-Burhânü'l-ḳāṭıʿ fî is̱bâti (maʿrifeti)'ṣ-ṣâniʿ. 801 (1399) yılında telif edildiğine göre muhtemelen İbnü'l-Vezîr'in kaleme aldığı ilk eser olup daha önceki baskısına (Kahire 1349) ve bir yazma nüshasına dayanılarak Mustafa Abdülkerîm Hatîb tarafından yayımlanmıştır (Dımaşk 1409/1988). 2. Tercîḥu esâlîbi'l-Ḳurʾân ʿalâ esâlîbi'l-Yûnân (Beyrut 1404/1984). 3. Îs̱ârü'l-ḥaḳ. Tam adı Îs̱ârü'l-ḥaḳ ʿale'l-ḫalḳ fî reddi'l-ḫilâfât ʿalâ mez̠âhibi'l-ḥaḳ min uṣûli't-tevḥîd olan eser 837'de (1434) müteahhirîn Selef metoduna göre kaleme alınmıştır. Bir mukaddime, on kadar bölümden ve bir hâtimeden oluşmaktadır. Eserin, itikadî konularda çok sayıda görüş ayrılığı ve tekfir suçlamaları arasında doğru olanı tesbit etmek ve yanlışları ayıklamak amacıyla yazıldığına işaret edilen mukaddimeden sonra sırasıyla ilim bahsi, tevhid ve nübüvvetin ispatı, bid'atlar, te'vil, esmâ-i hüsnâ, Allah'ın fiillerinde hikmet, irade ve kader, ef'âl-i ibâd ve tekfir konularına yer verilmiştir. Kelâm kitaplarından farklı bir tasnif ve üslûba sahip olması, ihtilâfların çözümünde Kur'an'a sıkça referans yapılması eserin beğenilen taraflarıdır (Şevkânî, II, 91). Ancak düzenli bir sistematiğinin bulunmaması ve çokça tekrar içermesi kitaptan faydalanmayı zorlaştırmaktadır. Birçok baskısı bulunan (Kahire 1318, Kahire, ts.; Beyrut 1403/1983) eserin mukaddimesi, A. Mustafa Hüseyin Sâlih tarafından yüksek lisans tezi olarak tahkik edilip yayımlanmıştır (baskı yeri yok,

Dârü'l-Yemeniyye, 1405/1985). 4. Taḥrîrü'l-kelâm fî mesˀeleti'r-rüˀye ve ẕikru mâ dâre beyne'l-Muˁtezile ve'l-Eşˁariyye. Rü'yetullah konusundaki farklı görüş ve delilleri ihtiva eden bir risâledir (San'a, Mektebetü'l-câmii'lgarbiyye, nr. 35). 5. el-ˁAvâṣım ve'l-ḳavâṣım fi'ẕ-ẕeb ˁan sünneti Ebi'l-Ḳāsım. İbnü'l-Vezîr'in en hacimli eseri olup Selef yoluna döndükten sonra Yemen'deki hocası Cemâleddin b. Ebü'l-Kāsım tarafından kendisine gönderilen ve hadis ehlini hedef alan risâlelere karşı yazılmıştır (nşr. Şuayb el-Arnaût, Amman 1406/1986; Beyrut 1412/1992). 6. er-Ravżü'l-bâsim muḫtaṣarü'l-ˁAvâṣım ve'l-ḳavâṣım (Kahire 1385/1965; Beyrut 1399; Riyad 1403). 7. Tenḳīḥu'l-enẓâr fî ˁulûmi'l-âs̱âr. Emîr es-San'ânî tarafından Tavżîḥu'l-efkâr li-meˁânî Tenḳīḥi'l-enẓâr adıyla şerhedilmiştir (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd, Kahire 1366). 8. el-Ḥusâmü'l-meşhûr fi'ẕẕeb ˁani'l-İmâmi'l-Manṣûr. Mansûr Ali b. Selâhaddin'in imamlığına yapılan itirazlara reddiye olup San'a'daki Mektebetü'l-câmii'lgarbiyye'de yazma nüshası mevcuttur (Ali b. Ali Câbir el-Harbî, I, 94). 9. el-ˁUzle ve ḳabûlü'l-büşrâ bi't-teysîr li'l-yüsrâ (Tanta 1412/1992). 10. el-Emr bi'l-ˁuzle fî âḫiri'z-zamân (Enîsü'l-ekyâs fî fażli'l-iˁrâżi ˁani'n-nâs) (nşr. İbrâhim b. Abdülmecîd, Riyad 1413). Bunların dışında kaynaklarda İbnü'l-Vezîr'e nisbet edilen başka eserler de vardır (Rızk el-Hacer, s. 103-114; Abdullah Muhammed el-Habeşî, Fihrisü maḫṭûṭât, s. 40, 65, 123; Ali b. Ali Câbir el-Harbî, I, 89-101).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Vezîr, Îs̱ârü'l-ḥaḳ ˁale'l-ḫalḳ, Beyrut 1403/1983, s. 15-21, 26; a.mlf., el-Burhânü'l-ḳāṭıˁ (nşr. Mustafa Abdülkerîm el-Hatîb), Dımaşk 1409/1988, s. 93-104; a.mlf., Tercîḥu esâlîbi'l-Ḳurˀân ˁalâ esâlîbi'l-Yûnân, Beyrut 1404/1984, s. 9-22, 39-40; a.mlf., el-ˁAvâṣım ve'l-ḳavâṣım (nşr. Şuayb el-Arnaût), Beyrut 1412/1992, I, 201-202; Sehâvî, eḍ-Ḍavˀü'l-lâmiˁ, VI, 272; Şevkânî, el-Bedrü'ṭ-ṭâliˁ, II, 81-93; Brockelmann, GAL Suppl., II, 249; Hediyyetü'l-ˁârifîn, II, 190-191; Rızk el-Hacer, İbnü'l-Vezîr el-Yemenî ve menhecühü'l-kelâmî, Cidde 1404/1984, s. 103-114; Abdullah Muhammed el-Habeşî, Meṣâdirü'l-fikri'l-İslâmî fi'l-Yemen, Beyrut 1408/1988, s. 130-131; a.mlf., Fihrisü maḫṭûṭâti baˁżi'l-mektebâti'l-ḫâṣṣa fi'l-Yemen, London

1994, s. 40, 65, 123; Ali b. Ali Câbir el-Harbî, İbnü'l-Vezîr ve ârâʾühü'l-iʿtiḳādiyye ve cühûdühû fi'd-difâʿ ʿani's-sünneti'n-nebeviyye, Mekke 1417/1996, I, 89-101.

M. Sait Özervarlı

İBNÜ'l-VEZÎR el-MAĞRİBÎ

(bk. VEZÎR el-MAĞRİBÎ).

İBNÜ’z-ZÂGŪNÎ

(ابن الزاغوني)

Ebü’l-Hasen Alî b. Ubeydillâh b. Nasr el-Bağdâdî (ö. 527/1132)

Hanbelî âlimi.

455 Cemâziyelevvelinde (Mayıs 1063) doğdu. Bağdat’a bağlı Zâgūnî köyüne nisbetle İbnü’z-Zâgūnî diye anıldı. Ebü’l-Ganâim İbnü’l-Me’mûn, Ebü’l-Hüseyin İbnü’n-Nakūr, Ebû Muhammed İbn Hezârmerd es-Sarîfînî, Ebû Ca‘fer İbnü’l-Müslime gibi âlimlerden ilim tahsil etti. Özellikle fıkıh ve usulü, hadis, kıraat alanlarında yetişen İbnü’z-Zâgūnî aynı zamanda etkili bir hatip ve vâizdi. Kendisinden Ebü’l-Kāsım İbn Asâkir, Ebû Mûsâ el-Medînî, Sadaka b. Hüseyin, Ebû Tâhir es-Silefî, Ömer b. Taberzed, Ebü’l-Ferec İbnü’l-Cevzî gibi şahsiyetler ders aldı ve rivayette bulundu. Devrinde Hanbelî mezhebinin önde gelen âlimlerinden biri olan ve hadis münekkitlerince güvenilir kabul edilen İbnü’z-Zâgūnî 16 Muharrem 527’de (27 Kasım 1132) Bağdat’ta vefat etti ve İmam Ahmed Kabristanı’na defnedildi (İbn Receb, I, 182).

Kelâm metoduna karşı çıkan ve dinle felsefeyi bir araya getirmek isteyenlerin her ikisine muhalefet etmek durumunda kalacağını, dolayısıyla Selef yolundan gitmenin en güvenilir yol olduğunu ileri süren İbnü’z-Zâgūnî (Zehebî, Mîzânü’l-iʿtidâl, III, 144), katı Selefî yaklaşımından dolayı öğrencisi İbnü’l-Cevzî tarafından tenkit edilmiş ve Müşebbihe gibi düşünmekle suçlanmıştır (Âmine Muhammed Nusayr, s. 49). Fıkıhta ise Hanbelî mezhebi içinde farklı ictihadlarda bulunmuş ve bazı şâz görüşleri savunmuştur (İbn Receb, I, 182-184).

Eserleri. 1. et-Telḫîṣ fi’l-ferâʾiż (Berlin Staatsbibliothek, nr. 4690). 2. Târîḫ. Sâbit b. Kurre es-Sâbî’nin eserinin zeyli olup Halife Müsterşid-Billâh’ın hilâfete gelmesinden kendi ölümüne kadar olan olayları ihtiva eden kitabın bir parçası Berlin Staatsbibliothek’te bulunmaktadır (DMBİ, III, 610). Kaynaklarda İbnü’z-Zâgūnî’ye el-İḳnâʿ, el-Vâżıḥ, el-Ḫilâfü’l-kebîr, el-

Müfredât, Ġurerü’l-beyân fî uṣûli’l-fıḳh, el-Fetâvâ, Menâsikü’l-ḥac, ed-Devr ve’l-veṣâyâ, el-Îżâḥ fî uṣûli’d-dîn, Mesâʾil fi’l-Ḳurʾân, Maḳāle fi’l-ḥarf ve’ṣ-ṣavt gibi eserlerle Dîvânü ḫuṭab ve ʿUveyṣu’l-mesâʾili’l-ḥisâbiyye adlı bazı kitaplar da nisbet edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’l-Cevzî, el-Muntaẓam (Atâ), XVII, 278-279; Yâkūt, Muʿcemü’l-büldân, III, 126-127; İbnü’l-Esîr, el-Lübâb, II, 53; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XIX, 605-607; a.mlf., Mîzânü’l-iʿtidâl, III, 144; Safedî, el-Vâfî, XXI, 294; Yâfiî, Mirʾâtü’l-cenân, III, 252; İbn Receb, eẕ-Ẕeyl ʿalâ Ṭabaḳāti’l-Ḥanâbile, Beyrut, ts. (Dârü’l-ma‘rife), I, 180-184; Ebü’l-Yümn el-Uleymî, el-Menhecü’l-aḥmed (nşr. Abdülkādir el-Arnaût v.dğr.), Beyrut 1997, III, 109-112; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 290; II, 2001; Ahlwardt, Verzeichnis, IV, 189-190; Âmine Muhammed Nusayr, Ebü’l-Ferec İbnü’l-Cevzî: Ârâʾühü’l-kelâmiyye ve’l-aḫlâḳıyye, Beyrut 1407/1987, s. 48-49; Ali Ekber Ziyâî, “İbn Zâġūnî”, DMBİ, III, 610.

Saffet Köse

İBNÜ’z-ZEMLEKÂNÎ

(ابن الزملكاني)

Ebü’l-Meâlî Kemâlüddîn Muhammed b. Alî b. Abdilvâhid el-Ensârî ed-Dımaşkī (ö. 727/1327)

Şâfiî fakihi ve kādılkudât.

667 (veya 666) yılı Şevval ayında (Haziran 1269 veya 1268) Dımaşk’ta doğdu. Büyük dedesi Abdülkerîm, Dımaşk yakınlarındaki Gota’ya bağlı Zemlekâ (Zemlekân, Zimlikân) köyünde hatiplik yaptığından dedesi İbn Hatîb Zemlekân, kendisi de İbnü’z-Zemlekânî lakabıyla, ayrıca sahâbî Ebû Dücâne Simâk b. Haraşe el-Ensârî’nin soyundan geldiği için Simâkî nisbesiyle anılır. Dinî ilimlerle ilgili birçok temel metni ezberledikten sonra Tâceddin İbn Firkâh el-Fezârî’den fıkıh, Bahâeddin İbnü’z-Zekî ve Safiyyüddin el-Urmevî’den usul, Bedreddin İbn Mâlik’ten sarf ve nahiv, Bedreddin İbnü’l-Muhaddis ve Necmeddin İbnü’l-Busays’tan hat dersleri aldı. Ebü’l-Ganâim İbn Allân, Fahreddin İbnü’l-Buhârî, İbnü’l-Vâsıtî, İbnü’l-Kavvâs, İbnü’l-Mücâvir gibi muhaddislerden hadis dinledi; mantık ve cedel ilminde derinleşti. On dokuz yaşında iken ders okutmaya, ardından da fetva vermeye başladı. Dımaşk’ta el-Âdiliyyetü’s-Suğrâ, Türbetü Ümmi’s-Sâlih, eş-Şâmiyyetü’l-Berrâniyye, ez-Zâhiriyyetü’l-Cevvâniyye gibi medreselerde müderrislik yaptı. 716 (1316) yılında Dârü’l-hadîsi’l-Eşrefiyye’nin meşihatlığına getirildi ve burada tefsir, hadis ve fıkıh dersleri okutmaya başladıysa da bu görevi ancak on beş gün sürdü. Öğrencileri arasında Selâhaddin Halîl b. Keykeldî el-Alâî ve Fahreddin Muhammed b. Ali el-Mısrî gibi âlimler vardır.

İlmî faaliyetlerinin yanı sıra idarî ve kazâî görevlerde de bulunan İbnü’z-Zemlekânî bir süre Dîvân-ı İnşâ’da kâtiplik yaptı, Hazine nâzırlığı ve beytülmâl vekâletini ve Şam nâibi Cemâleddin el-Efram’ın divan nâzırlığını yürüttü. 707’de (1307) bir müddet Dımaşk’taki Bîmâristânü’n-Nûrî’nin yöneticiliğini üstlendi. Ömrünün sonuna doğru Halep kādılkudâtlığına (bazı kaynaklara göre kadılığına) tayin edildi (724/1324) ve bu görev sebebiyle

üç yıl kadar Halep'te kaldı. Bu sırada Sultâniyye, Seyfiyye, Asrûniyye ve Esediyye medreselerinde ders verdi. 727 Şâban ayında (Haziran-Temmuz 1327) Hanefî fakihi ve Dımaşk kadısı Sadreddin Ali b. Ebü'l-Kāsım el-Basrî vefat edince el-Melikü'n-Nâsır Muhammed b. Kalavun tarafından kendisine Dımaşk kadılığı verilmek üzere Mısır'a davet edilen İbnü'z-Zemlekânî yolculuğu sırasında Bilbîs'te vefat etti (16 Ramazan 727 / 5 Ağustos 1327). Cenazesi Kahire'ye götürülerek Karâfe Kabristanı'nda İmam Şâfiî'nin türbesine yakın bir yere defnedildi. Onun aynı zamanda çok iyi bir hattat olduğu rivayet edilir.

İbnü'z-Zemlekânî, döneminde Şâfiî mezhebinin otoritesi kabul edilmiş, ders verme, fetva ve münazara konusunda başvuru mercii olmuştur. Onu son müctehidlerden sayan öğrencisi Zehebî kendisi için "asrın âlimi" tabirini kullanmış (el-Muʿcemü'l-muḫtaṣ, s. 247), çağdaşı Safedî de benzeri ifadelere yer vermiştir (Aʿyânü'l-ʿaṣr, III, 81). Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, İbnü'z-Zemlekânî'yi Şam bölgesinde Şâfiîler'in öğretim, fetva ve cedelde imamı olarak tanıttıktan sonra özellikle ders verme gayreti, tarzı ve üslûbundan övgüyle söz etmiştir. Eş'arî kelâmını da iyi bilen ve güçlü bir münazaracı olarak tanınan İbnü'z-Zemlekânî'nin, Takıyyüddin İbn Teymiyye ve Sadreddin İbnü'l-Vekîl ile çeşitli konulardaki tartışmaları nakledilmekte (İbnü'd-Devâdârî, IX, 133-135), kaynaklar İbn Teymiyye ile olan çekişmesinin husumet derecesinde olduğunu yazmaktadır (İbn Kesîr, XIV, 132).

Bazı görüşleri ve fetvaları kaynaklarda zikredilen İbnü'z-Zemlekânî'nin (Sübkî, IX, 201-206; Safedî, el-Vâfî, IV, 220-221) aynı zamanda iyi bir şair olduğu belirtilmekte, çeşitli beyit ve kasidelerine yer verilmektedir. Cemâleddin İbn Nübâte el-Mısrî onun için bir kaside yazmış, bu kasideye başka şairler tarafından birçok nazîre kaleme alınmıştır (Safedî, el-Vâfî, IV, 219-220; Kütübî, IV, 11; İbn Nübâte el-Mısrî, s. 405-407; Sübkî, IX, 193-200).

Eserleri. 1. ʿUcâletü'r-râkib fî ẕikri eş-refi'l-menâḳıb (nşr. Hayrullah eş-Şerîf, Dımaşk 1414/1993). Hz. Peygamber'in faziletlerine dairdir. Ziriklî bu eserin daha önce basılmış olduğunu söylemekteyse de yer ve baskı tarihi vermemektedir. 2. Taḥḳīḳu'l-evlâ min ehli'r-refîḳi'l-aʿlâ fî tefâḍıli ehli'l-ʿulûm ve'l-aʿlâ (Brockelmann, GAL, II, 85). Bazı kaynaklarda Fażlü'l-

melek ʿale'l-beşer adıyla kaydedilen eser de bu kitap olmalıdır. 3. el-Burhânü'l-kâşif ʿan iʿcâzi'l-Ḳurʾân (nşr. Ahmed Matlûb - Hatice el-Hadîsî, Bağdat 1974). 4. Mevlidü'n-nebî (a.g.e., a.y.).

İbnü'z-Zemlekânî'nin kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: ed-Dürretü'l-muḍıyye fi'r-red ʿalâ İbn Teymiyye (Kâtib Çelebi'nin bu isimle kaydettiği risâlenin adı klasik kaynaklarda er-Red ʿalâ İbn Teymiyye fî mesʾeleti'ṭ-ṭalâḳ şeklinde geçmektedir), el-ʿAmelü'l-maḳbûl fî ziyâreti'r-Resûl (er-Red ʿalâ İbn Teymiyye fî mesʾeleti'z-ziyâre), Şerḥu Fuṣûṣi'l-ḥikem li'ş-Şeyḫi'l-ekber, el-Minhâc fî taʿlîḳāti'l-îlâc fî ʿilmi'l-Bâh, Vefeyâtü'l-aʿyân fi't-târîḫ ve't-terâcim, Uṣûlü'l-fıḳh, el-Fetâvâ, Şerḥu ʿUmdeti'l-aḥkâm. Müellif ayrıca Nevevî'nin el-Minhâc'ı ile Abdülhak el-İşbîlî'nin el-Aḥkâmü'ṣ-ṣuġrâ'sını şerhetmeye ve el-Ümm'ü düzenlemeye başlamış, fakat bu eserleri tamamlayamamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân (Cündî), III, 168; İbnü'l-Esîr, el-Lübâb, I, 507; İbnü'd-Devâdârî, Kenzü'd-dürer, IX, 30, 133-135; Zehebî, el-Muʿcemü'l-muḫtaṣ bi'l-muḥaddiṡîn (nşr. M. Habîb el-Hîle), Tâif 1408/1988, s. 246-247; a.mlf., Muʿcemü şüyûḫi'ẕ-Ẕehebî (nşr. Rûhiyye Abdurrahman es-Süyûfî), Beyrut 1410/1990, s. 540; Safedî, el-Vâfî, IV, 214-221; a.mlf., Aʿyânü'l-ʿaṣr (nşr. Fuat Sezgin), Frankfurt 1410/1990, III, 80-87; Kütübî, Fevâtü'l-Vefeyât, II, 263-264; III, 24, 79, 315-316, 438; IV, 7-11; İbn Nübâte el-Mısrî, Dîvân, Beyrut, ts. (Mektebetü'd-dirâsâti'l-edebiyye), s. 405-407; Sübkî, Ṭabaḳāt, III, 373; V, 258; VIII, 316; IX, 190-206; İsnevî, Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyye (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût), Beyrut 1987, I, 310-311; İbn Kesîr, el-Bidâye, XIV, 131-132; İbn Kādî Şühbe, Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyye, II, 291-293; İbn Hacer, ed-Dürerü'l-kâmine (nşr. Muhammed Seyyid Câdelhak), Kahire 1385/1966, IV, 192-194; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, IX, 195-196; Nuaymî, ed-Dâris fî târîḫi'l-medâris (nşr. Ca'fer el-Hasenî), Dımaşk 1367/1948, I, 31-33, 194-195; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 744; II, 1262, 1877; Şevkânî, el-Bedrü'ṭ-ṭâliʿ, II, 212-213; Fihristü'l-kütübi'l-ʿArabiyyeti'l-maḥfûẓa bi'l-kütübḫâneti'l-Ḫidîviyye, Kahire 1308, VII, 659;

Brockelmann, GAL, II, 84-85; Suppl., II, 76; Kehhâle, el-Münteḫab min maḫṭûṭâti'l-Medîneti'l-münevvere, Dımaşk 1393/1973, s. 7; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), VI, 284; Ali Refîî, "İbn Zemlekânî", DMBİ, III, 627-628.

H. Mehmet Günay

İBNÜ’z-ZERKĀLE

(ابن الزرقالة)

Ebû İshâk İbrâhîm b. Yahyâ en-Nakkāş et-Tuleytûlî el-Kurtubî (ö. 493/1100)

Endülüslü astronom.

Hayatı hakkında çok az şey bilinmektedir. XI. yüzyılın ilk çeyreğinde muhtemelen Tuleytula’da (Toledo) doğmuştur (İbnü’l-Ebbâr, I, 169). İbnü’z-Zerkāle künyesinin bazı kaynaklarda Zerkālî şeklinde geçmesinden aslında bir lakap olduğu (“veledü’z-Zerkıyâl”, İḫbârü’l-ʿulemâʾ, s. 57) ve muhtemelen “zerkā” (mavi gözlü) sıfatından Ortaçağ Latincesi’ndeki “-ellus / -el” küçültme ekiyle türetildiği belirtilmektedir (DSB, XIV, 592). Latin kaynaklarında adı Azarquiel, Arzachel, Azarchel, Arzakal ve Elzarkal şeklinde geçer. Batılı ilim adamlarının çoğu onu yahudi kimliğiyle tanıtmaktaysa da Fransız ilimler tarihçisi Pierre Duhem, Le système du monde, histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic adlı eserinde müslüman olduğunu ispat etmiştir (İA, V/2, s. 876).

Sanatkâr bir aileden gelen İbnü’z-Zerkāle’nin el sanatlarında gösterdiği maharet, Tuleytula Kadısı Sâid el-Endelüsî’nin hizmetine girmesine vesile olmuş, yaptığı gözlem aletleriyle kısa sürede dikkatleri üzerine çekince kendisine astronomi alanında yetişmesi için imkân tanınarak çeşitli kitaplar sağlanmıştır. 454 (1062) yılında Tuleytula Emîri Yahyâ b. İsmâil el-Me’mûn tarafından kurulan astronomik gözlem heyetinin üyeliğine, daha sonra da başkanlığına getirildi. Tuleytula’nın büyük hayranlık uyandıran su saatlerini imal etmesiyle ün kazandı; Moses ben Ezra (ö. 1135 [?]) bu saatler için yazdığı manzumeye onun adıyla başlamıştır. İbnü’z-Zerkāle’nin saatleri oldukça kesin bir ay takvimini esas alıyordu ve bir ölçüde Avrupa’da XVII. yüzyılda yaygın olan saatlere öncülük etmişti.

İbnü’z-Zerkāle, Kastilya-Leon Kralı VI. Alfonso’nun 1078’de Tuleytula’yı zaptetmesinin ardından Kurtuba’ya yerleşmiş ve çalışmalarını burada

sürdürerek Regulus yıldızının boylamını ve gezegenlerin en yüksek noktalarını belirlemiştir. Bazı müellifler, onun son gözlemlerini 480'de (1087) gerçekleştirmiş olmasından hareketle o yıl vefat ettiğini ileri sürmüşlerse

de İbnü'l-Ebbâr, ay ve gün belirterek 8 Zilhicce 493 (14 Ekim 1100) tarihinde Kurtuba'da (Cordoba) öldüğünü bildirmektedir (et-Tekmile, I, 170). Yetiştirdiği öğrecilerin en önde geleni Muhammed b. İbrâhim b. Yahyâ es-Seyyid'dir; ancak onun asıl etkisini, daha sonraki astronomlar kuşağından İbnü'l-Kemmâd et-Tûnisî, Bitrûcî, İbnü'l-Hâim, İbn İshak, Ebü'l-Hasan Ali, İbnü'l-Bennâ el-Merrâküşî ve Abraham İbn Ezra üzerinde görmek mümkündür.

Eserleri. 1. Ṭuleyṭula Zîci. Arapça aslı kayıptır. Biri Gerardo de Cremone, diğeri muhtemelen Sevillalı Juan tarafından yapılmış Latince tercümeleri günümüze ulaşmıştır. Eser Sâid el-Endelüsî'nin gözetiminde başlatılan, İbnü'z-Zerkāle'nin de içinde ve daha sonra başında yer aldığı astronomik gözlem çalışmalarının sonuçlarına dayanmaktadır. Muhammed b. Mûsâ el-Hârizmî, Bettânî, Hermes ve Sâbit b. Kurre'nin zîclerinden de faydalanılarak meydana getirilen bu zîc Batı dünyasında çok etkili olmuş, 1140'larda hazırlanan ve Alfonsine Cetvelleri yerini alıncaya kadar XII. yüzyıl boyunca bütün Avrupa'da kullanılan Marsilya Cetvelleri ona dayanarak düzenlenmiştir. Regiomontanus bu zîci özetleyen bir çalışma yapmış, Copernicus de De revolutionibus orbium coelestium'unda ondan bahsetmiştir (Sezgin, VI, 43). Eser hakkında yapılmış modern incelemeler arasında, J. M. Milas Vallicrosa'nın Estudios sobre Azarquiel (Madrid-Granada 1943-1950) adlı klasikleşmiş eserinin yanı sıra G. J. Toomer'in "A Survey of the Toledan Tables" adlı uzun makalesi (Osiris, XV [Bruges 1968], s. 1-174) zikredilebilir. 2. el-Ḳānûn. Müellifin, Proklos'un öğrencisi Ammonios'a nisbet edilen 800 yılının hemen öncesine ait malzemelere dayalı bir almanağı ıslah etmek suretiyle meydana getirdiği eserdir (Sezgin, V, 187). Hipparkhos ve Batlamyus'tan da faydalanılan kitapta, gerek gezegenlere ait değerlerin gerekse trigonometrik fonksiyonların tesbitinde çeşitli kaynak ve yöntemler uzlaştırılmaktadır. Pavialı Johannes'in 1154'te ve Saint Cloudlu Guillaume'un 1296'da Latince'ye tercüme ettiği eser, Jacob ben Tibbon tarafından 1301'de İbrânîce'ye ve bunlardan başka Portekiz, Katalan ve Kastilya dillerine çevrilmiş, ayrıca hakkında bir

makale kaleme alınmıştır (M. Boutelle, “The Almanac of Azarquiel”, Centaurus, XII/1 [Copenhagen 1967], s. 12-19). 3. Suma referente al movimiento del sol. Literatürde İspanyollar’ın verdiği isimle tanınan eser kayıptır; hakkındaki bilgiler Tratado relativo (aş. bk.) denilen eserinden elde edilmektedir. Kitabın konusu güneş apojesinin hareketi üzerinedir. İbnü’z-Zerkāle bu eserinde, yıldızlara nisbetle güneş apojesinin (medâr-ı şemsin evc noktası) hareketini güneşin tâdil merkezinin yüzyıllık bir değişimi olarak açıklar ki bu keşif onun astronomi ilmine yaptığı en önemli katkıdır. Bu çalışmasıyla yirmi beş yıllık rasatlardan faydalanarak güneş apojesinin öz hareketinin, batıdan doğuya doğru yılda 12.04 saniyelik bir değişim gösterdiğini bulmuştur ki bu değer bugünkü ölçülere göre 11.8 saniyedir. Ondan yaklaşık iki asır önce Sâbit b. Kurre, bu düzensizliğin rasatların duyarlı olmayışından kaynaklanmadığını, bunun kanunlara bağlı bir değişime tâbi olduğunu sezmiş, fakat bir açıklama getirememişti. Öte yandan İbnü’z-Zerkāle, ekliptiğin eğimi rasatları ile daha önceleri bulunmuş değerleri mukayese ederek bu eğimin 23º 33' ile 23º 53' arasında salındığı sonucuna varmış, bununla beraber yanlış olarak ekinoks (gece ile gündüz eşitliği) noktasının titrediğini kabul etmiştir. Batlamyus astronomisinde güneşin evc noktası sabit ve tâdil merkezi de değişmez olduğundan bu durumu göz önünde tutarak güneş için yeni bir teori önermiş ve bununla tâdil merkezindeki düzensizliği ortadan kaldırmıştır. Bu teoriye göre medâr-ı şems merkezi küçük bir daire üzerinde hareket ediyordu ve şüphesiz bu görüş Batlamyus’un mekanik sistemine tersti. Zira böylece yırtılma (hark) ve bitişmeyi (iltiyâm) kabul etmeyen Batlamyus’un billûrî felekleri dahilinde bir yırtılmayı kabul etmek gerekiyordu. İbnü’z-Zerkāle bu teorisiyle Batlamyus astronomisine büyük bir darbe vurmuş oldu. Nitekim Paris Rasathânesi müdürlerinden Laland, L’astronomie adlı kitabının I. cildinde İbnü’z-Zerkāle’nin astronomiye çok önemli bir katkıda bulunduğunu söylemekte ve nazariyesini Copernicus’un kullandığını, Horacius’un aya uyguladığını ve daha sonra da Newton ile Halley tarafından bugünkü astronomiye uyacak şekle getirildiğini yazmaktadır (İA, V/2, s. 877). İbnü’z-Zerkāle’nin bu keşfi Marsilya Cetvelleri’nde de gösterilmiş, ayrıca XIII. yüzyılın ikinci yarısında yaşamış Ebü’l-Hasan Ali adlı bir astronom tarafından da açıklanmaya çalışılmıştır (DSB, XIV, 593). G. J. Toomer, İbnü’z-Zerkāle’nin güneşin hareketi teorisiyle ve bu teorinin Latin dünyasına ve Rönesans astronomi geleneğine etkisiyle ilgili iki önemli çalışma yayımlamıştır (“The Solar Theory of al-Zarkāl: A History

of Errors", Centaurus, XIV [1969], s. 306-336; "The Solar Theory of az-Zarkāl: an Epilogue", From Deferent to Equant içinde, New York 1987, s. 513-519). Julio Samsó ve Eduardo Millas, İbnü'z-Zerkāle'nin bu eserinin astronom İbnü'l-Bennâ el-Merrâküşî (ö. 721/1321) üzerindeki etkisini incelemişler, bu etkinin İbn İshak, İbnü'l-Kemmâd ve İbnü'l-Hâim'in eserleriyle İbnü'l-Bennâ'ya intikal ettiğini tesbit etmişlerdir. Bu çalışma, İbnü'z-Zerkāle'nin kayıp olan eserinin muhtevasını söz konusu etkiler aracılığıyla ortaya koymaya yöneliktir (Islamic Astronomy and Medieval Spain, s. 1-35). 4. Tratado relativo al movimiento de las estrellas fijas. Yalnızca Samuel ben Yehuda'nın İbrânîce çevirisiyle günümüze ulaşan ve literatürde İspanyollar'ın verdiği isimle tanınan eser sabit yıldızlar feleğine ait hareketin, arzın merkezini bir daire veya episikl üzerindeki hareketli bir noktayla birleştiren doğru çizginin hareketiyle belirlendiği tezini matematik yoluyla ispata çalışmaktadır. Önce Sâbit b. Kurre'nin ortaya attığı bu teze titreme (trepidation) teorisi denilmektedir. 5. Kitâbü'l-ʿAmel bi'ṣ-ṣafîḥati'z-Zerḳāliyye el-müʿadde li-câmiʿi'l-âfâḳ (Kitâbü'l-ʿAmel bi'ṣ-ṣafîḥati'z-zîciyyeti'l-mevżûʿa li-taḳviyeti'l-kevâkib). Batı dünyasında "azafea" olarak bilinen "es-safîha" adlı astronomi aleti hakkındadır. İbnü'z-Zerkāle, ekvator dairesiyle ekliptik dairesinin stereografik izdüşümlerini bir tür usturlap olan bu aletle birleştirmiştir. İbnü'l-Kıftî, "safîhatü'z-Zerkıyâl" dediği bu aletin İslâm coğrafyasının doğu kesiminde uzunca bir süre anlaşılamadığını yazmaktadır (İḫbârü'l-ʿulemâʾ, s. 57). Eser iki merhalede geliştirilmiştir. İbnü'z-Zerkāle, 1078'den önce yazdığı ilk risâleyi Tuleytula Emîri Yahyâ b. İsmâil el-Me'mûn'a (eṣ-Ṣafîḥatü'l-Meʾmûniyye), daha sonra genişleterek ikinci defa kaleme aldığı nüshayı da el-Mu'temid b. Abbâd'a (eṣ-Ṣafîḥatü'l-ʿAbbâdiyye) ithaf etmiştir. Bu çalışmalardan ikincisinin biri 100 bölümlü, öteki altmış bir bölümlü olan iki ayrı şekli bulunmaktadır ve bunların ilki X. Alfonso, Batı ilim âleminde daha etkili olan diğeri ise Jacob ben Tibbon, Moshe Galino ve Guilelmus Angilicus tarafından tercüme edilmiştir. Eseri İbnü'l-Bennâ el-Merrâküşî

Risâle ʿale'ṣ-ṣafîḥati'z-Zerḳāliyyeti'l-Câmiʿa (nşr. Muhammed el-Arabî el-Hattâbî, Mecelletü Daʿveti'l-ḥaḳ, sy. 241 [Rabat 1985], s. 20-25; sy. 242, s. 19-24; a.mlf., ʿİlmü'l-mevâḳīt: uṣûlühû ve menâhicühû, Muhammediye 1407/1986, s. 136-174) adıyla ihtisar etmiştir. Osmanlı Padişahı II. Bayezid'in emriyle Mîrim Çelebi eserin konusunu oluşturan usturlap hakkında Farsça bir risâle yazmıştır; bir nüshası Kandilli Rasathânesi Bilim

Tarih Müzesi'ndedir (nr. 120/3). Müellifin bu risâleleri üzerine yapılmış en son çalışma Roser Puig Aguila'a aittir (Los tratados de cnostruccion y uso de la Azafea de Azarquiel, Madrid 1987). İbnü'z-Zerkāle'nin safîha adlı aleti, İbn Tîbûgā (Tayboğa) adlı astronomi bilgininin icat ettiği "şekkâzî" adıyla bilinen kadranın da temelini oluşturmuştur. İbn Tîbûgā'nın aletine bu ismi vermesi, safîhadan bahseden yazmalarda "şekkâziyye" adının da kullanılmış olmasıyla ilgilidir. 6. Tratado de la lámina de los siete planetas. 1081 yılında yazılıp İbn Abbâd el-Mu'temid'e ithaf edilen eserin önemi Merkür'ün yörüngesinin eliptik olduğu iddiasını taşımasıdır. X. Alfonso'nun emriyle Kastilya diline çevrilen nüshada bu husus çizimlerle gösterilmektedir (Samsó - Mielgo, XXV/4 [1994], s. 289-292). İbnü'z-Zerkāle bu eserinde, Kepler'in Astronomia nova'sında Mars için yaptığını çok önceden ortaya koymuş ve ilk olarak eliptik yörünge kavramına ulaşmıştır. Kepler'in onun bu fikirlerinden yararlanmış olabileceği akla gelse de bu konuda henüz bir delil bulunmamaktadır (DSB, XIV, 594). 7. Kitâbü't-Tedbîr. Astroloji üzerinedir (Brockelmann, GAL, I, 623). 8. Kitâbü'l-Medḫal ilâ ʿilmi'n-nücûm (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 3439, vr. 142-150).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Kıftî, İḫbârü'l-ʿulemâʾ (Lippert), s. 57; İbnü'l-Ebbâr, et-Tekmile (nşr. Alfred Bel - M. Ben Cheneb), Cezayir 1920, I, 169-170; Suter, Die Mathematiker, s. 109-111; Brockelmann, GAL, I, 623; Suppl., I, 862; Sarton, Introduction, I, 758-759; Sezgin, GAS, V, 52-53, 187; VI, 41-45, 50-51; J. Vernet, "al-Zargālī (or Azarquiel)", DSB, XIV, 592-595; Jolio Samsó -Eduardo Millás, "Ibn al-Bannā', Ibn Ishāq and Ibn al-Zarqālluh's Solar Theory", Islamic Astronomy and Medieval Spain (ed. Julio Samso), Norfolk 1994, s. 1-35; Julio Samsó - Honorino Mielgo, "Ibn al-Zarqālluh on Mercury", Journal for the History of Astronomy, XXV/4, Cambridge 1994, s. 289-296; Fatin Gökmen, "İbnüzzerkale", İA, V/2, s. 876-878; Muhammed es-Süveysî, "İbnü'z-Zerḳāle", Mevsûʿatü'l - ḥaḍâreti'l - İslâmiyye, Amman 1993, s. 262-264.

Muammer Dizer

İBNÜ’z-ZEYYÂT, Muhammed b. Abdülmelik

(ابن الزيّات، محمد بن عبد الملك)

Ebû Ca‘fer Muhammed b. Abdilmelik b. Ebân b. Ebî Hamza ez-Zeyyât (ö. 233/847)

Abbâsî veziri, kâtip, şair, edip ve dil âlimi.

173 (789) yılında Bağdat’ta doğdu. Kerhli zengin bir tüccarın oğlu olduğundan iyi bir öğrenim gördü. İlme, şiir ve edebiyata ilgi duyuyor, babası ise ticaretle meşgul olmasını istiyordu. Halife Me’mûn’un valilerinden Hasan b. Sehl’i öven kasidesine karşılık 10.000 dirhem ihsana nâil olunca babası meslek seçimi konusundaki ısrarından vazgeçti. Bu olaydan sonra kendini ilmî çalışmalara veren İbnü’z-Zeyyât özellikle nahiv ve lugat alanlarında temayüz etti.

Me’mûn’un halifeliğinin sonlarına doğru Dîvânü’n-nafakāt’ın başına getirilen İbnü’z-Zeyyât, Mu‘tasım-Billâh’ın hilâfetinin üçüncü yılında vezirliğe tayin edildi (836) ve halifenin ölümüne kadar altı yıl vezirlik yaptı. Bu görevi Vâsiḳ-Billâh döneminde de (842-847) sürdürdü. Vâsiḳ-Billâh’ın veliaht belirlemeden önce vefatı üzerine Abbâsî tarihinde ilk defa devlet erkânı yeni halifeyi seçmek için hilâfet sarayında bir araya geldi. Yapılan müzakereler sonunda Mu‘tasım’ın oğlu Ca‘fer, Türk kumandanları tarafından Mütevekkil-Alellah unvanıyla halife ilân edildi. Bu emrivâki karşısında mecliste hazır bulunan diğer devlet ricâli de Ca‘fer’e biat etmek zorunda kaldılar. Vezir İbnü’z-Zeyyât’ın kendisinden yana olmadığını farkeden Halife Mütevekkil, onu Vâsiḳ-Billâh devrindeki bazı tasarruflarını bahane ederek hapsetti; mallarına da el konuldu. Bizzat kendisinin başkalarını cezalandırmak için yaptırmış olduğu çivili demire asılan İbnü’z-Zeyyât bu işkenceye birkaç gün dayanabildi ve 19 Rebîülevvel 233’te (2 Kasım 847) öldü. Bazı kaynaklarda ölümünden kısa bir süre önce Mütevekkil’e hitaben bir şiir yazdığı, bu şiirden çok etkilenen halifenin

İbnü’z-Zeyyât’ın asıldığı yerden çıkarılmasını emrettiği, ancak onun bu emir yetkililere ulaşmadan önce öldüğü kaydedilmektedir.

İbnü’z-Zeyyât’tan kibirli, haşin, halka zulmeden bir vezir olarak bahsedilmektedir. Onun, “Bağışlama insan tabiatının bir zaafıdır” sözü acımasızlığını göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Vezirliğinin ilk dönemleri olan Mu‘tasım-Billâh ve Vâsiḳ-Billâh devirleri Mu‘tezilî düşünce ve görüşlerin siyasî iktidar tarafından desteklendiği, halkın ve ulemânın bu görüşleri kabule zorlandığı yıllardı. Bunlar arasında üzerinde en çok durulanı, Kur’an’ın mahlûk olduğu ve Allah’ın âhirette müslümanlar tarafından görülemeyeceği görüşleridir. Me’mûn zamanında başlatılan dinî siyaset ondan sonraki iki halife döneminde de sürdürülmüştür. Siyasî iktidarın desteklediği bu görüşler kabul edilmediği veya aleyhine bir ortam hazırlama teşebbüsüne girişildiğinde İbnü’z-Zeyyât tarafından şiddetle bastırılmış ve savunucuları idama kadar varan cezalara çarptırılmıştır. İbnü’z-Zeyyât’ın baskıcı tutumunun diğer bir örneği, Başkadı Ahmed b. Ebû Duâd’ı ve bazı kâtipleri eleştirerek onlara suç isnat etmesi ve Halife Vâsiḳ-Billâh tarafından cezalandırılmalarını sağlamasıdır. İbnü’z-Zeyyât özellikle hilâfetinin ilk yıllarında Vâsiḳ-Billâh üzerinde çok etkili olmuş, halife, İbnü’z-Zeyyât’ın meclise gelişinde herkesin ayağa kalkmasını emretmiştir.

İbnü’z-Zeyyât, devrin ilim ve edebiyat hayatında önemli yeri olan bir devlet adamı idi. Huneyn b. İshak, Câlînûs’un Kitâbü’ṣ-Ṣavt (De Voce) adlı eserini onun adına tercüme ettiği gibi Câhiz de Kitâbü’l-Ḥayevân ile Risâletü’l-Câḥiẓ fi’l-ġaḍab ve’r-rıżâ’sını ona takdim etmiştir. Cehşiyârî, İbnü’z-Zeyyât’ı akıllı, devlet idaresinde mahir, şiir, edebiyat ve hitabet konusunda zamanın en yetenekli siması olarak tanıtır (el-Vüzerâ˒ ve’l-küttâb, s. 64). Ebü’l-Ferec el-İsfahânî de ancak Mu‘tasım-Billâh, Vâsiḳ-Billâh ve Mütevekkil-Alellah’a kâtiplik yapmış olan İbrâhim b. Abbas es-Sûlî’yi ona denk görür. Kullandığı lafızları çok iyi seçen, beliğ bir hatip ve güçlü şair olarak ün yapan İbnü’z-Zeyyât kitâbet, şiir, edebiyat, devlet adamlarıyla ilgili usul ve prensipler, ayrıca riyâset âdâbı mesleğinde zamanının nâdir kişileri arasında yer alır.

İbnü’n-Nedîm, İbnü’z-Zeyyât’ın şiirlerini elli varaklık bir kitapta topladığını kaydeder; bu kitap, Cemîl Saîd tarafından Dîvânü İbni’z-Zeyyât

adıyla açıklamalı olarak neşredilmiştir (Kahire 1949, 1410/1990). İbnü'z-Zeyyât methiye, mersiye, gazel ve hiciv türü şiirler yazmış, bu şiirlerinde sevgi, hasret, serzeniş gibi konuları işlemiştir. Methiye türü şiirleri kısa kıtalar ve uzun kasideler halindedir. İbn Ebû Duâd'ı hicveden doksan beyitlik

manzumesi en tanınmış şiirlerindendir. Mersiye ve gazel türünde de başarılı olan İbnü'z-Zeyyât bazı şiirlerinde eğlence ve içki meclislerini, bazılarında da Abbâsî yönetimine karşı ortaya çıkan ayaklanmaları tasvir etmiştir. Mu'tasım-Billâh'ı öven kasidesinde olduğu gibi methiye türündeki şiirleri halifelerin zaferlerini anlatan birer belge niteliğindedir. İbnü'z-Zeyyât'ın şiiri Abbâsî şiirindeki yenilik hareketini temsil eder. Onun şiirinde karikatürize edilmiş tasvirler de görülür. Bir kısım şiirlerinde de Fars medeniyetinin Arap medeniyetiyle kaynaşmasının izlerine rastlanır. İbnü'z-Zeyyât'ın, mektuplarını ve diğer nesirlerini içeren Dîvânü resâʾil adlı bir eserinin bulunduğu da kaydedilmektedir. Fâyiz Alemüddin el-Kays'ın İbnü'z-Zeyyât hakkında el-Câmiatü'l-Lübnâniyye'de hazırladığı Muḥammed b. ʿAbdilmelik ez-Zeyyât adlı doktora tezi yayımlanmıştır (Beyrut 1983).

BİBLİYOGRAFYA

Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), IX, 156-160; İbn Abdürabbih, el-ʿİḳdü'l-ferîd, Kahire 1965, V, 121 vd.; VI, 165; Cehşiyârî, el-Vüzerâʾ ve'l-küttâb, s. 64; Mes'ûdî, Mürûcü'ẕ-ẕeheb, IV, 47, 66, 88 vd.; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, el-Eġānî, Beyrut 1986, XXIII, 51-80; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 191, 210; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, II, 342 vd.; İbn Hallikân, Vefeyât, V, 94-103; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XI, 172-173; Brockelmann, GAL Suppl., I, 121; D. Sourdel, Le vizirat ʿabbāside de 749 a 936, Damas 1959, I, 254-269; a.mlf., "Ibn al-Zayyāt", EI² (İng.), III, 974-975; Sezgin, GAS, II, 576-577; a.mlf., GAS (Ar.), II/4, s. 158-159; Şevkī Dayf, Târîḫu'l-edeb, III, 559-564; Cemîl Saîd, Muḥammed b. ʿAbdilmelik ez-Zeyyât: el-Vezîr el-kâtib eş-şâʿir, Bağdad 1410/1990; Ali Şelak, Merâḥilü teṭavvüri'n-neşri'l-ʿArabî, Beyrut 1992, II, 214-227; Mahmut Kırkpınar, Abbasi Halifesi

Mütevekkil ve Dönemi (doktora tezi, 1996), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 55-62; Süreyyâ Abdülmün'im Cevde, "Muḥammed b. ʿAbdilmelik ez-Zeyyât şâʿiren", Mecelletü'z-zehrâ, sy. 6, Kahire 1988, s. 45-77; K. V. Zettersteen, "Muhammed b. Abdülmelik", İA, VIII, 475; Abdülkerîm Gülşenî, "İbn Zeyyât", DMBİ, III, 635-638.

Mustafa Zeki Terzi

İBNÜ’z-ZEYYÂT el-KELÂÎ

(ابن الزيّات الكلاعي)

Ebû Ca‘fer Ahmed b. el-Hasen b. Alî el-Kelâî (ö. 728/1328)

Kıraat âlimi, mutasavvıf.

650 (1252) yılı civarında Mâleka’ya (Malaga) bağlı Belleş’te (Belliş, Velez) doğdu. İbnü’l-Cezerî kendisini ayrıca Hamevî nisbesiyle de zikreder. Ebû Ca‘fer İbnü’t-Tabbâ‘ er-Ruaynî’den kırâat-i seb‘a tahsil etti; Ebû Ali Hüseyin b. Ali Ahvas el-Fihrî’den de kıraat ilminde faydalandı ve icâzet aldı. Dayısı Ebû Ca‘fer Ahmed b. Ali el-Mezhicî, Ebü’l-Hasan Fazl b. Fazîle el-Meâfirî, Ebü’l-Fazl İyâz b. Muhammed, İbn Ebü’r-Rebî‘, İbnü’z-Zübeyr es-Sekafî gibi âlimlerden çeşitli ilimlerde istifade etti. Ebü’l-Hasan Fazl b. Fazîle el-Meâfirî’den tasavvuf terbiyesi aldı. Kendisinden Belleş kadısı olan oğlu Ebû Bekir, Ebû Abdullah Muhammed b. Câbir el-Vâdîâşî gibi şahsiyetler kırâat-i seb‘a okudu. Belleş Camii hatibi olan İbnü’z-Zeyyât sık sık Gırnata’ya (Granada) gidip gelmiş; onun bu ziyaretleri ilmî ilişkiler, toplumun kendisine duyduğu ihtiyaç, bizzat sultanın daveti, bazı melikler arasında elçilik görevi yapmış olması gibi sebeplerle açıklanmıştır (İbnü’l-Hatîb, el-İḥâṭa, I, 295). 17 Şevval 728’de (25 Ağustos 1328) Belleş’te vefat etti.

Ebü’l-Kāsım b. İmrân, İbnü’z-Zeyyât’ın parlak bir edip, çeşitli ilimlerde söz sahibi bir âlim sayıldığını ve bu ilimlerin çoğunda manzum eserler verdiğini belirtmiş, Ebü’l-Kāsım’ın bu değerlendirmesini nakleden Zehebî de onun üstün ahlâk sahibi bir kişi olduğunu söylemiştir. Burhâneddin İbn Ferhûn ise İbnü’z-Zeyyât’ın güzel ahlâk, parlak hitabet ve ibadete düşkünlük gibi niteliklerinden söz etmiş; Kur’an tecvidi konusundaki üstünlüğüne, fıkıh, Arap dili ve edebiyatı, aruz, tefsir gibi alanlarda söz sahibi olduğuna işaret etmiştir.

Eserleri. İbnü’z-Zeyyât’ın çeşitli konularda telif ettiği eserlerden yalnız birinin günümüze ulaştığı bilinmektedir. Onun kaynaklarda zikredilen

başlıca eserleri şunlardır: 1. Leẕẕâtü’s-semʿ fi’l-ḳırâʾâti’s-sebʿ. Manzum bir eser olup Şâtıbî’nin aynı konudaki Ḥırzü’l-emânî adlı kasidesinin benzeridir. 2. el-Meşrebü’l-aṣfâ fi’l-meʾrebi’l-evfâ. Akaide dair 1000 küsur beyitlik bir eserdir (a.g.e., I, 289; İbn Ferhûn, I, 196). 3. Üssü mebne’l-ʿilm ve reʾsü (üssü) maʿne’l-ḥilm. Kelâm ilmine mukaddime mahiyetindedir. 4. en-Nefḥatü’l-vesîme (eṣ-Ṣafḥatü’l-vesîme, es-Sefḥatü’l-vesîme) ve’l-minḥatü’l-cesîme. İtikad, fıkıh usulü, fürû ve tasavvufla ilgili dört ana konuyu ihtiva etmektedir. 5. Raṣfü nefâʾisi’l-leʾâlî ve vaṣfü arâʾisi’l-meʿâlî. Nahve dair bir eserdir. 6. Ḳāʿidetü’l-beyân ve żâbıṭatü’l-lisân. Arap diliyle ilgilidir. 7. el-Maḳāmü’l-maḫzûn fi’l-kelâmi’l-mevzûn. 1000 küsur beyitlik bir manzumedir (İbnü’l-Hatîb, el-İḥâṭa, I, 289; İbn Ferhûn, I, 196). 8. Taḥṣîlü’l-ḥaḳīḳa fî tafṣîli’ṭ-ṭarîḳa. Tasavvufa dair 1019 beyitlik kasîde-i tâiyye olup bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi’nde kayıtlıdır (Hacı Mahmud Efendi, nr. 3912, 28 varak).

İbnü’z-Zeyyât’ın kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: Naẓmü’s-sülûk fî şiyemi (resmi)’l-mülûk, el-Müctene’n-naḍîr ve’l-muḳtene’l-ḫaṭîr, el-ʿİbâretü’l-vecîze ʿani’l-işâre, el-Leṭâʾifü’r-rûḥâniyye ve’l-ʿavârifü’r-rabbâniyye, Lehcetü’l-lâfıẓ ve behcetü’l-ḥâfıẓ, Taḫlîṣü’d-delâle fî telḫîṣi’r-Risâle, Cevâmiʿu’l-es̱er ve’l-ʿinâyât fî ṣavâdiʿi’l-ʿiber ve’l-âyât, Ḳurretü ʿayni’s-sâʾil ve buġyetü nefsi’l-âmil (siyere dair manzum bir eser), Şüẕûrü’ẕ-ẕeheb fî ṣudûri (ṣurûmi)’l-ḫuṭab, Fâʾidetü’l-mülteḳıṭ ve ʿâʾidetü’l-muġtebiṭ, ʿUddetü’l-muḥiḳ ve tuḥfetü’l-müsteḥiḳ, el-Vaṣâye’n-niẓâmiyye fi’l-ḳavâfi (fi’l-fevâʾidi)’s̱-s̱ülâs̱iyye, ʿUddetü’d-dâʿî ve ʿumdetü’l-vâʿî, ʿAvârifü’l-kerem ve ṣılâtü’l-iḥsân (ṣıfâtü’l-iḥsân) fîmâ ḥavâhü’l-ʿayn min leṭâʾifi’l-ḥikem min ḫuluḳı’l-insân, Şerefü (Şürûḳu)’l-mefâriḳ fi’ḫtiṣâri Kitâbi’l-Meşâriḳ, Şerefü’l-bahâr fi’ḫtiyâri Meşâriḳı’l-envâr.

BİBLİYOGRAFYA

Zehebî, Maʿrifetü’l-ḳurrâʾ (Altıkulaç), III, 1490-1491; İbnü’l-Hatîb, el-İḥâṭa, I, 287-296; a.mlf., el-Ketîbetü’l-kâmine (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1983, s. 34-37; İbn Ferhûn, ed-Dîbâcü’l-müẕheb, I, 195-197; İbnü’l-Cezerî,

Ġāyetü’n-Nihâye, I, 47-48; İbn Nâsırüddin, Tavżîḥu’l-Müştebih (nşr. M. Naîm el-Araksûsî), Beyrut 1414/1993, I, 501; İbn Hacer, ed-Dürerü’l-kâmine, I, 121-122; Süyûtî, Buġyetü’l-vuʿât, I, 302-303; İbnü’l-Kādî, Dürretü’l-ḥicâl, I, 60-61; Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1045, 1305, 1548, 1966; Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 107; Îżâḥu’l-meknûn, I, 67, 235, 318; II, 16, 42, 47, 48, 91, 95, 129, 154, 223, 404, 431, 538, 659, 710; Abdülvehhâb b. Mansûr, Aʿlâmü’l-maġribi’l-ʿArabî, Rabat 1406/1986, IV, 273-277.

Tayyar Altıkulaç

İBNÜ’z-ZEYYÂT et-TÂDİLÎ

(ابن الزيّات التادلي)

Ebû Ya‘kūb Yûsuf b. Yahyâ b. Îsâ et-Tâdilî (ö. 628/1230)

et-Teşevvüf ilâ ricâli’t-taṣavvuf adlı eseriyle tanınan mutasavvıf.

Fas’ın Tâdilâ (Tâdlâ) şehrinde doğdu. Hayatı hakkında bilinenler et-Teşevvüf’te verdiği bilgilere dayanmaktadır. Bu eserinde bazı menkıbeleri anlatırken bunları babasından dinlediğini söyler. Çocukluğunda ailesiyle birlikte Merakeş’e yerleşti. Ebû Zekeriyyâ ez-Zenâtî adlı bir sûfîden Kur’an dersleri aldıktan sonra İbn Havtullah el-Ensârî ve Ebû Amr Osman b. Abdullah es-Selâlcî’nin yanında dinî ilimleri tahsil etti. On sekizon dokuz yaşlarında iken sûfîlerin sohbet meclislerine devam etmeye başladı. Ebû İmrân Mûsâ el-Muallim, Ebü’l-Abbas es-Sebtî gibi takvâsıyla meşhur kişilerden de istifade etti. Tâdilâ’da kadı olarak görev yaptığı sırada Regrage’de vefat etti. et-Teşevvüf’ü ilk olarak neşreden A. Adolphe Faure, İbnü’z-Zeyyât’ın naaşının ölümünden bir süre sonra Merakeş’e nakledilerek Bâbülhamîs’in dışında Sîdî Muhammed Ferrân ile Sîdî Muhammed Berbûşî’nin türbesine yakın bir yere gömüldüğünü söyler. Ancak buradaki kabrin ona ait olduğunu gösteren bir kayıt yoktur (et-Teşevvüf, neşredenin girişi, s. 24).

İbnü’z-Zeyyât, Batı Afrika zâhid ve velîleri hakkında ilk ciddi tabakat kitabı olan et-Teşevvüf ilâ ricâli’t-taṣavvuf adlı eserinin mukaddimesinde Mağrib velîlerini konu alan bir eser bulunmadığı için bazı kimselerin bu bölgede velî yetişmediğini sandıklarını, et-Teşevvüf’ü bu velîleri tanıtmak amacıyla kaleme aldığını söyler; Mağrib halkı arasında yaygın olan ve hakkı destekleyen bir zümrenin daima bulunacağını ifade eden hadisle (Müslim, “İmâret”, 177) bu hadisi teyit eden diğer rivayetleri nakleder (a.g.e., s. 31-32). Müellif eserinin bu kısmında velîlerin nitelikleri, mânevî halleri ve kerametleri gibi konulara da kısaca temas etmiş, tasavvufun teorik meselelerine fazla yer vermeyip bu alanda bilgi almak isteyenlere Gazzâlî’nin İḥyâʾü ʿulûmi’d-dîn’ini tavsiye etmiştir. İbnü’z-Zeyyât,

Merakeş ve çevresinde yetişen velîlerin yanı sıra aslen Merakeşli olmamakla birlikte buraya gelip yerleşen, burada vefat eden veya Merakeşli oldukları halde başka yerlere gidip oralarda ölen velîleri de eserine almıştır. Bu konudaki tesbitlerinin güvenilir olması için son derece dikkatli davrandığını söyleyen müellifin kaydettiği bilgilerin bir kısmı bizzat kendi gözlemlerine dayanır. Eserde sûfî ve velîlerden başka âbid, zâhid, âlim ve fakihlere de yer verilmiştir. Şâban 617'de (Ekim 1220) tamamlanan kitapta 485-616 (1092-1219) yılları arasında vefat eden 277 kişinin biyografisi ve menkıbeleri anlatılmış, ilk ve son anlatılan kişilerin adlarının Muhammed olmasına dikkat edilmiştir. Tanıttığı kişilerin büyük bir bölümü hakkında tek kaynak olma özelliği taşıyan et-Teşevvüf, Fas'ın dinî ve tasavvufî hayatı yanında sosyal ve kültürel dokusu bakımından da önemli bilgiler ihtiva etmektedir. Eser A. Adolphe Faure (Rabat 1958) ve Ahmed et-Tevfîk (Rabat 1404/1984) tarafından yayımlanmış, müellifin hocalarından Ebü'l-Abbas es-Sebtî için yazdığı menâkıbnâme de (Aḫbâru Ebi'l-ʿAbbâs es-Sebtî) bu ikinci neşrin sonuna eklenmiştir. M. de Fenoyl kitabı Fransızca'ya tercüme etmiştir (Casablanca 1995).

İbnü'z-Zeyyât'ın, İbnü'l-Kettânî hakkında bilgi vermekle birlikte onun Kitâbü'l-Müstefâd fî ẕikri'ṣ-ṣâliḥîn ve'l-ʿubbâd bi-medîneti Fâs ve mâ yelîhâ mine'l-bilâd adlı eserinden bahsetmemiş olması dikkat çekicidir. Buna rağmen onun bu eserinden faydalandığını söylemek mümkündür. Okuduğunu belirttiği Aḫbâru ṣâliḥî Regrâye ve ʿulemâʾihâ adlı kitap ise İbnü'l-Kettânî'nin el-Müstefâd'ı olmalıdır.

İbn Kunfüz (Ünsü'l-faḳīr, Rabat 1965), İbn Ebû Zer' el-Fâsî (el-Enîsü'l-muṭrib, Rabat 1972), İbn Meryem (el-Bûstân, Cezayir 1326), Ebü'l-Abbas en-Nâsırî (el-İstiḳṣâ, Dârülbeyzâ 1954), İbnü'l-Kādî (Selvetü'l-enfâs, Fas, ts., Ceẕvetü'l-iḳtibâs, Rabat 1973) ve Abbas b. İbrâhim (el-İʿlâm, Rabat 1974) gibi müellifler doğrudan veya dolaylı olarak et-Teşevvüf'ten faydalanmışlardır. Bâdisî'nin el-Maḳṣadü'ş-şerîf'i (Rabat 1982) eserin bir zeyli sayılabilir. et-Teşevvüf, Ahmed b. Ulvân el-Mısrî ile Ahmed b. Abdullah es-Semlâlî tarafından ihtisar edilmiş, Ahmed b. Abdülkādir eserde yer alan sûfîlerin isimlerini nazma dökmüştür (Abdüsselâm b. Abdülkādir İbn Sûde, I, 257). İbnü'z-Zeyyât'ın, Harîrî'nin Maḳāmât'ına Nihâyetü'l-maḳāmât fî dirâyeti'l-Maḳāmât adıyla bir şerh yazdığı belirtilmekte, yine ona ait olması ihtimali bulunan el-Münteḫabü'l-muġrib fî ẕikri baʿżı

ṣulaḥâˀi’l-Maġrib adlı bir eserden söz edilmektedir (Gubrînî, s. 50).

BİBLİYOGRAFYA

Müslim, “İmâret”, 177; İbnü’z-Zeyyât et-Tâdilî, et-Teşevvüf ilâ ricâli’t-taṣavvuf (nşr. Ahmed et-Tevfîk), Rabat 1404/1984, neşredenin girişi, s. 1-30; İbnü’l-Arabî, el-Fütûḥât, IV, 69; Gubrînî, ʿUnvânü’d-dirâye (nşr. Âdil Nüveyhiz), Beyrut 1969, s. 50; Bâdisî, el-Maḳṣadü’ş-şerîf (nşr. Saîd Ahmed A‘râb), Rabat 1402/1982, s. 14-16, 101; Fîrûzâbâdî, el-Bülġa fî terâcimi eˀimmeti’n-naḥv ve’l-luġa (nşr. Muhammed el-Mısrî), Dımaşk 1972, s. 294; Süyûtî, Buġyetü’l-vuʿât, II, 363; Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî, Neylü’l-ibtihâc (İbn Ferhûn, ed-Dîbâcü’l-müẕheb içinde), Kahire 1329-30, s. 352; el-Ḥulelü’s-sündüsiyye, I, 219, 256, 261; İbnü’l-Muvakkit, es-Saʿâdetü’l-ebediyye fi’t-taʿrîf bi-meşâhiri’l-ḥaḍrati’l-Merrâküşiyye, Dârülbeyzâ 1918, II, 147; Brockelmann, GAL Suppl., I, 558; Abdüsselâm b. Abdülkādir İbn Sûde, Delîlü müˀerriḫi’l-Maġribi’l-aḳṣâ, Dârülbeyzâ 1960, I, 257; Abbas b. İbrâhim, el-İʿlâm, X, 394; A. Faure, “Ibn al-Zayyāt”, EI² (İng.), III, 975; Muhammed Âsaf Fikret, “İbn Zeyyât”, DMBİ, III, 638; Ahmed et-Tevfîk, “et-Tâdilî, Yûsuf”, Maʿlemetü’l-Maġrib, Rabat 1413/1992, VI, 2011-2012.

Süleyman Uludağ

İBNÜ’z-ZİBA‘RÂ

(bk. ABDULLAH b. ZİBA‘RÂ).

İBNÜ’z-ZİYÂ el-MEKKÎ

(ابن الضياء المكّي)

Ebü’l-Bekā Bahâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ziyâiddîn Muhammed el-Ömerî es-Sâgānî (ö. 854/1450)

Hanefî fakihi, müfessir.

9 Muharrem 789 (30 Ocak 1387) tarihinde babasının kādılkudât olarak görev yaptığı Mekke’de dünyaya geldi. Kendisinin bu tarihi vermesine karşılık babası 25 Muharrem’de doğduğunu kaydetmiştir (Necmeddin İbn Fehd, s. 213). Hayatının büyük bir kısmını Mekke’de geçirmekle birlikte Kahire ve Kudüs gibi ilim merkezlerine de seyahat ederek birçok âlimden faydalandı. Babasından, Şehâbeddin İbn Zahîre, Kāriülhidâye, Şerefeddin İbnü’l-Kuveyk, Şehâbeddin İbnü’n-Nâsıh, Ali b. Ahmed en-Nüveyrî, Muhammed b. Abdüddâim el-Birmâvî, Zeynüddin el-Merâgī, İzzeddin İbn Cemâa ve İbn Hacer el-Askalânî’den fıkıh, fıkıh usulü, tefsir, hadis, kelâm, kıraat ve belâgat okudu. Başta fıkıh olmak üzere bu dallarda kendini yetiştiren İbnü’z-Ziyâ babasının yokluğunda onun yerine kādılkudâtlığa vekâlet etti ve 825 (1422) yılında onun vefatından sonra bu göreve tayin edildi. Bir süre Mescidi Harâm’la ilgili vazifeleri üstlendi ve Mekke muhtesibliğini yürüttü. 830’da (1427) kadılık uhdesinde kalmak üzere bu iki görevden alındı. 845 yılı Receb ayında (Kasım 1441) asıl görevinden de azledilmekle beraber ramazan ayında tekrar vazifesine iade edildi ve ölünceye kadar bu görevde kaldı. Kadılık yaptığı sırada Mescidi Harâm ve Mekke’deki Gıyâsiyye Medresesi’nde ders verdi. Talebeleri arasında Necmeddin İbn Fehd, Abdülkādir el-Muhyevî ve Sehâvî gibi âlimler bulunmaktadır. 27 Zilkade 854 (1 Ocak 1450) tarihinde vefat etti ve Cennetü’l-Muallâ’da babasının kabri yanına defnedildi.

Eserleri. 1. el-Baḥrü’l-ʿamîḳ fî menâsiki’l-muʿtemir ve’l-ḥâc ile’l-beyti’l-ʿatîḳ. Müellifin yirmi dört yaşında iken kaleme aldığı eserin sonunda Mekke ve Medine tarihi ve bu şehirlerdeki önemli mekânlarla ilgili bilgilere de yer verilmiştir. Kitabın Leiden Üniversitesi Kütüphanesi (Or., nr. 397),

Mektebetü'l-Haremi'l-Mekkî (Fıkhü Hanefî, nr. 40) ve Berlin Staatsbibliothek'te (DMBİ, IV, 128) nüshaları mevcuttur. 2. eż-Żiyâʾü'l-maʿnevî ʿalâ Muḳaddimeti'l-Ġaznevî. Ahmed b. Muhammed el-Gaznevî'nin Hanefî mezhebine göre ibadet konularını anlatan eserinin şerhidir. Süleymaniye Kütüphanesi'nde birçok yazma nüshası bulunan kitabın (Esad Efendi, nr. 756; Süleymaniye, nr. 502; Damad İbrâhim Paşa, nr. 565; Serez, nr. 988) baş tarafında ilim öğrenmenin fazileti anlatılmış ve Ebû Hanîfe'nin menâkıbına yer verilmiştir. 3. Tenzîhü'l-Mescidi'l-Ḥarâm ʿan bidaʿi ceheleti'l-ʿavâm. Bizzat İbnü'z-Ziyâ'nın bundan ihtisar ettiği Risâle fî beyâni tenzîhi'l-Mescidi'l-Ḥarâm ʿan bidaʿi ceheleti'l-ʿavâm adlı kitabın müellif hattıyla yazılmış nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde bir mecmua içindedir (Yenicami, nr. 1182, vr. 120b-122a; ayrıca bk. Muhammed Habîb el-Hîle, s. 133). 4. Muḫtaṣarü'l-Müsned li-Ebî Ḥanîfe. Müellif tarafından nesih hattıyla yazılmış bir nüshası Köprülü Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 421, 307 varak). 5. el-Mütedârik ʿale'l-medârik fi't-tefsîr. Dirâyet tefsiri özelliği taşıyan eserin Hûd sûresinin sonuna kadar yazıldığı, geri kalan kısmın müellifin babası tarafından tamamlandığı belirtilmektedir (Sehâvî, VII, 85). Kitabın, Tâhâ sûresinden Hac sûresinin sonuna kadar olan âyetlerin tefsirini ihtiva eden bir cildi Süleymaniye Kütüphanesi'ndedir (Esad Efendi, nr. 60). 6. el-Meşraʿ fî şerḥi'l-Mecmaʿ. Muzafferüddin İbnü's-Sââtî'nin Hanefî fıkhına dair Mecmaʿu'l-baḥreyn adlı eserinin şerhi olup I. cildi Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Cârullah Efendi, nr. 705), bir nüshası da Kahire'de Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye'de bulunmaktadır (Brockelmann, GAL, I, 477; DMBİ, IV, 128). 7. Târîḫu Mekkete'l-müşerrefe ve'l-Mescidi'l-ḥarâm ve'l-Medîneti'ş-şerîfe ve'l-ḳabri'ş-şerîf (nşr. Alâ İbrâhim el-Ezherî - Eymen Nasr el-Ezherî, Beyrut 1418/1997). Muhammed Habîb el-Hîle, bunun müstakil bir eser değil el-Baḥrü'l-ʿamîḳ'in sonundaki iki bölümden ibaret olduğunu belirtmektedir (et-Târîḫ, s. 131-132). 8. eş-Şâfî fi'ḫtiṣâri'l-Kâfî. Hâkim eş-Şehîd'in eserinin muhtasarıdır (Brockelmann, GAL Suppl., I, 289). Kaynaklarda ismi geçen diğer eserleri de şunlardır: Şerḥu'l-Vâfî fi'l-fürûʿ, Şerḥu Uṣûli'l-Pezdevî (kıyas bölümüne kadar yazabilmiştir), en-Nüket ʿalâ Ṣaḥîḥi'l-Buḫârî.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'z-Ziyâ el-Mekkî, Târîḫu Mekkete'l-müşerrefe ve'l-Mescidi'l-ḥarâm ve'l-Medîneti'ş-şerîfe ve'l-ḳabri'ş-şerîf (nşr. Alâ İbrâhim el-Ezherî - Eymen Nasr el-Ezherî), Beyrut 1418/1997, neşredenlerin girişi, s. 8-19; Sehâvî, eḍ-Ḍavʾü'l-lâmiʿ, VII, 84-85; a.mlf., et-Tibrü'l-mesbûk, Bulak 1896, s. 334; Süyûtî, Naẓmü'l-ʿiḳyân (nşr. Philip K. Hitti), Beyrut 1927, s. 137; Necmeddin İbn Fehd, Muʿcemü'ş-şüyûḫ (nşr. Muhammed ez-Zâhî), Riyad 1402/1982, s. 213-215; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 113, 225, 438; II, 1022, 1601, 1997; Şevkânî, el-Bedrü'ṭ-ṭâliʿ, II, 120-121; Brockelmann, GAL, I, 477; II, 225; Suppl., I, 289; II, 222; Îżâḥu'l-meknûn, II, 425, 487; A. J. Arberry, The Chester Beatty Library, A Handlist of the Arabic Manuscripts, Dublin 1964, VII, 68; P. Voorhoeve, Codices Manuscripti VII: Handlist of Arabic Manuscripts in the Library of the University of Leiden and Other Collections in the Netherlands, Leiden 1980, s. 36; Ramazan Şeşen v.dğr., Fihrisü maḫṭuṭâti Mektebeti Köprülü, İstanbul 1406/1986, I, 217-218; Muhammed Habîb el-Hîle, et-Târîḫ ve'l-müʾerriḫûn bi-Mekke, London 1994, s. 131-133; "İbn Çiyâʾ", DMBİ, IV, 128-129.

Saffet Köse

İBNÜ'z-ZÜBEYR

(bk. ABDULLAH b. ZÜBEYR b. AVVÂM).

İBNÜ’z-ZÜBEYR es-SEKAFÎ

(ابن الزبير الثقفي)

Ebû Ca‘fer Ahmed b. İbrâhîm b. ez-Zübeyr es-Sekafî el-Gırnâtî el-Endelüsî (ö. 708/1308)

Tefsir, hadis ve fıkıh âlimi.

Zilkade 627’de (Eylül 1230) Ceyyân’da (Jean) doğdu. Sekizinci ceddi Âsım’dan dolayı Âsımî nisbesiyle de anılır. Tahsiline Ceyyân’da başladı. Ancak şehrin düşman işgaline uğraması üzerine 643’te (1245-46) babasıyla birlikte Mâleka’ya (Malaga) göç etti ve öğrenimini burada sürdürdü. Bir ara dönemin ilim ve kültür merkezi olan Sebte’de (Ceuta) ve hayatının sonuna kadar yaşadığı Gırnata’da (Granada) pek çok hocadan istifade etti. Ebû Bekir Ahmed b. Muhammed b. Âs (Âsî), Ebü’l-Velîd İsmâil b. Yahyâ el-Ezdî el-Attâr ve Ebü’l-Hasan eş-Şârrî’den kıraat dersi aldı; Ebü’l-Hüseyin Ahmed b. Muhammed es-Serrâc, Ebü’l-Hattâb Muhammed b. Ahmed b. Halîl ve Ebü’l-Mecd Ahmed b. Hasan el-Murâdî’den hadis dinledi; Ebü’l-Abbas İbn Fertûn’dan değişik alanlarda faydalandı. İbnü’z-Zübeyr’in -mektuplaşarak icâzet aldıkları dahil-hocalarının sayısı 400 civarında olup (İbn Ferhûn, I, 189) Muhammed Şa‘bânî bunlardan 100 kadarının ismini kaydeder (el-Burhân fî tertîbi süveri’l-Ḳur᾽ân, neşredenin girişi, s. 132-146). Tefsir, kıraat, hadis, fıkıh ve dil alanındaki yetişkinliğiyle ilim çevrelerinde ön plana çıkan ve telif çalışmaları yanında talebe yetiştirmekle de meşgul olan İbnü’z-Zübeyr’den faydalananlar arasında Ebû Hayyân el-Endelüsî, İzzeddin İbn Cemâa ve İbn Cüzey gibi âlimler zikredilmektedir. İbnü’z-Zübeyr Mâleka’da iken peygamberlik iddiasında bulunan sihirbaz İbrâhim el-Fezârî’nin yalancı ve sahtekâr olduğunu söyleyerek onunla mücadeleye girdi. Bu mücadelede Fezârî’nin yanında yer alan Mâleka emîri, İbnü’z-Zübeyr’in bütün kitaplarını ve hocalarının derslerinde tuttuğu notlarını yağmalattı. Bu olay üzerine Gırnata’ya göç eden İbnü’z-Zübeyr, 671’de (1273) devlet reisi olan Sultan II. Muhammed’in himayesine sığındı. Burada kendisine itibar edildi, kadılık ve ulucami hatipliği görevleri verildi. Fezârî ile mücadelesini onun öldürülmesine kadar sürdüren İbnü’z-Zübeyr

8 Rebîülevvel 708'de (26 Ağustos 1308) Gırnata'da vefat etti.

Mâlikî mezhebinin önde gelen fakihlerinden olan İbnü'z-Zübeyr itikadda Ehl-i sünnet akîdesinin güçlü bir savunucusudur. Nitekim Milâkü't-teˀvîl'inde Mu'tezile ve Hâricîler'le çeşitli bid'at mezheplerinin görüşlerini, özellikle Zemahşerî'nin el-Keşşâf'ta yer alan i'tizâlî fikirlerini ve sapık bir tarikat olarak gördüğü Şevziyye'nin tasavvufî anlayışını tenkit etmiştir (Milâkü't-teˀvîl, neşredenin girişi, I, 69-71).

Eserleri. 1. Milâkü't-teˀvîl (Milâkü't-teˀvîli'l-ḳāṭıˁ bi-ẕevi'l-ilḥâd ve't-taˁṭîl fî tevcîhi'l-müteşâbihi'l-lafẓ min âyi't-tenzîl). Kur'an'ın tefsirine dair olan eserde, her sûrede aynı veya benzer lafızlarla tekrarlanan âyetler ele alınarak bunların hikmetleri üzerinde durulmuş, bu tür âyetler hakkında uyandırılmak istenen şüpheler giderilmeye çalışılmıştır. Kitap Saîd el-Fellâh (Beyrut 1403/1983) ve Mahmûd Kâmil Ahmed (Beyrut 1985) tarafından iki cilt olarak yayımlanmıştır. 2. el-Burhân fî tertîbi süveri'l-Ḳurˀân. Mushaf'taki sıralarına göre sûreler arası münasebetin ele alındığı eseri Muhammed Şa'bânî neşretmiştir (Küveyt 1404/1984, 1406/1986; Muhammediye 1410/1990). 3. ez-Zamân ve'l-mekân (nşr. Muhammed b. Şerîfe, Dârülbeyzâ 1413/1993). 4. Şerḥu'l-İşâre li'l-Bâcî. Ali b. Muhammed el-Bâcî'nin usûl-i fıkha dair eserinin şerhidir. 5. Ṣılatü'ṣ-Ṣıla (eẕ-Ẕeyl ˁale'ṣ-Ṣıla li'bn Beşküvâl). Son kısmı Evarista Lévi-Provençal (Rabat 1937), üçüncü cüzü Abdüsselâm el-Herrâs ve Saîd A'râb (Rabat 1993) tarafından yayımlanmıştır. 6. Bernâmec. Eserde müellifin hocalarının isimleri sayılmış, ikisi hariç diğerlerinden icâzet aldığı belirtilmiştir. Bazı kaynaklarda Muˁcemü şüyûḫihî adıyla yer alan kitap da bu eser olmalıdır. 7. Urcûze fî beyâni meẕhebi'ş-Şevẕiyye (Urcûze fi'r-reddi ˁalâ meẕhebi'ş-Şevẕiyye). Ebû Abdullah eş-Şevziyye'ye nisbet edilen tarikat hakkında yazdığı manzum bir eserdir. 8. Redˁu'l-câhil ˁan iˁtisâfi'l-mecâhil. Yine Şevziyye'ye reddiye olarak kaleme alınan diğer bir eseridir. Kaynaklarda İbnü'z-Zübeyr'e ayrıca Taˁlîḳ ˁalâ Kitâbi Sîbeveyhi, Kitâbü'l-İˁlâm bimen ḫutime bi-hi'l-Ḳuṭrü'l-Endelüsiyyü mine'l-aˁlâm, Sebîlü'r-reşâd fî fażli'l-cihâd adlı eserler nisbet edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’z-Zübeyr es-Sekafî, Milâkü’t-teˀvîl (nşr. Saîd el-Fellâh), Beyrut 1403/1983, neşredenin girişi, I, 5-139; a.mlf., el-Burhân fî tertîbi süveri’l-Ḳurˀân (nşr. Muhammed Şa‘bânî), Muhammediye 1410/1990, neşredenin girişi, s. 129-164; Zehebî, Teẕkiretü’l-ḥuffâẓ, IV, 1484; a.mlf., Maˁrifetü’l-ḳurrâˀ (Altıkulaç), III, 1427-1429; Safedî, el-Vâfî, VI, 222-223; İbnü’l-Hatîb, el-İḥâṭa, I, 188-189; İbn Ferhûn, ed-Dîbâcü’l-müẕheb, I, 188-189; İbnü’l-Cezerî, Ġāyetü’n-Nihâye, I, 32; İbn Hacer, ed-Dürerü’l-kâmine, I, 84-86; İbn Tağrîberdî, el-Menhelü’ṣ-ṣâfî, I, 212-215; Süyûtî, Buġyetü’l-vuˁât, I, 291-292; Dâvûdî, Ṭabaḳātü’l-müfessirîn, I, 27-28; İbnü’l-Kādî, Dürretü’l-ḥicâl, I, 11-12; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 241, 286, 840; II, 1427-1428, 1735, 1813; Şevkânî, el-Bedrü’ṭ-ṭâliˁ, I, 33; Brockelmann, GAL Suppl., II, 376-377; Abdülvehhâb b. Mansûr, Aˁlâmü’l-Maġribi’l-ˁArabî, Rabat 1406/1986, IV, 243-247; Abdülazîz el-Ehvânî, “Ṣılatü’ṣ-Ṣıla li’bni’z-Zübeyr, eẕ-Ẕeyl ve’t-tekmile li’bn ˁAbdilmelik”, Revista, III/1, Madrid 1955, s. 1-17; Muhammed b. Abdülazîz ed-Debbâğ, “Ṣılatü’ṣ-Ṣıla li’bni’z-Zübeyr”, el-Menâhil, XII/33, Rabat 1985, s. 364-377; a.mlf., “Ebû Caˁfer Aḥmed b. ez-Zübeyr min ḫilâli kitâbihi’ṣ-Ṣıla li-Ṣılati İbn Beşküvâl”, a.e., XIII/34 (1986), s. 106-120; Ch. Pellat, “Ibn al-Zubayr”, EI² (İng.), III, 976; İnâyetullah Fâtihî Nijâd, “İbn Zübeyr”, DMBİ, III, 617-618.

Abdülkerim Ünalan

İBNÜLEMİN MAHMUD KEMAL

(1871-1957)

Son devir Osmanlı devlet adamları, şairleri, mûsikişinasları ve hattatları üzerine biyografileri ve tarih bilgisiyle tanınmış âlim.

17 Kasım 1871'de İstanbul'da Beyazıt'ta Mercan Ağa mahallesinde doğdu. Babası, Sadrazam Yûsuf Kâmil Paşa'nın yirmi yedi yıl mühürdarlığını yapmış, Rumeli beylerbeyiliği pâyeli Mehmed Emin Paşa, annesi, dinî ve ahlâkî terbiyesinde çok şey borçlu olduğu Hamîde Nergis Hanım'dır. Babası, Hz. Hüseyin soyundan gelmekle "seyyid" unvanı ile tanındığı gibi İbnülemin ve kardeşi Ahmed Tevfik de gerektikçe bu unvanı kullanmışlardır. Ailenin bir kolu, yine baba tarafından Buhara emîrlerinden olup çok eski bir zamanda Anadolu'ya göç ederek Arapkir'de yerleşmiş Selcenlioğulları'na çıkar. Öte yandan babasının anne soyunca da Arapkir'de Gökbeylioğlu ailesinden Yûsuf Kâmil Paşa ile akrabadırlar. İbnülemin'de Yûsuf Kâmil Paşa'ya olan derin bağlılık kökünü bir cihetten özellikle buradan alır.

Çocukluk yıllarının çok zamanını Yûsuf Kâmil Paşa'nın eşi Zeynep Kâmil Hanım'ın konağında geçiren İbnülemin, kendinden

iki yaş küçük kardeşi Ahmed Tevfik ile birlikte ilk resmî eğitimine Mercan Ağa Sıbyan Mektebi'nde başladı. Süleymaniye Camii İmareti'ndeki Şehzade Rüşdiyesi'nden 6 Haziran 1885'te mezun oldu. Babası Kozan mutasarrıflığına tayin edilince (9 Haziran 1885) ailece gidip orada bir buçuk yıl kadar kaldılar. İstanbul'a döndüklerinde Maarif Nâzırı Münif Paşa'nın yardımı ile Mektebi Mülkiyye'nin yatılı kısmına kaydoldu. Buradaki öğrenimini bitirmeden ayrılıp dinleyici sıfatıyla Mektebi Hukūk'un derslerine devam etti. İki kardeşin beraber sürdürdüğü bu resmî öğrenim dışında asıl eğitimleri küçük yaştan itibaren babalarının ihtimamı altında başlamış, daha sonra da konaklarına gelen hocalardan ve devrin tanınmış ulemâsından gördükleri cami dersleriyle devam etmiştir. Konağa gelen hocaların en ünlüleri arasında, oğlu Mehmed Âkif ile birlikte eğitim

gördükleri Fâtih müderrislerinden İpekli Mehmed Tâhir Efendi de vardı. İbnülemin ve kardeşi ayrıca Trabzonlu Hoca Hüsnü Efendi'den tefsir, Ṣaḥîḥ-i Buḫârî ve Fars edebiyatı okudular. Ünlü hattat Hasan Tahsin Efendi'den hüsn-i hat meşkederek icâzet aldılar. Kozan'da bulundukları sırada Süleymaniyeli Fânî Efendi'den Arap ve Fars edebiyatına dair yeni bilgiler kazanırken reji müdürü Leon Efendi ve diğer bir gayri müslimden Fransızca'larını ilerlettiler. Bu arada mutasarrıflık tahrirat kalemine devam ederek resmî muâmelât usullerini ve kalem işlerini öğrendiler.

Babaları Mehmed Emin Paşa, 1887 Eylülünde vazifesi elinden alınıp döndüğü İstanbul'da mâzuliyet yıllarını geçirmekte iken İbnülemin, 17 Kasım 1889'da Bâbıâli'nin gözde dairelerinden Vilâyât-ı Mümtâze Kalemi'ne stajyer olarak girdi. Bu tarihten itibaren Bâbıâli'nin ilga edilişine kadar otuz üç sene aralıksız sürecek olan bürokrasi hayatı, ona yaşattığı ümitler ve hayal kırıklıkları yanında kendisine kazandırdığı devlet görgüsü ve eserlerine sağladığı ilk elden malzeme ve bâkir bilgiler bakımından hal tercümesinde hususi bir yer tutmaktadır. 1892'de Sadâret Mektûbî Kalemi'ne alınan İbnülemin, buradaki başarısı dolayısıyla 1895 yılında Teftîş-i Islâhât Komisyonu başkâtipliğine getirilmiş, Mehmed Said Paşa'nın beşinci sadâretinde onun vaadlerine güvenerek yeniden Sadâret Mektûbî Kalemi'ne dönmüş, fakat vaadlerin hiçbiri gerçekleşmemiş, üstelik Eyâlât-ı Mümtâze Kalemi'ne geri gönderilmek istenmiştir. İbnülemin bu durumları gençlik hayatını zehirleyen sıkıntılar olarak ifade eder.

Gönderildiği eski vazifesine kırk gün gitmeyerek evine çekildikten sonra 1897 Martında yeniden döndüğü Sadâret Mektûbî Kalemi'nde geçen zaman içinde türlü engellerle mücadele ederek sonunda aynı dairenin müdür muavinliklerinden birini elde edebildi (3 Mayıs 1906). Az önce de "ûlâ sınıf-ı sânîsi" rütbesine yükselmiş olmakla artık ricâl sınıfına girmiş bulunuyordu. Said Paşa, yedinci defaki sadâretinde İbnülemin'i Sadâret Mektûbî Kalemi'nin müdürlüğüne tayin etti (3 Ağustos 1908). Ancak bu tayinden hoşlanmayan ve fırsat kollamakta olan âmir ve rakiplerinin oyunu ile Said Paşa sadâretten ayrılır ayrılmaz Bâbıâli'deki ilk memuriyet yeri olan, yeni adıyla Eyâlât-ı Mümtâze ve Muhtâre Kalemi'ne bu defa müdür olarak getirildi (3 Eylül 1908). II. Meşrutiyet'ten sonra birtakım ara hizmetler yanında çeşitli komisyonlarda üyelik ve temsilcilik görevleri de verilen İbnülemin, II. Abdülhamid'in tahttan indirilmesi üzerine Yıldız

Sarayı evrakının tetkik ve tasnifi ve birikmiş jurnallerin tasfiyesi işine memur edildi (29 Kasım 1911). Çalışmalara üç kişilik bir komisyon olarak başlanmışken üyelerden birinin çekilmesi ve yeni komisyonlar kurulması yolunda yapılan teşebbüslerin neticesiz kalması sonunda bu görev zamanla tamamen ona emanet edildi. Karmakarışık hale gelmiş 800 sandık dolusu evrakı büyük bir vukuf ve titizlikle elden geçirerek şimdiki adı Başbakanlık Osmanlı Arşivi olan Sadâret Hazîne-i Evrak Dairesi'ne teslim etti ve her türlü araştırmaya hazır mükemmel bir arşiv teşkiline muvaffak oldu. Malzemesinin esasını ve en büyük kısmını bu mühim ve bâkir arşivden alması bakımından Osmanlı Devrinde Son Sadrıazamlar'ın meydana gelmesinde buradaki çalışmasının önemli payı bulunmaktadır.

II. Meşrutiyet'e yakın ve onu takip eden yıllardan itibaren ilmî hüviyetine yaraşır vazifelere lâyık görülerek sadece Yıldız Sarayı evrakını incelemekle görevli komisyonla kalmayıp başka komisyon çalışmalarına da getirildi. I. Dünya Savaşı yılları İbnülemin'in yıldızının parladığı, kültür hayatımız için mühim birçok çalışma içinde yer aldığı, bu yolda kendisine önemli işlerin havale edildiği bir devredir. Vakıflara ait sanat eserlerini kaybolmak ve yabancı diyarlara gitmekten kurtarmak gayesiyle bir müze kurulması için dört üye ile birlikte sürdürdüğü büyük gayretler sonunda Süleymaniye Camii İmareti'nde Evkāf-ı İslâmiyye Müzesi'ni kurdu (27 Nisan 1914). Yerine getirdiği hizmetlerden dolayı kendisine üçüncü rütbeden Osmanlı nişanı verildi. Savaş yılları içinde değişik zamanlarda İstanbul'a gelen ve müzeyi gezen Almanya İmparatoru Wilhelm ve Avusturya-Macaristan İmparatoru-Macaristan Kralı Karl tarafından yüksek rütbeden birer madalya ile taltif edildi. 1916'da görevlendirildiği Muhâfaza-i Âsâr-ı Atîka Komisyonu'nda millî eserlerin korunmasına dair lâyiha ve bununla ilgili nizamnâme de onun kalemiyle son şeklini aldı. Şûrâ-yı Devlet ve Sadâret Dairesi'nde arşivlerin tanzimi için kurulmuş komisyonlarda sadâreti temsilen görüşlerini açıkladı. Rağbetsizlikten dolayı bir zamandan beri yok olmaya yüz tuttuğunu gördüğü hat sanatını yaşatma çarelerini düşünen İbnülemin, aynı zamanda tezhip ve klasik cilt sanatlarının da ihyası gayesiyle, memleketteki istidatları bu sanatlara özendirecek ve devlet desteğiyle eğitimini sağlayacak bir müessese olmak üzere Medresetü'l-hattâtîn'in kurulmasına ön ayak oldu (31 Mayıs 1914). Buranın idaresi de kendisinin içinde bulunduğu Evkāf-ı İslâmiyye Müzesi yönetim kuruluna verildi (bk. Evkāf-ı Hümâyun Nezâretinin Târihçe-i Teşkîlâtı, s. 236, 246).

Evkāf-ı Hümâyun Nezâreti'nin tarihi ve nâzırlarının hal tercümesine dair orijinal eserin ortaya çıkmasındaki başarısından dolayı kendisine ikinci rütbeden Mecîdî nişanı verildi (11 Nisan 1917). Nâdir ve değerli yazmaların baskılarını hazırlamak için kurulan Âsâr-ı Müfîde Kütüphanesi heyetinin en verimli üyesi olarak divan şiirinin üç seçkin simasının divanlarının neşri işini üstlendi.

İdarî hayattaki geniş tecrübesi ve tarihî kültür birikimi dolayısıyla sadrazamların, nâzırların kendisinden görüş aldıkları İbnülemin, I. Dünya Savaşı'nın sona erdiği

sıralarda başlayacak barış müzakerelerinde devletin hak ve menfaatlerinin korunması ve barış antlaşması esaslarının belirlenmesi için 11 Kasım 1918'de Hariciye Nezâreti'nde, Harbiye Nezâreti adına müsteşar sıfatıyla Miralay İsmet'in (İnönü) ve diğer nezâret müsteşarlarının da katıldığı fevkalâde komisyonda sadâret makamının temsilcisi olarak görevlendirildi.

Savaş sonunda Osmanlı Devleti'nin değişen siyasî ve idarî bünyesi içinde Eyâlât-ı Mümtâze ve Muhtâre Dairesi'nin hükmü ve fonksiyonu kalmadığından buranın lağvedilmesiyle kıdem ve mevkiine uygun bir makam olarak Bâbıâli Müdevvenât-ı Kānûniyye Dairesi müdürlüğüne getirildi; bunun yanı sıra devletin resmî gazetesi Takvîm-i Vekāyi'in müdürlüğü ile de görevlendirildikten başka, Eyâlât-ı Mümtâze ve Muhtâre Kalemi'nin başşehirde bulunan ahalisiyle ilgili işlerinin barışın imzalanmasına kadar idaresi ve yürütülmesi yine kendi üstünde kaldı (26 Eylül 1921).

Galip devletlerin işgali altına girmiş Mütareke devri İstanbul'unda, İzmir'in işgal edildiği 15 Mayıs 1919 günü Fransız askerî makamlarınca, yarım asırdır oturmakta oldukları konaklarının yirmi dört saat içinde boşaltılıp kendilerine tesliminin istenmesi üzerine evlerindeki tarihî eşyanın, zengin kitap ve gazete koleksiyonlarının çoğunu alamadan ailece yuvalarını terketmek mecburiyetinde kalındı. Buldukları her şeyi talan eden, kıymetli tarihî evrakı yağmalamaktan, İbnülemin'in üzerine titrediği yazma eserleri, gazete ve mecmua koleksiyonlarını parçalayıp tuvalette kullanmaktan dahi çekinmeyen işgalciler, aracılar konulup sürdürülen uzun temaslardan sonra burayı terkettiklerinde bir buçuk yıl önce ayrıldıkları konağı kapı ve

pencerelerine varıncaya kadar sökülmüş, hemen hemen dört duvardan ibaret kalmış halde buldular.

Devletin çöküşüyle birlikte Bâbıâli hükümeti son demlerini yaşarken yıllarca çeşitli engellemelerle karşılaşmış bulunan İbnülemin, nihayet Bâbıâli'de en üst kademedeki vazifesi olan Dîvân-ı Hümâyun beylikçiliğine getirildi (1 Ağustos 1922). Bu son vazifesinde olanca dirayetini ortaya koyan İbnülemin, başta "sah çekmek" gibi bir müddetten beri buranın terkedilmiş bazı usul ve geleneklerini yeniden yerleştirmeye muvaffak oldu. Ancak bu parlak memuriyeti, Anadolu millî hareketinin iradesi altına giren Bâbıâli'nin lağvı ile 7 Kasım 1922'de sona erdi. Devlete otuz üç yıl boyunca verilmiş bir hizmet sonunda kendisine ve kardeşine cüzi bir mâzuliyet maaşı bağlandığından ailece düştükleri maddî sıkıntı içinde bunaldıkları bir sırada kardeşi Ahmed Tevfik'i de kaybetti (3 Mayıs 1923). Bu arada İbnülemin'in, işsizlik ve geçim sıkıntısının kucağına düşmesine ve kardeşinin ölümünün getirdiği darbeyle inzivaya çekilişine razı olmayan dostları, kendisinin haberi olmaksızın Düyûn-ı Umûmiyye İdaresi'nde ona bir memuriyet buldular (22 Eylül 1923). İbnülemin, bu teşebbüsün başını çeken dostu Halil Nihat'ın (Boztepe) yanı sıra orada bir araya geldiği Ahmed Hâşim, Fâzıl Ahmet (Aykaç) ve Hüseyin Dâniş gibi edebiyatçılarla yaptığı sohbetlerle biraz teselli buluyordu. Ancak çok geçmeden Düyûn-ı Umûmiyye bütçesinde kısıtlanmaya gidilmesi üzerine tekrar işsiz kaldı (15 Mayıs 1924).

O sırada Maarif Vekâleti müsteşarı bulunan M. Fuad Köprülü, şahsına ve ilmine büyük saygı duyduğu İbnülemin'in Vesâik-i Târîhiyye Tasnif Heyeti başkanlığına gelmesini sağladı (22 Mayıs 1924). İbnülemin burada, kendisinden önce Ali Emîrî Efendi'nin başkanlığında yapılan çalışmalara nisbetle daha mazbut ve sistemli bir düzen kurmaya muvaffak oldu. Selefinin padişahlara göre yürüttüğü tasnif tarzı yerine müesseseleri esas alan ve kendi içinde kronolojik bir sıralama getiren bu düzenlemede katalogları otuz cilt tutan 47.371 vesika elden geçirilip tasnif altına alındı.

20 Kasım 1923'te seçildiği Târîh-i Osmânî Encümeni üyeliğiyle birlikte, idare meclisi üyesi olduğu Evkāf-ı İslâmiyye Müzesi'ndeki hizmetlerini beraber yürütürken bu arada beşinci defa olarak yeniden müzenin başkanlığına seçildi (11 Ağustos 1925). Vesâik-i Târîhiyye Tasnif

Heyeti’nin bir müddet sonra Dârülfünun Edebiyat Fakültesi bünyesi içine alınarak ardından da Başvekâlet Hazîne-i Evrak Dairesi’ne devredilip lağvolunmasıyla İbnülemin’in buradaki başkanlığı da sona erdi (30 Nisan 1927). Ancak aradan fazla zaman geçmeden ad ve statü değişikliğiyle Türk ve İslâm Eserleri Müzesi’ne müdür olarak tayin edildi (26 Haziran 1927).

Yeniden üye seçildiği Türk Tarih Encümeni, İbnülemin’in büyük çapta ilmî çalışma ve yayınları için yeni bir sayfa açtı. İlmî vukufunu ortaya koyan eserlerini burada ardarda yayımlamaya başlar. Encümen, 15 Nisan 1931’de yerini Türk Tarih Cemiyeti’ne bıraktığı zaman üyelik dışında kaldı. Onun yerini 1935’te Türk Tarih Kurumu alırken de bir daha üye yapılmadı. Bununla beraber 1932’de toplanan Türk Tarih Kongresi sırasında hazırlanması kararlaştırılan “Türk Tarihinin Ana Hatları” dizisi için kendisinden eski hat sanatımıza dair terkibî bir icmal yazması istendi. Üzerindeki son resmî memuriyet olan Türk ve İslâm Eserleri Müzesi müdürlüğünden 1 Ağustos 1935’te yaş haddi dolayısıyla emekliye ayrıldı. 14 Nisan 1935’te annesini kaybeden İbnülemin, ertesi yıl kendisine hac yolculuğu imkânı açmış olan Prenses Hatice Abbas Halim’in Kahire’den itibaren eşliğinde hac farîzasını da yerine getirdi (İstanbul’dan hareketi, 23 Mart 1936).

Son vazifesinden cüzi bir emekli maaşı ile köşesine çekilen İbnülemin kendini, her biri namını ayrı ayrı yâdettirecek büyük çaptaki eserlerini tamamlamaya verdi. Bu arada, müsteşrikler âlemindeki yaygın itibar ve şöhreti dolayısıyla yurt dışındaki ilmî kongrelere çağrıldı, bazı ilim cemiyetlerine üye yapıldı. 1934’te Londra’da toplanan Congrès Internationale des Sciences Anthropologiques et Ethnique’e davet edildi. Ancak maddî durumunun el vermemesi ve hiçbir resmî merciden yardım görmemesi yüzünden katılamadı. Aynı kongrenin 1938’de Kopenhag’daki toplantısına da çağrıldığı halde yine aynı sebeplerle gitmesi mümkün olmadı.

Devrin Maarif vekili Hasan Âli Yücel, İbnülemin’le beraber İsmail Saib Sencer’i de Kütüphaneler Tasnif İşleri ilmî müşavirliğiyle onurlandırdı. Bu arada Mısır Veliahdı Prens Mehmed Ali Tevfik’in daveti üzerine İstanbul’daki Türk ve İslâm Eserleri Müzesi benzeri bir müzenin tanzimi, özellikle de buraya konulacak hat eserlerinin seçim ve tasnifi için

Reîsülhattâtîn Kâmil Akdik ile birlikte 29 Aralık 1939'da Kahire'ye gitti. Kendilerine tevdi edilen işi başarı ile gerçekleştirerek 19 Şubat 1940'ta İstanbul'a döndüler. Kütüphaneler ilmî müşavirliği bu defa, Maarif Vekâleti'nce yayın hazırlıkları ilerlemekte olan İslâm Ansiklopedisi'nin ilmî müşavirliğine çevrilmişti. Bu arada eski dostu Bağdatlı İsmâil Paşa'nın basılmamış Hediyyetü'l-ʿârifîn esmâʾü'l-müʾellifîn ve âs̱ârü'l-muṣannifîn adındaki Arapça büyük biyografi kāmusunun kontrol ve basımını üstlenerek iki büyük cilt halinde yayıma hazırladı (I, İstanbul 1951 [Kilisli Rifat Bilge ile]; II, İstanbul 1955 [Avni Aktuç ile]).

İlerleyen yaşı dolayısıyla, müze değerindeki kütüphanesinin ve emsalsiz hat koleksiyonunun âkıbetini emin ellere teslim etmeyi düşünerek ölümünden sonra verilmek şartıyla İstanbul Üniversitesi'ne intikali için 1949'da gereken hukukî işlemleri tamamlamışken 1953'te bu şartı da kaldırıp sağlığında bunların üniversiteye mal olmasını gerçekleştirdi. Konağının barındırdığı müzelik eşyayı da aynı zamanda yine oraya bağışladı. 1953 yılı Martında İstanbul Üniversitesi'nce şerefine düzenlenen büyük jübilede, bu zengin hazineyi milletin istifadesine açan örnek alınacak bağış jestine resmen teşekkür edildi. Tarihî konağını da İbnülemin Mahmud Kemal Yurdu adı altında, İslâmî ilimler tahsil eden veya İslâmî terbiyeye sahip talebeyi barındıracak bir yurt olarak kullanılmak üzere, mevcut yapısına dokunulmayıp aynen korunması şartıyla İbnülemin Mahmud Kemal İnal Vakfı'na bağışladı.

Bütün canlılığı ile ayakta kalan zihnî melekelerine ve sarsılmaz gayretine mukabil yaşlılığının son on yılında üst üste gelen rahatsızlıklarla bedeni gittikçe çöken İbnülemin bir ameliyat sonrasında 24 Mayıs 1957'de vefat etti. Seksen altı yıllık bir ömrü sadece öğrenmek, araştırmak, yazmak ve memlekete hizmet vermekle geçiren, arkasında âbide çapında eserler bırakan İbnülemin'in göçüşü, başta üniversite ve basın olmak üzere bütün fikir ve ilim dünyasında büyük bir teessürle karşılandı. Babası, kardeşi ve annesinin yattığı Merkez Efendi Kabristanı'nda 27 Mayıs 1957'de toprağa verilen İbnülemin'in ölümünün ertesi gününden başlayarak basında hâtırası ve şahsiyetiyle ilgili çeşitli yazılar yer aldı.

Edebî, Fikrî ve İlmî Şahsiyeti. A) Şiirleri. Edebiyat ve yazı dünyasına girişi, devrinin gençlerinin çoğu gibi şiir yolu ile olan İbnülemin Mahmud Kemal,

erken yaşta Mehmed Âkif'le birlikte ilk nazım denemelerine başlamış bulunuyordu. On iki-on üç yaşlarına geldiğinde ifade ve teknikçe epey gelişmiş olmakla beraber şiiri Mehmed Âkif gibi kendisi için tek saha olarak almadı. Şekil ve muhtevaca zamanının yenilik modalarına iltifat etmeyip eski şiirin izinde yürüyerek çoğu gazel tarzında olan manzumeler meydana getirdi. Hersekli Ârif Hikmet gibi üstatları örnek tuttu, o vaktin ünlülerinin şiirlerine nazîreler söylemekten hoşlandı. Zaman zaman Nâlânî mahlasını kullandı. Şiirlerinde tem daima aşk idi. Yılların akışı içinde kaleme aldığı manzumeler hacimlice bir şiir mecmuasını dolduracak miktara ulaşmakla birlikte bunlara fazla değer vermedi. Bununla beraber ilmî çalışma ve araştırmalarının iyiden iyiye öne çıktığı zamanlarda da şiiri büsbütün bırakmadı. Sonraları mizacının sevkiyle şiirde çok defa latife ve mizah vadisine yöneldi. Ayrıca tarihî ve biyografik eserlerinde, fikrî yazılarında, konu arasına kendi kaleminden çıkma manzum parçalarla müdahaleler yapmaktan da hoşlanıyordu. Daha millî edebiyat cereyanı hız kazanmadan önce hece veznine ilgi gösteren İbnülemin'in bu vezinle yazdığı manzumeler de az değildir.

Manzumeleri arasında duygu ve dinî heyecan bakımından na'tlarının en başta zikri gerekir. Fikrî yazılarında ayrıca ifadesini bulduğu üzere Hz. Muhammed'e karşı derin bir sevgi duyan İbnülemin'in na'tlarının büyük bir kısmı Hüseyin Sadettin Kaynak, Hüseyin Kâzım Uz ve Hâfız İsmail Nisfet gibi zamanın ileri gelen mûsikişinasları tarafından bestelendi. Yakın arkadaşı Hüseyin Vassâf'ın Süleyman Çelebi'nin Vesîletü'n-necât'ına yazdığı takriz (İstanbul 1329, s. 3-6) ve bunun içindeki manzum parça, onun Hz. Peygamber'e olan duygularının en kuvvetli olduğu kadar en güzel ifadesini verir. Bunlardan başka bestelenmiş ilâhileri ve diğer bazı manzumeleri de vardır. Dağınık olan şiirlerinden elinde kalabilenleri Mevzun Sözler adıyla bir araya getirdiyse de bastıramadı. Şair Tâhir Selâm'ın (ö. 1844) bir gazelinin görebildikleri iki beytine şair arkadaşlarıyla beraber söyledikleri on dokuz nazîreyi Gülzâr-ı Nezâir adı altında topladı (İÜ Ktp., İbnülemin, nr. 3453). İbnülemin'in tasavvufî bir kıtasına Feyzü'l-Kemâl ve bir na'tına da Mir'âtü'l-Kemâl adıyla Hüseyin Vassâf tarafından etraflı birer şerh yazılmıştır.

B) Basın Hayatına Giriş. İlk Yazıları-İlk Eserleri. İbnülemin, erken yaşlarından itibaren şiire başlamış olmakla beraber basında imzasının

görünmesi bu yoldan olmadı. Onun yazı ve basın hayatına girişi gazetedeki yazıları iledir. İlk basılı yazısı "Ömr-i Beşer" adlı uzunca bir makaledir (Tarîk, nr. 2129, 7 Receb 1307 / 27 Şubat 1890). Bu ilk yazıyı aynı gazetede "Ticaret ve Erbâb-ı Ticâret" ve "Hulâsa-i Zirâat" adındaki hacimli makaleleri takip etti. Yazıları Tarîk gazetesiyle sınırlı kalmayıp devrin muteber diğer basın organlarında da yer bulmakta gecikmedi. Basın dünyasına girişinin sekizinci ayında artık devrin en önde gelen gazetesi Tercümân-ı Hakîkat'te idi. Oradaki ilk yazısı, Irak'tan gönderilmiş bir okuyucu mektubuna cevap olarak yazdığı "Umrân-ı Irâk" adlı makalesidir (Tercümân-ı Hakîkat, nr. 3691, 15 Rebîülevvel 1308 / 29 Ekim 1890). Kendisini gazeteye bağlayan ve devamlı yazma yolunu açan "Bir Hâlet-i Fizyolokiyenin İzahı" adlı ikinci yazısı oldu (a.g.e., nr. 3736, 20 Cemâziyelevvel 1308 / 1 Ocak 1891). Gazetenin tertiplediği bir anket dolayısıyla kaleme alınan bu yazı Ahmed Midhat Efendi ile kendi arasında karşılıklı bir yazışmayı başlattı. Ahmed Midhat Efendi'den devamlı gördüğü takdir ve teşvik İbnülemin'i onun gazetesine iyiden iyiye bağlar. Tarîk ve Mürüvvet'e de yazmakla beraber Tercümân-ı Hakîkat böylece İbnülemin'in en fazla yazı yazdığı gazete oldu. Önceleri makale ve kitapçıklarından bazılarına Emin Paşazâde Mahmud Kemal diye imza atmakta iken daha sonra isminin başına İbnülemin künyesini koydu ve o zamandan itibaren bu künye ile meşhur oldu.

Ahlâk, terbiye, iktisat ve mûsiki gibi bahisleri ele alan İbnülemin'in, ansiklopedik mahiyetteki birkaçı bir tarafa bırakılırsa yazılarında sosyal konular ağır basmakta idi. İslâm'ın çalışma ve başkalarına faydalı olma prensibinden hareketle bir çalışma ahlâkını temellendirmeye gayret eden İbnülemin'in "Hulâsa-i Ticâret", "Hulâsa-i Zirâat", "Umrân-ı Irâk", "Reddiye", "Sa'y ü Gayret", "Atâlet Mûcib-i Mazarrattır", "İhtiyaçtan Kurtulmak Kabil mi?", "Tesviye-i İhtiyaç", "Sanat ve Maarif Bâis-i Servettir", "Ekālîmin İnsan Üzerindeki Tesiri" adlı makaleleri hep bu felsefe etrafında toplanır. Bunları Sa'y-i Beşer adıyla bir kitapta bir araya getirdiyse de bastıramadı.

İlk Eserleri. 1. Hulâsa-i Zirâat (İstanbul 1307). İlkin makale olarak yayımlandıktan sonra aynı yıl kitap haline getirilen

eserde bir ülkenin kalkınmasındaki rolü üzerinde durduğu ziraatın Türkiye'deki durumunu ele alır. Babasının Kozan mutasarrıfı iken Çukurova'da numune çiftliği kurarak bir pilot bölge olmak üzere uyguladığı fennî usullerle nasıl verimli neticeler elde edildiğini açıklar. 2. Ravzatü'l-Kemâl (İstanbul 1308). Çok genç yaşta olmasına rağmen Doğu ve İslâmî kaynaklı kültürünün zenginliğini gösteren eser deneme tarzı yazılardan meydana gelir. 3. Ahlâk (İstanbul 1308). Tercümân-ı Hakîkat ve Mürüvvet gazetelerine yazdığı makaleleri topladığı küçük hacimli bir kitaptır. 4. Eser-i Kâmil Paşa (İstanbul 1308). Kitapta, Yûsuf Kâmil Paşa'nın hal tercümesinin yanı sıra (s. 7-26) resmî bazı yazıları ile elde kalan resmî, hususi mektup ve şiirlerinden derlenmiş örnekler yer almaktadır. 5. Hulâsa-i Ticâret (İstanbul 1309). Önce "Ticaret ve Erbâb-ı Ticâret" başlığı altında uzun bir makale olarak yayımlanan bu risâlede ziraat gibi ticaretin de insanların refah ve saadetindeki yeri ve ülke kalkınmasındaki rolü meselesini işleyerek ticaretin memleketimizde ilerleme ve gelişmesi hakkındaki düşünce ve tekliflerini açıklar. 6. Menâfiu's-savm (İstanbul 1309). Orucun fazilet ve faydalarını İslâmî ahkâma dayanarak anlatan küçük bir risâledir. 7. Feyz-i Cevâd. İbnülemin, ilk eserleriyle tarihî-biyografik çalışmalara geçiş devresi arasında yer alan, Sadrazam Ahmed Cevad Paşa'ya ithafen 1894'te kaleme aldığı, muhtevası ve kendisinin kültür birikimi bakımından ilgi çekici özelliği olan bu eserinde onun Târîh-i Askerî-Osmanî müellifi olmak sıfatını da göz önünde tutarak askerlik, savaş ve savaş tarihiyle ilgili konulara ağırlık vermiş, adalet anlayışı yönünden İslâm medeniyetinin Batı'ya olan üstünlüğünü açıklayan bir önsözden sonra ülkeler arasındaki anlaşmazlıkların devletler hukuku bakımından çözümlenmesi, savaş hukuku, harp esirlerinin hukukî ve insanî statüsü, diplomasi, mütareke ve sulh prensipleri gibi konularla insan saadeti, cihad, vatan, asker kavramları üzerinde durur. "Târîh-i Askerî-i Osmâniyyeye Bir Nazar", "Devleti Osmâniyye", "Osmanlı Askeri" başlıklı fasılları ise esere tarihî bir renk verir. Kitap İbnülemin'in bir "cihâdiye" manzumesiyle sona ermektedir. Orta boy 206 sayfalık eserin, nefis bir ciltle özel surette hazırlatılıp İbnülemin tarafından Cevad Paşa'ya takdim edilmiş yazma nüshası İstanbul Arkeoloji Müzesi Kütüphanesi'ndedir (Cevad Paşa, nr. 512).

C) Roman ve Hikâye Yazarlığı - Edebiyat Üzerine Yazıları. İbnülemin'in yazı faaliyeti bir müddet sonra Selânik basınına da açıldı. Bir yandan

İstanbul'daki gazetelere yazarken bir yandan da Selânik'in başta gelen yayın organlarından Asır gazetesiyle edebî Mütâlaa dergisine yazılar yetiştiriyordu. Selânik basını sansürün baskısından oldukça uzak kalabildiği için zamanın diğer bazı yazar ve edebiyatçıları gibi bir kısım yazılarını oraya göndermeyi tercih etmekteydi. Tercümân-ı Hakîkat'e yeniden döndüğü 1895 yılı Aralığının sonlarına doğru Asır gazetesinde de imzası görülmeye başlanan İbnülemin, 1896 Ağustosundan itibaren artık Mütâlaa'nın da yazar kadrosu içindeydi. Ayrıca Mehmed Âkif gibi arkadaşlarıyla beraber önceki kadrosu yerine idaresini ele aldıkları edebiyat ve fikir dergisi Resimli Gazete'de makaleler yazıyordu. Bu devredeki kalem faaliyeti, onun fikrî şahsiyetini aksettirmesi kadar roman ve hikâye yazarlığına açılan edebiyatçı tarafını da ortaya çıkarmaktaydı. Bu türe giren eserlerinde sürükleyici ve başarılı bir tahkiye kabiliyeti gösteren İbnülemin, ilkin Sabîh adlı tarihî romanla işe başlayıp daha sonra hissî konular seçerek göz yaşı döktürecek durum ve halleri işlemekten hoşlandığı roman ve hikâyelere yöneldi ve şu eserleri meydana getirdi: 1. Sabîh. Târihe Müstenid Hikâye (Selânik 1316). Nâmık Kemal'in Cezmi'sini örnek alan bu roman, üstün meziyetleriyle Halife Velîd b. Abdülmelik'in gözdesi olan Sabîh'in yüksek bir vazife verilip yanına gönderildiği Horasan Valisi Kuteybe b. Müslim'in Asya içindeki fetihlerine katılarak gösterdiği büyük yararlılıklarla süren maceralarını ve ideal yolunda başına gelenleri anlatır. Ahlâkî ve fikrî meziyetlerini idealize ettiği kahramanının şahsında genç İbnülemin'in kendisinden akseden bazı benzerlikler hissedilir. Asır gazetesinde 1895-1896 yıllarında beş ayı aşkın bir süre tefrika edildikten sonra 1899 yılı başında yine Selânik'te kitap olarak basıldı. İbnülemin, bu baskıda bazı parçaları sansür tarafından çıkarılan eserin hikâye değil bir ihtilâl beyannâmesi olduğu, her sayfasında halkı ihtilâle davet ettiği yolunda bir jurnal üzerine toplatılan nüshalarının imha edildiğini anlatır. Uyandırdığı ilgi dolayısıyla o vaktin tanınmış edebiyatçılarından Fazlı Necib, tefrikası biter bitmez eser hakkında aynı gazetede ardarda yazılar yazar. İbnülemin de romanının başından geçen macerayı ve onda neyi anlatmak istediğini daha sonra bir yazı ile açıklar ("Sabîh'in Tercüme-i Hâli", Mir'ât-ı Maârif, nr. 4, 8 Safer 1327 / 1 Mart 1909, s. 44-48). 2. Bir Yetimin Sergüzeşti. Romanla büyük hikâye arasındaki bu eserde, yetim bir çocuğun akrabaları tarafından ellerinden her şeyi alınarak annesiyle birlikte sefalet içinde sürüklenirken iyilik sever bir insanın onlara sahip çıkması ile nasıl mesut bir hayata kavuştukları hissî sahneler içinden çok dokunaklı bir

tarzda nakledilir. Mütâlaa dergisinde 1896 Aralık sonu ile 1897 Şubat ayı arasında tefrika edilmiştir. 3. Rahşan. Devrin göz yaşı edebiyatına yeni ve çok kuvvetli bir örnek katan bu hissî roman, sadece zenginliğe değer veren bir anne ve babanın kızları Rahşan'ı sevdiğinden vazgeçirtip paralı biriyle evlenmeye zorlamalarının nasıl bir son getirdiğini çok acıklı sahneler içinden hikâye eder. İbnülemin'in kendi hayat çevresinden bazı sahnelerin akis bulduğu eserde, Sadrazam Said Paşa'nın kızı ile evlenme ümitlerinin derin bir hayal kırıklığı ile sona erişinden gelme iç sızısı kendini hissettirmektedir. Asır gazetesinde 1897 Ağustosunda başlayıp 1898 Martına kadar süren bir tefrika halinde yayımlanmıştır.

Merhamet duygusunu işleyen "Yetîm-i Alîl" adlı hikâyesiyle de (Resimli Gazete, nr. 64, 10 Şevval 1315 / 13 Mart 1898, s. 764-765) hissî eserler çizgisini devam ettiren İbnülemin, saf Türkçe ile yazdığı "Türkçe: Köy ve Köylüler" (a.g.e., nr. 50, 10 Safer 1316 / 30 Haziran 1898, s. 1055-1057) adlı romantik bir deneme yazısıyla roman ve hikâye vadisini terkeder. 1895-1898 yılları İbnülemin'in edebiyatla ilgili konuları ele aldığı "Edebiyat" (edebiyatla ahlâk arasındaki münasebet, edebiyatın ahlâkî vazifesi), "Âsâr-ı Eslâf" (eslâfın bıraktığı kültür mirasından ne yolda istifade etmek gerektiği), "Îzâh-ı Maksad" (aynı konunun devamı), "Takdir ve Beyân-ı Mütâlaa" (Nef'î'ye dair), "Ben ... Dîrîğ Bedbahtım" (dekadanlıkla itham edilen Serveti Fünûncular'la alay tarzında), "Hüsn ü Aşk'a Dair", "Musâhabe" (Télémaque tercümeleri hakkında), "Âsâr-ı Muhallede" ve "Eser-Müessir" (esas alınmak gereken şeyin eser sahibi değil doğrudan doğruya eserin kendisi olduğu) gibi yazılarını da beraberinde getirir.

D) İslâm Mütefekkiri ve Ahlâkçısı. 1895 yılı Aralık ayı başında Tercümân-ı Hakîkat'teki yazılarına tekrar dönen İbnülemin'in bu tarihten itibaren yazı hayatının ikinci devresi başlar. Bu devrenin ilk

yazısı olarak çıkan "İslâmiyet, Mârifet" başlıklı makalesi (Tercümân-ı Hakîkat, nr. 43-5247, 22 Cemâziyelâhir 1313 / 9 Aralık 1895) ve bunu takip eden İslâm dini, medeniyeti ve ahlâkı hakkında düşüncelerini ortaya koyan diğer yazıları İbnülemin'in İslâm dininin yüceliğini, ahlâkî, medenî ve insanî değerleriyle anlatma ve savunma misyonunu üzerine almış bir yazar ve mütefekkir olarak doğuşunun habercisi oldu. Başta Tercümân-ı Hakîkat olmak üzere gazete ve dergilerde 1895'ten 1900'e kadar devam eden bu

yazılarında İbnülemin'in çıkış noktası, İslâmiyet'in terakkiye mâni olduğu yolundaki görüşün bâtıllığını gözler önüne sermek, kendinden önceki dinlere nisbetle medeniyete ve insanlık âlemine ne gibi değerler kazandırmış olduğunu ortaya koymaktır.

Üzerine aldığı bu davanın ilk yazısı ve öncüsü olan "İslâmiyet, Mârifet"ten başlayarak devamlı takdirle karşılanan, çeşitli okuyucu mektupları ile tebrik edilen ve aynı zamanda devrin önde gelen İslâmî otoritelerinin gittikçe ilgisini üzerlerinde toplayan bu yazılarda kendisini göstermekte olan bu İslâm mütefekkiri hüviyeti, aynı zamanda onun bütün hayatına hâkim olmuş bulunan bir İslâm ahlâkçısı olma yönünü de tam açıklığı ile meydana çıkarmaktadır. İslâm dininin insanlığa ve medeniyete olan hizmetini göstermek gibi bütün benliğiyle benimsediği bir davada yazı yazmaları ve efkârıumûmiyeyi aydınlatmaları gereken salâhiyet sahiplerini kendilerinden beklenen bir gayret içinde görmediğini ifade eden İbnülemin bu işin kendisine bir misyon olarak nasıl teveccüh ettiğini şöyle anlatır: "Âlem-i matbûatta mesâil-i dîniyye ve maârif-i İslâmiyye'ye dair bir bahs-i mühim açılıp da bu yolda îrâd-ı makāle lüzum görüldüğü zaman himmet benim gibi aceze-i ümmete kalıyor" ("Medeniyeti Sahîha", Tercümân-ı Hakîkat, nr. 998-6198, 11 Rebîülevvel 1316 / 30 Temmuz 1898).

Yerine oturmuş bir düşünce sistemiyle İslâm dini ve medeniyetine dikkat çekici bakışlar getiren bu yazılarında, İslâmiyet'in akıl ve bilgiye dayanan ve sadece ona itibar eden bir din olmak sıfatıyla kendisinin doğuşu ile gerçekliğini yitiren kendinden önceki dinler ve o zamana kadar içinde yüzdüğü bâtıllar arasından sıyrılarak insanlığa nasıl saadet ve aydınlık getirdiğini anlatıp sinesinden, "Eğer dünyada bir dine bağlanacak olsaydım tereddütsüz İslâm'ı kabul ederdim" diyen mütefekkirler de çıkarabilmiş olan hıristiyan Batı'ya ve günümüz insanına dinimizi derin gerçekleriyle öğretmenin, din ve inançları ne olursa olsun hakikati arayanlara kılavuzluk ederek yardımcı olmanın farz-ı ayın derecesinde bir vazife olduğu üzerinde durur ("Dîn-i İslâm").

İbnülemin, Kur'ân-ı Kerîm'in mevcut tefsirlerinin şimdiki asrın ihtiyacı ile mütenasip bulunmadığını, günümüze göre bir Türkçe tefsirin meydana getirilmesine büyük bir lüzum olduğuna ehemmiyetle işaret ederek böyle bir tefsirin, Avrupalı araştırmacıların İslâm âlimleri derecesinde Kur'ân-ı

Kerîm'in derinliklerine vukufları mümkün olamadığından onlara da sağlayacağı fayda dolayısıyla neticede Avrupalılar'ın geniş ölçüde istifadesini mümkün kılacağını belirtir ("İslâmiyet, Mârifet"). Bu makalesinden dolayı hakkındaki bir tebrik yazısına verdiği cevapta yazılarının gördüğü ilgi ve teşvikten aldığı cesaretle bundan böyle de kalemini bu yolda kullanacağını vaad eder (a.g.e., nr. 49-5253, 28 Cemâziyelâhir 1313 / 15 Aralık 1895).

Bilhassa ramazanlarda sıklaştırdığı bu yazı silsilesi içinde "İslâmiyet, Mârifet"ten başlayarak "Âlem-i İslâmiyyet", "Dîn-i İslâm", "Hayrü'n-nâs men yenfau'n-nâs", "Hel yestevi'llezine ya'lemûne vellezine lâ ya'lemûn", "Medeniyyet-i Sahîha", "Bir Mektub-Fezâil-i İslâm", "İslâm", "Garb Mektubu", "Fezâil-i İslâmiyye ve Üç Yüz Bin Nüfusun İhtidâsı", "Şehr-i Ramazan", "Aleyke's-selâm Ey Nebiyyü'l-verâ", "İltizâm-ı Hasenât ve İsti'dâ-yı Merhamet", "Nizâm-ı İlâhiyye", "Terbiye-i Esâsiyye", "Dîn-i Hak" gibi makaleleri arasında "Medeniyyet-i Sahîha" ile "Terbiye-i Esâsiyye", onun İslâm'ın yüceliği ve faziletleriyle ilgili görüşlerini en toplu şekilde aksettirdikleri kadar, uyandırdıkları büyük ilgi ve takdir dolayısıyla da özellikle zikredilmeyi gerektirir.

İbnülemin, Fâtih dersiâmlarından (daha sonra şeyhülislâm) Mûsâ Kâzım Efendi'ye hitaben, onun "Medeniyyet-i Sahîha-Diyânet-i Sahîha" adlı yazısı dolayısıyla (a.g.e., 7 Rebîülevvel 1316 / 26 Temmuz 1898) yüksek makam sahibi bir şahsiyetin emri ve isteği üzerine kaleme aldığını bildirdiği "Medeniyyet-i Sahîha" adlı makalesinde (a.g.e., nr. 998-6198, 11 Rebîülevvel 1316 / 30 Temmuz 1898), Mûsâ Kâzım Efendi'nin düşüncelerine paralel olarak kendi görüşlerini geliştirip bundan önceki yazılarında olduğu gibi sonraki yazılarında da ifade ettiği bir medeniyet felsefesinin esaslarını ortaya koyar. İbnülemin burada, "medeniyyet-i zâhire" (medeniyyet-i kâzibe) ve "medeniyyet-i sahîha" (medeniyyet-i hakîka) yahut "medeniyyet-i bâtına" olmak üzere iki ayrı medeniyet tipinin varlığını bahis konusu etmektedir. Ona göre medeniyyet-i zâhire, teknik ve sanayiin meydana getirdiği birtakım göz kamaştıran görünüşleri sergiler. Ancak bu medeniyet tarzı mânevî değer ve faziletlerden mahrum, insanların refah ve saadetten aynı şekilde faydalanamadığı, bir kısmının açlıktan öldüğü veya intihar ettiği, işsizlerin yoksulluk içinde kıvrandığı ve insanı yücelten ahlâkî değerlerin mevcut olmayışı neticesi en başta cinayet

işlemek gibi kötü fiil ve yollara düşülen bir sistemdir. Medeniyyet-i sahîha ise din, ahlâk, adalet gibi üstün mânevî değerlere sahip, insanlara her türlü saadet ve refahın sebep ve şartlarını sağlamayı gaye edinmiş bir medeniyettir. Bu medeniyet, insanlara maddî ve mânevî saadetlerini kazandırma yolunda birbirlerine yardım ve merhamet etmek, her hususta adalet, başkalarının hakkını çiğnememek, kendi menfaati için umumun menfaatine zarar vermemek, nefsânî hazlar uğruna insanî meziyetleri feda etmemek, vicdanı her şeyin üstünde bir hakem olarak kabul etmek, Allah'ın rızâsını kazandıracak hayırlı işlerde bulunmak gibi ahlâkî güzellik ve erdemlerin hâkim olduğu bir medeniyettir. Allah'ın emrettiklerini yerine getirmek, menettiklerinden ise kaçınmak suretiyle kazanılan bu erdemlerin, bütün ahlâkî güzelliklerin temeli ve kaynağı dindir. Bütün bunlar hak din sayesinde meydana gelir. Daha sonraki yıllarda bu konuda son hüküm olarak şöyle der: "Tarihin kesin delillerle ortaya koyduğu ve ispat ettiği hakikat, beşeriyetin tekâmülü ve medeniyyet-i hakîkiyyenin vücut buluşunun İslâmiyet'in gelişiyle mümkün olduğudur" ("Sabîh'in Tercüme-i Hâli", Mir'ât-ı Maârif, nr. 4, 8 Safer 1327 / 1 Mart 1909, s. 44-45).

İslâm'ı esas alan bu medeniyet görüşü etrafında toplanan diğer düşünceler de şöyledir: "Hak ve hakikat ne ise onu görmek ve göstermektir" diye tarif ettiği mârifet onun temelini teşkil eder ("Fezâil-i İslâmiyye"). İslâm dini mârifet ve fazilet üzerine kurulu olduğundan mârifete itibar edilmekle dine de riayet edilmiş olur. Buna göre insaniyet mârifet ve faziletle kāim, diyanet de mârifetle

dâimdir ("Garb Mektubu"). Netice itibariyle ahlâkî erdem ve güzelliklerin temeli dindedir. Hakikî saadet de ahlâk güzelliğiyle kāimdir; Allah'ın rızâsı ahlâkın güzelliğiyle kazanılabilir. Medeniyet ve ahlâkî değerler maariften doğmuştur. Bilgiyi, aydınlanmayı ve çalışmayı emreden İslâm, bu bakımdan getirdiği disiplinle öbür dinlerin çok üstünde olduğu gibi insanları öğrenme ve çalışmaya memur kılmakla hem ferdin hem toplumun refah, saadet ve yükselme şartlarını sağlama yolunu da açık tutmuştur. İslâm dünyasında onun doğrultusuna girmeyenler geri kalmışlar, bilgi ve çalışmanın getireceği nimetlerden nasip alamamışlardır. Müslüman ülkeler, İslâm'ın bu disiplinine sadık kaldıkları zamanlarda medeniyet ve refaha yükselmişler, onu ihmal ettiklerinde de gerilemişlerdir. Geri kalma, yüce dinin kendisinden kaynaklanmayıp onun emir ve hedeflerinden uzak

kalmanın bir neticesidir.

İbnülemin, “medeniyyet-i sahîha” diye adlandırdığı İslâm din ve medeniyetinin bu yönüne çeşitli yazılarında sadece temas etmekle kalmayıp başta “Hayrü’n-nâs men yenfau’n-nâs” olmak üzere (Tercümân-ı Hakîkat ve Musavver Serveti Fünûn Girid Muhtacînine İâne Nüsha-i Fevkalâdesi, 1315, s. 143-145) “Teâvün-Tenâsur” (Resimli Gazete, Girid fevkalâde nüshası, 1315, s. 163-164), “İltizâm-ı Hasenât ve İstidâ-yı Merhamet” (Tercümân-ı Hakîkat, nr. 1522-6722, 8 Ramazan 1317 / 9 Ocak 1900), “Nef‘-i Nâs” (Beyânülhak, nr. 37, 23 Receb 1327 / 10 Ağustos 1909, s. 846-847), “Vazîfe-i İnsâniyye” (a.g.e., nr. 38, 30 Receb 1327 / 17 Ağustos 1909, s. 864-865) gibi makalelerinde çok daha geniş şekilde yer vermektedir. Bu düşünce sistemi içindeki makalelerinin en hacimlisi olan “Terbiye-i Esâsiyye”de (Tercümân-ı Hakîkat, nr. 1532-6732, 20 Ramazan 1317 / 21 Ocak 1900) İbnülemin, medeniyet icabı diye gösteriş vesilesi olarak bir moda halinde almış yürümüş yabancı mürebbiye tutma meselesini etraflı bir tahlilden geçirerek müslüman çocuklarının terbiyesinin hıristiyan ülkelerinden gelmiş kadınların eline bırakılmasındaki mahzurları ele alır. İbnülemin, sağlam bir İslâmî terbiye görmeden çocuğu Frenk âdetlerine göre yönlendiren bir terbiye vermenin onu bir Frenk olarak yetiştirmek demek olacağını ifade etmektedir. Büyük bir takdirle karşılanan makale kuvvetli bir akis uyandırmış, zamanın tanınmış doktorlarından Necmeddin Ârif’in yanı sıra Fâik Reşad gibi şahsiyetler yayımlandığı gazeteye tebrik yazıları göndermişlerdir.

II. Meşrutiyet devrine gelindiğinde İslâmî görüş etrafında bir müddet daha devam ettirdiği yazılarında, daha önceki düşünceleri dışında yeni bir unsur olarak İslâmiyet’in hürriyete verdiği değer meselesinin yer aldığı görülür. İbnülemin’in hürriyet kavramına İslâmî yönden yaptığı yorum, politik olmaktan çok vicdanî ve ahlâkî değerlerle adalet ve insana saygı düşüncesine dayanmaktadır. Onun bu görüşleri, devrin diğer kalem sahiplerinin politik merkezli düşüncelerinden farklı ve onlardan ileri bir seviyededir.

İbnülemin bu devrede İslâmî yazılarını arada Mir’ât-ı Maârif, Cerîde-i Sûfiyye gibi dergilere de vermekle beraber özellikle Beyânülhak dergisinde, fakat belirli bir süre için kaleme aldı. Derginin 15-38. sayıları arasında

“Hak”, “Bekā Din ile Kāimdir”, “İdâre-i Meşrûta”, “Amel”, “Vazîfe-i İslâm”, “Mârifet-Din”, “İttihâd-ı Kulûb”, “Serbestî-i Mezâhib”, “Lâ musîbetün a‘zam mine’l-cehl”, “Cezâ-yı Amel”, “Selâmet, İltizâm-ı Hakîkattedir”, “Ehemm-i Umûr”, “Hürriyyet”, “Nef‘-i Nâs”, “Vazîfe-i İnsâniyye” adlı makaleleri yayımlandı.

İbnülemin, bu yazılarından başka 1896-1897 yılları arasında Arap edebiyatının ve İslâmî edebiyatın Arap dili ile olan bazı klasik eserlerini tanıtmaya ve değerlendirmeye çalıştığı gibi özellikle de Arapça’dan istifade, kültür ve edebiyat dili olarak Arapça’nın lüzumu meselesi üzerinde ehemmiyetle durmaktaydı. Böylece bir müddet sonra başta Hacı İbrâhim Efendi ve Hüseyin Cahit (Yalçın) gibi düşünce ve kalem erbabı arasında cereyan edecek, Arap dili ve ona bağlı kültürün gerekliliği hususunun karşı tarafça toptan inkâr zeminine götürüleceği bir münakaşanın kapısını bu yazılarla aralamış oluyordu. İslâm medeniyeti ve ahlâkının yüceliği konusunda yürüttüğü misyonun II. Meşrutiyet sonrası ortaya çıkan Sırât-ı Müstakîm, İslâm Mecmuası gibi yayın organlarında, İslâm ilâhiyyâtında ihtisaslaşmış ve sayıları çoğalmakta olan salâhiyetli kalemler tarafından temsil edilmekte olduğunu gören İbnülemin, bu sahayı artık onlara bırakarak bundan böyle kendini yazı ve fikir hayatının esas merkezi haline gelecek olan biyografi ve tarih çalışmalarına verir.

İslâmî konulardaki önemli yazıları ve kültürümüzün çeşitli konuları etrafında dolaşan diğer makaleleri İbnülemin’e henüz genç yaşında iken itibar ve şöhret sağlamıştı. Devrin basınında, onun kalem kudretini tasdik eden çevrelerce daha o yıllarda kendisinden “edîb-i şehîr” unvanıyla söz edilmekteydi. Geçmişin gazete ve dergi koleksiyonlarında dağınık vaziyette kalmış yazılarının vaktiyle ortaya koyduğu İslâm mütefekkiri hüviyeti, daha sonraki yıllarda öne çıkan biyografi çalışmaları dolayısıyla gölgelenip perdelenmiş, bir devrin alkışladığı İslâmî konudaki yazılar kitap haline gelemediği için bir müddet sonra unutulmuştur. Memleketimizde diğer sahalarda olduğu gibi günümüzde fikir tarihiyle ilgili araştırmalarda, araya büyük zaman mesafesi girmiş bulunan gazete ve dergi koleksiyonlarına gidilmek yerine kolay erişilebildiği için sadece kitap halindeki hazır malzemeye müracaat olunmakla yetinildiğinden İbnülemin’in İslâm mütefekkiri ve ahlâkçısı yönü, Türkiye’de İslâm düşüncesi ve İslâmcılık konusunu işleyen çalışmaların meçhulü kalmıştır. Sonraları “Kemâlü’l-

makāl” adı altında bir araya getirmek istediği makalelerini bir kitap halinde yayımlamaya imkân bulamaması, ayrıca biyografi âlimi olarak ağır basan hüviyetinin çok öne geçmesi, o zamanki yazılarını Külliyyât-ı Şeyhülislâm Mûsâ Kâzım-Dinî, İçtimaî Makaleler adıyla (İstanbul 1336) kitap haline getirebilmiş olan fikir yoldaşı ve ele aldıkları meselelerle aralarında paralellikler bulunan Hüseyin Kâzım gibi onun bu çeşit araştırmalarda hak ettiği yeri alabilmesini engellemiştir.

E) Biyografi ve Tarih Yazıcılığı. Devrinin ve çevresinin insanlarının bir bir hayattan çekilmekte oluşu, müesseselerde ve cemiyet yaşayışında şahidi olduğu büyük ve hızlı değişme, geçmiş zamana, tanınmış simalara duyduğu merak, İbnülemin’in ilgisini biyografi ve ona bağlı olarak tarih sahasına yöneltmiştir. Bunun ilk işareti, 1891’de yayımladığı Eser-i Kâmil Paşa adındaki küçük kitabından gelir. Burada hâtırasına ailece büyük bir saygı ile bağlı oldukları Kâmil Paşa’nın hayatına dair ayırdığı sayfalar, kendisinin bilinebilen ilk biyografi denemesini müjdelerken onun Mercan yangınından artakalmış ve sonradan ele geçmiş evrakını bu eserde yayımlayışı da tarihî vesikalar derleme ve değerlendirmeye yönelik çalışmalarının habercisi olur. 1897 yılında tertibine başladığı “Hutût-ı Meşâhîr Mecmuası” ile bu tarafı artık iyiden iyiye kendini göstermeye başlar. Bu hacimli deftere, geleceğe bir yâdigâr ve hâtıra olmak üzere zamanının tanınmış

şahsiyetlerinden el yazıları ile duygu ve düşüncelerinden bazı şeyler yazmalarını isterken tarihe hizmet gayesi yanında ileride onların hal tercümeleri için işe yarayacak malzeme toplamak düşüncesi de arka planda hazır durur. Nitekim birkaç sene sonra defterinde yazıları olan bu kimselerden resimleriyle birlikte bu defa doğrudan doğruya hal tercümelerini yazıp vermelerini istemekte gecikmeyecektir.

İbnülemin’in biyograf tarafını asıl ortaya koyan çalışma 1898’de yayımladığı “Meşâhîr-i Osmâniyye” makalesidir (Resimli Gazete, nr. 89, 90; 17 Receb 1316 / 2 Aralık 1898). Burada onun biyografi yazıcılığı konusunda nasıl bir mesafe almış olduğu, bu mesele etrafında zihninde olgunlaştırdığı düşüncelerin ne noktaya geldiği açıkça görülür. Fikir hayatı ve kültürümüzde eksikliğine ehemmiyetle dikkatleri çekmek, bu hususta zihinlerde bir uyanış meydana getirmeye çalıştığı biyografi yazıcılığına ne derece ihtiyacımız bulunduğunu, hal tercümesi alanındaki eser ve yazıların

kendi kültürümüz yönünden ne gibi rolleri olduğunu etraflı bir şekilde açıklayan bu uzun yazı, onun sonraki yıllarda meydana çıkacak biyografi çalışmalarını doğuran gaye ve istikametin bir beyannâmesi hükmündedir. Basılmasından bir yıl önce yazmayı tasarlamış olduğu aynı addaki eserin önsözü olarak yazılan bu yazı, onun bu yolda bir ömür boyu sürecek çalışmalarını idare eden, onlara yön veren temel ilke ve düşüncelerinin de bir anahtarını verir. "Meşâhîr-i Osmâniyye"den başlayıp en son biyografi eserine kadar ardını bırakmadığı bir mesele olarak bu konuda değişik yerlerde ve değişik zamanlarda söyledikleri topluca ele alındığında, onun altmış yıl boyunca hayatının baş meşgalesi olmuş biyografi yazıcılığındaki esaslar ve buna hâkim olan gaye ve felsefe aşağıdaki noktaları arzeder:

Her işinde "nef'-i nâs ile hayrü'n-nâs" olmak (başkalarına yararlı olarak insanların hayırlısı safına yükselmek) ilkesini hayatının değişmez gaye ve felsefesi kılmış olan İbnülemin'in hal tercümesi yazıcılığına yaklaşımını ifade eden esas bu anlayış olmuştur. Toplumumuzda acı örnekleri hep bilindiği üzere görülmektedir ki "erbâb-ı ma'rifet" denilen seçkin ve erdemliler hal tercümeleri yazılıp tesbit edilmediğinden zamanla unutulup gitmekte ve zamanla isimleri bile hatırlanmaz olurken gereği gibi biyografileri yazılıp kimliklerinin, yaptıklarının ve erdemlerinin çağdaşları kadar ahlâf tarafından bilinmesine ve unutulmamasına hizmet etmekle eslâfa karşı yerine getirilmiş bir hayır ifade ettiği gibi bu aynı zamanda eslâfın gerçekleştirmiş olduğu hizmetler, temsil ettiği erdemler bakımından onlar gibi olmak hevesini telkin etmek, ideal modeller teşkil etmek gibi bir fonksiyon yönünden de ahlâfa karşı diğer bir hayır yerine getirmektir.

Bir nevi eslâf kültü İbnülemin'in biyografi çalışmalarını etrafında toplayan bir merkez olmuştur. Eslâf ile bunun karşısında ahlâf İbnülemin'in biyografi yazıcılığında daima bir arada, biri diğerine bağlı iki ana kavram olarak yer almaktadır. Eslâf ve ahlâf kendilerine karşı bir sorumluluk bulunulan iki kutup halindedir. Biyograf bu iki cepheye karşı bir sorumluluğu yerine getiren kimsedir. Geçmişimizin mârifet ve erdem sahibi insanlarından gerek günümüzde yaşayanlar gerekse gelecektekiler için öğrenilecek, örnek alınacak çok şey vardır. Eslâf, toplum ve insanlığa yaptığı hizmetler, ortaya koyduğu güzel ve faydalı eserler dolayısıyla kendilerine şükran borcu bulunulan dünün seçkinleridir. Öte yandan "eslâf" namına şahsiyetleri ve erdemleri, hizmet ve eserlerinin zihinleri açacak,

seciyelerinin ve mânevî hayatlarının gelişmesine yardım edecek güzel örnekler olarak kendilerine bildirilmesi ve öğretilmesi yükümlü bulunulan bir ahlâf vardır. Bir vakitler büyük hizmetler görmüş eslâfı unutulmuşluğa mahkûm etmemek, şahsiyetlerini ve eserlerini değerlendirerek hâtıralarını bugünün ve geleceğin nesillerine taşımak her şeyden önce kadir bilirlik denen bir erdem borcu, eslâfa karşı yükümlü olduğumuz etik bir vazifedir. Bir toplumun içinden mârifet ve erdem sahibi kişiler yetiştirmiş olması kadar toplumca onlara karşı gösterilen değer bilirliğin derecesini de bir medeniyet ölçüsü sayan İbnülemin, kendisine hizmet etmiş seçkinlerine gösterdiği değer bilirliğin o toplum ve onun fertleri için en büyük bir erdem olduğunu söyler.

İbnülemin, etik yönüyle üzerinde o kadar ısrarla durduğu biyografi işinin bizdeki durumunu ele alarak bu sahadaki zaafımıza işaret ettikten sonra yapılması gereken zihniyet ve tutum değişikliği üzerinde durur. Onun çizdiği tablo şudur: Geçmiş asırlarda bazı müelliflerimizin ulemâ, meşâyih, şairler, hattatlar yanında vezirler, kaptan-ı deryâlar gibi başka kesim ve sınıflardan meşhur kimselere dair tertip ettikleri, daha sonra zeyilleri de yazılan umumi çerçevede biyografik eserler sayesinde milletimizin geçmişte yetiştirdiği şahsiyetlerden bir kısmının varlığından haberdar olunabilmekteyse de bunlar o zamanlardaki mevcudu tam mânası ile tesbit etmek ve göstermekten uzaktır. Hakikatte eslâftan bu eserlerin dışında kalmış pek çok sima vardır. Hal tercümeleri zamanında kaydedilmediğinden birçoğunun adları dahi kaybolup gitmiştir. Bundan dolayıdır ki bizim toplumumuza mahsus bir şey olarak “meşâhîr-i mechûle” diye paradoks bir kavram ortaya çıkmıştır. Böylece hem meşhur hem bilinmez olmak gibi birbiriyle uyuşmaz iki şey bizde aynı şahıs için bahis konusu olabilmektedir.

Tabakat, tezkire, sefîne, mecmûa-i terâcim gibi adlar altında ortaya konulmuş eski hal tercümesi eserlerinin mahiyet ve yapısına bakılacak olursa gerçek mânası ile bir biyografide verilmesi şart olan esas bilgiler, gözden kaçırılmaması gerekli dikkatler yerine bunlarda lafız sanatları ve süslü ifadelerle sayfalar doldurulmuş, bahis konusu ettiklerinin memuriyetlerini ve buralara geliş tarihlerini sıralamak ve birtakım ehemmiyetsiz anekdotlar nakledilmekle yetinilmiş, buna mukabil o kimselerin karakterleri, mânevî şahsiyetleri, kendi sahalarında ne gibi

hizmetler yapmış oldukları, bu hizmetlerin derecesi, meydana getirdikleri eserlerin mahiyet ve değeri gibi hususlar üzerinde durulmamıştır. İbnülemin, bu zaaf ve noksanlara işaret etmekten maksadının bu eserleri ve müelliflerini istihfaf etmek değil bundan böyle yazılacak biyografi eserlerinin ne gibi noktalara değer verilerek, nelere dikkat edilerek hazırlanması gerektiğini belirtmek olduğunu söyler.

Kültürümüz adına diğer bir üzücü husus da eslâfın çeşitli kesim ve meslekten şöhret ve mârifet sahiplerine dair ortaya koymuş oldukları eserlerin devam ettirilmemesi, yapılmış birtakım zeyillerin bir zamandan sonra ardının kesilmiş olmasıdır. Bu nokta İbnülemin'i, etik vazifenin ötesinde millî bir misyon sorumluluğunu üzerine alarak harekete geçiren bir çıkış noktası olur. Bu açığı kapamanın yükümlülüğünün kendisine yöneldiğini hissederek kendi zamanının seçkinlerinin de geçmiştekilerle aynı âkıbete uğramaması için bunlardan tanıyabildiği, haklarında bilgi sahibi olma imkânını bulabildiklerinin hal tercümelerini tesbit etmeyi vazife edinir. Başlangıçta "Meşâhîr-i Osmâniyye"de etik bir vazife olarak düşündüğü gaye ilmî tecessüs, araştırıcılık merak ve

hevesini tatmin etmenin çok üstünde millî bir misyon anlayışına yükselir, vatanî vazife hükmünde bir değer ve ehemmiyet kazanır. İbnülemin bu hususu şöyle ifade etmektedir: "Mârifet ve sanat sahiplerini aramak ve bulmak, isimlerini ve eserlerini evlâd-ı vatana bildirmek hususundaki ihmal ve teşeyyübümüz ve mârifet ve ehline revâ gördüğümüz kadirnâşinaslık ve kayıtsızlık muhabbeti vataniyye ile asla telif kabul etmez... Kemal ehlini tanıyanların tanımayanlara bildirmesi ise hizmeti vataniyye cümlesindendir" (Hoş Sadâ, s. 65).

Müstesna birikiminin, talihin kendisine tanıdığı, herkese nasip olmaz tarihî şartların, yetiştiği zamanın bahşettiği imkânların kazandırdığı yetki dolayısıyla, içinde bulunduğu mârifet ve erdem sahibi seçkin şahsiyetlere ilgisiz, onların hayat ve eserlerine eğilmek ihtiyacını duymayan ortamda, doğrudan doğruya kendi vatanî hamiyetine havale olunmuş kabul ettiği bu işin eslâfa karşı tek sorumlu ve yükümlüsü olarak, "Muhakkak biliyorum ki ben yazmazsam kimse yazmayacak..." der (Nûrü'l-Kemâl, s. 26). Gençlik yıllarında kendilerine yetiştiği, artık mâzide kalmış o insanların hayatlarını yazmada şahsının son imkân ve fırsatları temsil ettiği, bunu yapabilecek

imkânlara sahip son yetkilinin de yine kendisi olduğu inancı İbnülemin'e nihayet şu sözleri söyletecektir: "Mesleğime tamamıyla muhalif olmakla beraber bilmecburiye söylüyorum, ben de gözlerimi kaparsam gelip geçen güzîde adamlarımızı bilen kalmayacak. Ey gençler gözünüzü açınız, gelip geçmişlerinizi tanıyınız!" (Son Asır Türk Şairleri, V, 934).

1898'de "Meşâhîr-i Osmâniyye" ile açılan kapıdan biyografi dünyasına girerek bu işin yazarlığını büyük bir şevkle benimseyen İbnülemin, 1902-1903 yıllarına geldiğinde kendini büyük bir çalışma hamlesi içine atar. Bazan bir şairin hal tercümesine erişebilmek veya onunla ilgili bazı noktaları aydınlatabilmek yahut da değer verdiği bir metnin tam ve sağlam bir şeklini elde edebilmek için Trabzon'lara, Erzurum ve Diyarbekir'lere, Medine'lere kadar uzanan yazışmalarda bulunur, güvenilir bilgilere erişebilmek için çalmadık kapı bırakmaz. Onun tek kişiyi konu alan monografilerden zamanla belirli bir kesime mensup simaların hal tercümesini topluca içine alan, kendisinden başkasının altından kalkamayacağı büyük çapta eserlere geçtiği görülecektir. Tek kişinin hal tercümesini işleyen eserlerinin çoğu ise yakından tanıdığı veya dost çevresinden kendi zamanının insanlarına ait bulunmaktadır. Karşılaştığı çetin şartlara ve engellere, önüne çıkan birçok güçlüğe rağmen azmi kırılmaksızın vicdanî ve millî bir misyon şuuru ile hiçbir maddî yardım almadan sürdürdüğü büyük çalışmanın pek çok zahmet pahasına siyaset, ilim, sanat ve edebiyat tarihimize altmış yılı aşkın bir zaman içinde kazandırdığı eserler şunlardır:

1. Hersekli Ârif Hikmet Bey. Osmanlı ülkesinin çeşitli yerlerindeki memuriyetlerinden sonra İstanbul'a yerleştiğinde dostluğunu kazanıp kendisiyle yakın temas içine girdiği şair Ârif Hikmet Bey'in, esas kısmını sağlığında yazarak ölümünden yedi ay önce kendisine gösterdiği ve kontrolünden geçirdiği hal tercümesinin, ona dair hâtıraları ve dostlarının ona dair görüşlerini belirttikleri yazıları ile çok genişletilmiş şeklidir. Ölümünden iki buçuk ay kadar sonra tamamladığı eser önce Tercümân-ı Hakîkat'te tefrika halinde yayımlanmış, muhtelif değişikliklerle Kemâlü'l-Hikmet adı altında kitap olarak da basılmıştır (İstanbul 1327). Hayatını en iyi bilen ve tahkik eden bir müellif sıfatı ile İbnülemin'in kaleminden çıkan bu eser, Hersekli Ârif Hikmet hakkında kendisine fazla bir şey ilâve edilemeyen bir kaynak olarak değerini günümüze kadar sürdürmüştür. 2.

Kâmilü’l-Kemâl. 1905 yılı yazında tamamlandığı halde yayımlanma fırsatı bulamayan bu eser, Sadrazam Yûsuf Kâmil Paşa’ya dair o zamana kadar yazılmış olan tek monografidir. İbnülemin, şöhretine rağmen hakkında fazla bilgi bulunmayan Yûsuf Kâmil Paşa ile ilgili ona yetişmiş, onu tanımış olanlardan toplamaya çalıştığı bilgileri tenkit ve kontrolden geçirerek meydana getirdiği eserinde, bilinen resmî hal tercümesini çok aşar bir şekilde onun hayatını ve icraatını değerlendirmeye, özellikle mânevî cephesini belirtmeye çalıştığını söyler. Ailece borçlu oldukları şükran vazifesini yerine getirmek üzere kaleme aldığını bildirdiği eser, Osmanlı Devrinde Son Sadrıazamlar’da Yûsuf Kâmil Paşa’ya ait olan kısmın da esasını teşkil etmekle beraber ilâve edilen arşiv vesikaları ve sonradan görülen yeni kayıt ve bilgilerle zenginleştirilmiş ve genişletilmiştir (yazma nüshası, İÜ Ktp., İbnülemin, nr. 3341). 3. Nûrü’l-Kemâl. Yeni Osmanlılar’dan ve “reji komiseri” diye tanınan Yûsuf Paşazâde (Menâpirzâde) Nûri Bey’e dair, belirli kronolojik tarih ve vak‘alara dayanan biyografi tarzından çok farklı bir monografidir. Tesbit için ısrarla üzerine düşmesine rağmen birlikte tanzim edecekleri hal tercümesine, her defasında onun bir mâzeretle bu işi hep sonraya erteleyerek nihayet vakitsiz ölümü sonucu erişmeye muvaffak olamayan İbnülemin, klasik mânada bir hal tercümesinin ancak üç buçuk sayfada yer alabildiği 240 sayfalık eserinde temiz ahlâkı ve insanî tarafları ile yücelttiği Nûri Bey’i günlük yaşayışı, ev içi hayatı, güzel huyları, iyilik severliği ve bunların yanı sıra ihmalciliği, dağınıklığı, unutkanlığı gibi birtakım zaafları ile anlatır. İbnülemin’in Nûri Bey’in hâtırasını gelecek nesillere nakletmek, bu saf ve yüksek ahlâklı insanı onların tanıyabilmesini sağlayabilmek sorumluluğunu duyarak kaleme aldığını söylediği eserini onun ölümünün hemen ardından üç hafta gibi bir zaman içinde meydana getirmiştir. 5 Ağustos 1906’da tamamlanan monografi, Nûri Bey hakkında bugüne kadar tek kalmış bir eser olma değerini korumaktadır. Jurnal edilme ve basılma korkusunun hüküm sürdüğü bir devirde yazıldığından içinde, Yeni Osmanlılar’a dair bir hâtırat eseri de yazmış olan Nûri Bey’in cemiyetin Avrupa’daki faaliyeti ve orada onlarla birlikte geçen hayatıyla ilgili olarak ehemmiyetsiz bir iki anekdottan başka bir şeye yer verilmemiştir. Monografinin İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi’nde İbnülemin kitapları kısmında biri babası Mehmed Emin Paşa’nın el yazısıyla (nr. 3159), diğeri küçük kardeşi Mehmed Selim tarafından istinsah edilmiş (nr. 3054) iki yazma nüshası vardır. 4. İzzü’l-Kemâl. Memleketimizde sayıları gittikçe azalan namus ve fazilet erbabı

nâdir devlet adamlarından biri olmak sıfatıyla yazdığı, babası Mehmed Emin Paşa'nın Bâbıâli'den elli beş yıllık dostu Ferid Paşazâde Ahmed İzzeddin'in hayat ve şahsiyetini anlatan bu monografiyi de onun ölümünü takip eden on iki gün içinde kaleme alarak 5 Eylül 1908'de tamamlamıştır. Şûrâ-yı Devlet Dahiliye ve Tanzimat Dairesi başkanlıkları gibi mevkilerde bulunmuş olan Ahmed İzzeddin Bey'in yüksek faziletlerini ahlâfa göstermeyi bir vazife sayarak yazdığını söylediği eserin İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde iki nüshası bulunmaktadır (İbnülemin, nr. 3404, 3680). 5. Kemâlü'l-İsmet (İstanbul 1328).

Zamanının en salâhiyetli ve en geniş bilgili biyografi otoritesi sayılan müverrih Fındıklılı İsmet Efendi'ye dairdir. Bu küçük risâlede, o vakitlerin çoğu şahsiyetleri gibi kendi hal tercümesini vermekten kaçınan bu ünlü mütehassısın esas olarak biyografi araştırmaları yolunda neler meydana getirdiği üzerinde durulur. İbnülemin, çeşitli hâtıralarını anlattığı ve keskin dikkatiyle onun bir portresini çizdiği bu eseri de İsmet Efendi'nin ölümünü takip eden iki gün içinde yazarak 15 Aralık 1904'te tamamlamış, ancak yayımlanması 1912'de mümkün olmuştur. 6. Kemâlü'l-kiyâse fî keşfi's-siyâse. Siyaset ilminin bazı konularını tarih felsefesinin bazı meseleleriyle birlikte belirli bir sisteme bağlı olmaksızın işleyen "infolio" 503 sayfalık bu eser beş ana bölümden meydana gelmiştir. Eski siyasetnâmelerinkine benzer bir ad verdiği, telifi 1906-1908 yılları arasında sürmüş olan eserde sırasıyla tarihin lüzumu ve faydası, tarihî eserlerde gerçek ve gerçek dışılık, tarihte gerçek olanın gerçek olmayandan nasıl ayırt edileceği, siyaset ilminin önde gelen konuları ve ilkeleri, devletler hukukunun bazı meseleleri, sefirler ve bunların siyaset ve milletlerarası münasebetlerdeki rol ve fonksiyonları, hukuk ve politika bakımından askerlik ve harp konusu gibi meseleler işlenir. Bu bölümlerin hepsinde tarihten alınmış misaller ve anekdotlara yer verilmiştir. Her bölüm veya faslın başında ilkin Doğulu yahut Batılı kaynaklardan seçilmiş ibare ve paragraflar verilmekte, daha sonra bunlar üzerinde tahlil ve yorumlar, bazan da tenkitler yürütülmektedir. Batılı müelliflerden nakledilen parçalar esas itibariyle bunların Türkçe'de mevcut tercümelerine dayanır. Seçilen metinler İbn Haldûn, İbnü'l-Esîr gibi tarihçilere ve İbn Kemal, Naîmâ, Mansûrîzâde Nûri Paşa, Cevdet Paşa gibi Osmanlı tarihçileriyle Mâverdî'ninki de dahil siyasetnâmelere, ahlâk, politika ve hukuk kitaplarına, askerlik ve harp sanatına dair bazı eserlere, Büyük Frederic, Bismarck gibi Batılı devlet ve politika adamlarının nutuk

ve vecizelerine, zamanın fikir ve edebiyat dergileriyle günlük gazetelere, Nâmık Kemal, Hersekli Ârif Hikmet'e ve diğer bazı edebiyatçılara kadar uzanan geniş bir yelpaze içinden gelmektedir. Bunların esas itibariyle harcıâlem kaynaklar olduğunu söylemek gerekir. Kitabın muhtevaca bir bakıma Feyz-i Cevâd'ın çok daha ileri götürülmüş ve geliştirilmiş bir şekli olduğu söylenebilir. Siyaset ilminin ayrılmaz bir parçası ve mühim bir kaynağı olması dolayısıyla eserinde tarihin merkezî bir konumda olduğunu belirten İbnülemin, önsözden itibaren tarihçinin sorumluluğu meselesi üzerinde hassasiyetle durarak tarihî gerçek yerine yalana sapan tarihçinin arkasında nasıl bir kötülük yolu bıraktığını ve kendisinden sonrakileri aldatıp yanlış hüküm ve zanlara sevkettiğini açıklamaktadır. Eser İbnülemin'in sosyolojik görüşleriyle birlikte tarih, politika, hukuk sahasındaki zengin birikiminin aynasıdır. Çok itinalı bir rik'a ile kaleme alınmış olan kitap tek yazma nüsha olarak İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (İbnülemin, nr. 2479). 7. Kâmil Paşa'nın Sadâreti ve Konak Meselesi (İstanbul 1328). Tarihçi Abdurrahman Şeref Efendi'nin "Fuad Paşa Konağı Nasıl Maliye Dairesi Oldu?" (TOEM, nr. 3, Ağustos 1326, s. 129-136) adlı makalesinde, Fuad Paşa'nın sarayın Bâbıâli üzerinde gittikçe artan nüfuzunu kırmak için kendi istifasıyla birlikte Âlî ve Yûsuf Kâmil paşaların da istifa edip Abdülaziz tarafından vâki olacak sadâret teklifini hiçbirinin kabul etmeyerek hükümdarı bazı hususları kabul etmeye zorlamak üzere yapmış oldukları ahde vefasızlık ile, Yûsuf Kâmil Paşa'nın kendisine teklif olunan sadâreti hemen kabul ettiği ve daha sonra Fuad Paşa'nın Beyazıt'ta inşa ettirmekte olduğu konağın Abdülaziz tarafından elinden alınarak Maliye Nezâreti'ne verilmesinde onun teşvikinin rolü olduğu yolundaki iddialarını cevaplandırmak üzere kaleme alınmıştır. İbnülemin, Yûsuf Kâmil Paşa'nın biyografisiyle ilgili bir mesele sayarak ele aldığı bu iddialardan birincisinin esassızlığını Ziyâ Paşa'nın Verâset Mektubları, Ebüzziya Tevfik'in Yeni Osmanlılar Tarihi, Cevdet Paşa'nın henüz basılmamış Ma'rûzât'ı ve Mehmed Süreyyâ'nın daha sonra yanmış olan Târîh-i Süreyyâ'sı ile Mâbeyinci Âtıf Bey'in basılı olmayan hâtıratından nakillerle ortaya koyarken ikinci iddiayı da bu vak'aya Yûsuf Kâmil Paşa'nın mühürdarı sıfatıyla bizzat şahit olan babası ve Fuad Paşa'nın torunları Hikmet ve Reşad beylerin tanıklıklarına dayanarak Yûsuf Kâmil Paşa'nın seciyesi, devlet adamı sıfatıyla çeşitli vesilelerle gösterdiği dürüst tutum bakımından yürüttüğü tahlillerle beraber çürütür. 8. Kemâlü's-Safvet. Yorgancı esnafından sarhoşun biri iken devrinin sayılı şairleri

arasında yer alabilmesinin ve gördüğü orijinal birkaç manzumesinin, özellikle Fransız şairi Jean de Béranger hakkında bu şairin vefatında Fransız hükümeti ve halkı tarafından gösterilen değer bilirlilik ile bizde herhangi bir şairin mâruz kaldığı aşağılayıcı muamele arasındaki farkı göstermek üzere yazdığı “Beranje” adlı şiirinin uyandırdığı ilgiyle hayatını ve eserlerini meydana çıkarmaya çalıştığı şair Mustafa Saffet hakkında Fatîn tezkiresindeki birkaç satırlık bilgiyi çok ileriye götüren ve mevcuda yeni bilgiler ilâve eden, önsözü 1 Temmuz 1913 tarihli bir araştırmadır (İÜ Ktp., İbnülemin, nr. 3501). 9. Gelenbevî. XVII. asrın ünlü riyâziye ve mantık âlimi İsmâil Gelenbevî’nin biyografisidir. Gelenbevî’nin torunu Hayrullah Efendi’den nakledilen yeni bilgiler esere orijinal bir değer kazandırmaktadır. İbnülemin 1 Aralık 1913’te son şeklini verdiği araştırmasında, Şeyhülislâm Hamîdîzâde Mustafa’nın kıskançlık beslediği Gelenbevî’yi çevirdiği entrikalarla İstanbul’dan nasıl uzaklaştırıp mahvına sebep olduğunu torunundan aldığı bilgilerin de yardımıyla anlatmaktadır. Onun ilmî şahsiyetiyle eserleri hakkında söz söylemeye kendini yetkili görmediğini belirten İbnülemin, Gelenbevî’nin hocaları Ayaklı Kütüphane (Mehmed Emin) ve Palabıyık’ın (Muğlalı Mehmed), ortada önceki üstatların eserleri mevcutken yeni yeni telifler meydana getirmenin gereksiz olduğu yolundaki tutumlarıyla ilgili tenkitleri, ulemâ sınıfının yüksek kademelerindeki kıskançlığın ilim tarihimizdeki olumsuz tesirleri hakkındaki görüş ve müşahedeleri ayrıca dikkat çekicidir. Altmış dört sayfalık eserin yazma nüshası İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi’ndedir (İbnülemin, nr. 3561). 10. Şeyhülislâm Yahyâ Divanı ve Mukaddimesi (İstanbul 1334). Hiç baskısı yapılmamış olan divanın nüsha farkları ile karşılaştırılmış metnini kazandırmasının yanı sıra, Şeyhülislâm Zekeriyyâzâde Yahyâ Efendi’nin hayatı ve şahsiyeti hakkında o zamana kadar yapılmış en geniş çalışma olan altmış beş sayfalık mukaddimesi ilgi ve takdirle karşılanmıştır. 1916’da tamamlanan karşılaştırmanın kaç nüsha üzerinden yapıldığının belirtilmemesi, buna esas olan nüshaların neler olduğunun gösterilmemesi bu yayının tenkide açık bir tarafıdır. Gördüğü yaygın takdire mukabil Ali Emîrî Efendi basında bir dizi yazıyla esere ve İbnülemin’in şahsına sert, çoğu yersiz tenkitler yönelttiği gibi çevresindekilere de o yolda yazılar yazdırır. Genişleyen münakaşaya olumsuz bir iki yazıyla katılan Celâl Nûri, eserin müdafaasını yapan

Süleyman Nazif'in müdahalesi karşısında susmaya mecbur kalır. Konunun uyandırdığı geniş ilgili dolayısıyla Ahmed Refik'in de (Altınay) Yahyâ Efendi'nin şahsiyeti hakkında bir dizi yazıya başladığı görülmektedir. 11. Hersekli Ârif Hikmet Bey Divanı ve Mukaddimesi (İstanbul 1334). Bu neşir de İbnülemin'in diğer metin neşirlerinde olduğu gibi Hersekli hakkında etraflı bir monografi ile zenginleştirilmiştir. Bu mukaddime, evvelce kaleme aldığı Kemâlü'l-Hikmet'in değişik bir tertiple birtakım ilâve ve çıkarmalar yapılmış yeni bir şeklidir. Eser, Ali Emîrî çevresi tarafından divan sahibinin şiirlerinden bir kısmının atlanmış olduğu, biyografide olumsuz yönleri söylenmek suretiyle Hersekli'nin hâtırasına saygısızlık gösterildiği gibi suçlamalara hedef olur. Hersekli Ârif Hikmet'in basılmasını İbnülemin'e vasiyet ettiği diğer eserlerini de içine alacak surette düşünülen külliyatın birinci eseri olarak yayımlanan divandan sonrası gelmemiştir. 12. Leskofçalı Galib Bey Divanı ve Mukaddimesi (İstanbul 1335). Leskofçalı Galib'in, 1875 yılından bu yana basılmasına birkaç defa teşebbüs olunmuşsa da gerçekleştirilememiş bulunan divanının 1917'de tamamlanmış şairin biyografisiyle birlikte ilk defa yapılmış neşridir. İbnülemin'in mukaddimede yer alan bu monografisi (s. 13-47), Leskofçalı'nın üç beş satırdan ibaret hal tercümesini yazılı ve sözlü bütün kaynakları kullanarak ortaya koyduğundan bugüne kadar aşılamamış gibidir. 13. Evkāf-ı Hümâyun Nezâretinin Târihçe-i Teşkîlâtı ve Nüzzârın Terâcim-i Ahvâli (İstanbul 1335). Evkaf müessesesini çeşitli yönlerden tetkik edip buna göre eserler hazırlamakla görevlendirilmiş encümenlerden "terâcim-i ahvâl" komisyonu başkanı olarak aynı komisyondan Hüseyin Hüsâmeddin (Yasar) ile birlikte kaleme almıştır. Nezâretin tarihçesine dair olan kısım (s. 4-37) Hüseyin Hüsâmeddin'e, hal tercümeleri kısmı ise (s. 39-251) İbnülemin'e aittir. İlk nâzır el-Hâc Yûsuf Efendi'den nâzır vekili Mûsâ Kâzım'a kadar gelen kırk sekiz evkaf nâzırının hal tercümesini veren eser bu konuda ilk çalışma olmuştur. Kitap Nazif Öztürk tarafından yeni harflere çevrilmiş bulunmaktadır (Vakıflar Dergisi, XV [1982], s. 89-99; XVI [1982], s. 31-42; XVII [1983], s. 61-78; XVIII [1984], s. 43-59; XIX [1985], s. 61-89). 14. Menâkıb-ı Hünerverân (İstanbul 1926). Türk Tarih Encümeni Külliyatı içinde yayımlanmak üzere hazırlanması kendisine havale edilmiş eserin tenkitli metniyle müellifi Mustafa Âlî'nin hayat ve eserlerine dair kaleme aldığı monografiden (s. 3-133) meydana gelir. Nüsha farkları hangileri olduğu belirtilen altı nüsha üzerinden gösterilmiş neşir bizde yapılan ilk ciddi edisyon kritik durumundadır. Yetmiş yedi sayfa tutan

metne mukabil 131 sayfalık mukaddime kısmı Mustafa Âlî tetkiklerinde bir dönüm noktası teşkil eder. Bu mukaddime, günümüzdeki en yeni araştırmalara kadar onun hakkındaki bütün çalışmalara kaynak teşkil etmiştir. İbnülemin'in Osmanlı tarihi sahasındaki derin vukufunu ortaya koyan bu çalışmasını ilmî bir hadise gibi karşılayan Süleyman Nazif, Ali Canip (Yöntem) ve M. Fuad Köprülü, metninden de önemli buldukları mukaddimesi dolayısıyla İbnülemin'e teşekkür ve tebriklerini ifade ederler. 15. Tuhfe-i Hattâtîn (İstanbul 1928). Müstakimzâde Süleyman Efendi'nin, bizde esas ağırlığı Osmanlı hattatları olmak üzere yazılmış teliflerin bu sahada en mufassal ve en mükemmeli olan eserinin Türk Tarih Encümeni adına, İstanbul kütüphanelerinde rastlanan hepsi de hatalı üç, bir de hususi eldeki nüsha üzerinden, Murad Molla nüshasını esas alarak İbnülemin büyük bir vukufla yaptığı düzeltmeler, sabırla yürüttüğü karşılaştırmalar sayesinde güvenilir ve sağlam metnini ortaya koyduğu gibi, Müstakimzâde Süleyman Efendi'nin hayat ve eserlerine dair kazandırdığı zengin monografiyle değerini daha da arttırır. İbnülemin'in bu kitabı Türkiye'de eski harflerle basılmış son kitaptır. 16. Türklerin, Arap Harflerini Tanzim ve İhya Etmek Suretile İlme ve Medeniyete Hizmetleri (İstanbul 1932). Arap harfli yazının doğuşu ve gelişmesini, içinden çıkan yazı çeşitlerini, bunların Türkler'in elinde nasıl yüksek sanat seviyesine eriştiğini, hat sanatının çeşitli Türk ülkelerinde Türk hükümdarları tarafından nasıl himaye ve teşvik gördüğünü belirten umumi bir tablodan sonra sülüs, nesih, celî üstatlarından olmak üzere Şeyh Hamdullah, oğlu Mustafa Dede, Derviş Ali, Hâfız Osman, Ağakapılı İsmâil, Yedikuleli Seyyid Abdülhak, Şekerzâde Seyyid Mehmed, Eğrikapılı Mehmed Râsim, Mustafa Râkım Efendi dahil on ikisinin; ta'lik hattatlarından da Abdülbâki Ârif, Abdullah Vassâf, Veliyyüddin, Kâtibzâde Ahmed Refi' ve Mehmed Esad Yesârî efendiler dahil sekizinin üzerinde durduğu terkibî bir icmaldir. "Türk Tarihinin Ana Hatları" serisi içinde hazırlanması kendisine havale edilmiş olan bu on dört sayfalık icmal, bu serinin "müsveddeler"i grubunun on ikinci eseri olarak basılmıştır. İbnülemin, Türk Tarih Tetkik Cemiyeti'nde okunduğu zaman hat sanatı hakkında hiçbir bilgisi olmayan bazı kimselerin kusur belirten görüşleri kendisine resmî yazı ile bildirildiğinde itiraz sahiplerinin akıllarını başlarına getirecek bir cevap yazdığını kaydeder.

17. Son Asır Türk Şairleri (İstanbul 1930-1942). Fatîn tezkiresine zeyil olmakla beraber başlangıcı bazı hal tercümelerinde bu çerçeveyi geriye

doğru aşarak 1800'lü yıllara ve daha da öncesine çıkan, son sınırı ise 1941'e kadar gelen bir zaman içindeki şair mevcudunu içine alır. Bugüne kadar benzeri toplu şair biyografileri arasında en hacimli çalışma olma özelliğini taşır. 2352 sayfa hacmindeki eser 566 şairin hal tercümesini bir araya getirmektedir. Son Asır Türk Şairleri, sanıldığı gibi sadece zeyli olduğu Fatîn tezkiresinin kaldığı 1855 yılından sonraki zamanın şairleriyle sınırlı kalmayarak Fatîn Efendi'nin ele aldığı devrede yaşadıkları halde kendilerinden haberdar olamadığı, haklarında bilgi edinemediği ve bu yüzden tezkiresinde atladıkları ile oradaki hal tercümeleri zayıf ve çok yetersiz kalmış şairleri de içine almaktadır. İbnülemin, bundan da öteye arada Hâtimetü'l-eş'âr'ın, Râmiz ve Sahaflar Şeyhizâde Esad Efendi tezkirelerinin varlığı bilinmeksizin doğrudan doğruya zeyli olduğu Sâlim tezkiresinin zaman kadrosuna girip ondan bu yana da Fatîn Efendi'ye kadar olan zaman içinde gelmiş olmakla beraber her iki eserde mevcut olmayan başka şairlerin hal tercümelerini de araştırmış ve kitabına almıştır. Böylece doğum veya ölüm tarihleri 1800'lü yılların başına veya daha da önceye çıkan bir kısım şairlerin girmesiyle eserinin sınırı o zamandan 1941 yılına kadar bir buçuk asrı aşan bir devreye uzanmaktadır. Bu kadar açık bir gerçeğe rağmen Son Asır Türk Şairleri'ni Fatîn Efendi'nin kaldığı yerden, yani 1855'ten bu yana bir devamı gibi görme ve göstermenin ne derece yanlış ve tahkikten yoksun götürü bir bilgi olduğu anlaşılır. İbnülemin, Hâtimetü'l-eş'âr'daki bazı şairlerin hal tercümesini ele alırken yeni bilgiler ilâvesi ve birçok düzeltme ile bunları çok zenginleştirip geliştirmiştir. Basılı ve basılmamış kaynak ve vesikalardan gazete ve dergi yığınları arasında sürdürdüğü araştırma ve taramalar yanında, zamanlarına

yetişemediği şairler hakkında eski nesillerden hayatta kalmış olanlardan yaptığı tahkik ve soruşturmalar, bu yolda kurduğu anketi İstanbul'dan öteye uzak yurt köşelerine kadar götüren mektuplaşmalar, bazı şairlerin hal tercümesini doğrudan doğruya kendilerinden almak suretiyle kazanılmış ilk elden bilgiler sayesinde çatısını sağlam bir şekilde kurduğu eserini yönlendiren esas gaye, seçtiği zamanın sınırları içindeki şair kadrosunu mümkün olduğu kadar tam tesbit etmek, erişebildiği hal tercümeleriyle son bir buçuk asırlık çağın şairler kütüğünü ortaya koymak olmuştur. İbnülemin'in yorulmak bilmez gayreti varlıkları hiç bilinmeyen, sadece isimleri bilinip hüviyetleri meçhul kalmış yahut artık unutulmaya mahkûm birçok şairi ortaya çıkarmıştır. Bundan dolayı bahis konusu şairler arasında

bir değer ayrımına, bir tasfiye ölçüsü benimsemeye gitmemiştir. Önsözünde belirttiği gibi zevkler ve ölçüler şahıstan şahısa değiştiğinden şairleri sanat dereceleri bakımından değerlendirmeye girmemiş, herhangi bir tasfiyeye de fazla lüzum görmemiştir. Bununla beraber eserine aldığı çağdaşı şairlerden bazılarına kendisiyle olan münasebetlerine, onlardan gördüğü davranış ve riayet derecesine göre farklı yaklaşımlar gösterdiği de görmezlikten gelinemez. Hoşlanmadığı, kendisiyle arasında özel bir geçmişi olanları söz konusu ettiğinde sanatlarına, edebî hüviyetlerine dokunmaksızın olumsuz ve aksayan tarafları yakalamaya çalışan bir tenkit ve teşhir mekanizmasının harekete geçtiği görülür. Hoca Hayret ve Ali Emîrî Efendi'ye biraz da bu iş için uzunca tuttuğu sayfalar, babası İpekli Tâhir Efendi'den birlikte ders gördüğü çocukluk arkadaşı, şiir ve edebiyat âlemine beraberce girdiği, kendisinin ilk eserlerine manzum takrizler yazmış olan Mehmed Âkif'e karşı araya girmiş bir soğukluğu gizlemeye lüzum görmeyen ve başkalarına ayırdığı sayfa sayısını ondan esirgemekten çekinmeyen tutumu, yerine göre eserine müdahale eden bazı hissî davranışları açığa çıkarmaya yeterli örneklerdir. Ancak kusur ve zaaflara takılmaktan hoşlanan bu tenkitçi tavrı, biyografik gerçekleri saptırmak veya yok saymak yoluna da gitmez. Hal tercümelerinde onun yer yer araya giren hissî müdahaleleri ve ahlâkî yargıları, bilgi yönüne ve dürüstlüğüne zarar vermedikleri esere, müstesna tarihî bir görgü ve hüviyet sahibi müellifin orijinal şahsiyetinden hoşa giden hususi bir renk katar. Haklarında çok şey yazılmış, hayat ve eserlerine dair ortada yeterli derecede bilgi bulunanlardan -bazı istisnalar dışında-uzun uzadıya bahsetmek yerine özlü bilgiler vermeyi ölçü olarak kabul eden İbnülemin, buna mukabil hal tercümeleri ve şahsiyetleri lâyıkıyla bilinmeyenler için daha etraflı bilgiler getirmeye, vesikalar vermeye dikkat etmiştir. İbnülemin, XIX. asrın başlangıcından bu yana şiirimizin etrafında değişik formasyon ve kültürlerden, farklı zevk ve zihniyetlerden çeşitli nesil ve fertlerin teşkil ettiği edebî panoramayı görmeye hizmet edecek zengin malzemeyi vermek ve istifadeye açmakla edebiyat ve kültür tarihimiz yönünden mühim bir hizmet yerine getirmiş bulunmaktadır. Başka yerlerde görülüp elde edilemeyecek bilgiler taşıması onu vazgeçilmez, yerine bir başkası konulamaz orijinal ve temel bir kaynak olmak vasfına yükseltmiştir. Değeri ve ayrıcalıklı özellikleri hakkındaki bu tesbitler, eserin her türlü noksan ve hatadan uzak bulunduğu gibi bir mânaya gelmemelidir. Cumhuriyet'ten epey önce hazırlıklarına giriştiği devrede, başta kütüphanelerin durumu olmak üzere zamanının elverişsiz araştırma ve

çalışma şartları, henüz hususi ellerde bulunup da resmî kuruluşlara intikal etmemiş olan koleksiyonlara ulaşılamaması, meselâ şiirleriyle bilindiği halde hekimbaşı ve müverrih Hayrullah Efendi ile onun büyük babası Emin Şükûhî Efendi'de olduğu gibi kendilerine dair vesika ve kaynaklara erişemediği için haklarında yeterli bilgi toplayamadığı bazı şahsiyetleri atlamış olmak, kendilerine dair bilinenler pek kısıtlı ve müphem bulunan bazı şairlerin hal tercümelerini yazarken onları birbirine karıştırmak, şiir ve metinlerin gerçek sahiplerine aidiyetlerini tayinde bazan zühûle düşmek gibi birtakım noksan ve yanlışlar mevcuttur (bunlardan şair mûsikişinaslar ve bazı güftelerle ilgili yanlışlar için bk. Sadettin Nüzhet Ergun, Türk Musikisi Antolojisi, İstanbul 1943, I, 140; II, 434, 795). Bu gibi noksanların, Mütareke'de konağının işgal altına girdiği sırada pek çok not ve vesikanın yok edilmiş olmasından ileri geldiğini de unutmamak gerekir. Çapı ve ehemmiyeti daha yayımlanmadan müsteşrikler tarafından da ifade edilen (Babinger, GOW, s. 358, 384; Babinger [Üçok], s. 390, 417) Son Asır Türk Şairleri, bir an önce çıkması beklenen bir eser olduğu halde ilk üç fasikülünün basılmasını sağlayan Türk Tarih Encümeni'nin ilgası, araya giren üniversite reformu, dil ve tarih sahasında yeni kuruluşlara ve hedeflere yönelinmesi, o zamanın havası içinde Osmanlılık'la ilgili değerlerin hor görülmesi, dili ve muhteviyatı ile o âlemden hava estiren muhafazakâr görünüşü bakımından iktidar çevrelerinin sıcak bakmayışı gibi tesirler neticesi basımının devamına sahip çıkacak resmî bir kuruluş bulamayışı yüzünden yayımı beş yıllık bir aradan sonra, milletvekili olarak Hakkı Tarık Us ve Hasan Âli Yücel'in şahsî gayretleri ve resmî çevredeki zihniyete karşı verdikleri mücadele sayesinde 1938'den itibaren basılma yolu yeniden açılarak tamamlanma imkânına kavuşur.

18. Osmanlı Devrinde Son Sadrıazamlar (İstanbul 1940-1953). Otuz yedi sadrazamın hal tercümesiyle birlikte son bir asırlık siyasî tarihimizin panoramasını da veren 2192 sayfalık bu büyük eser, vezîriâzamlar hakkındaki biyografi geleneğinin yolunu açan Osmanzâde Ahmed Tâib'in Hadîkatü'l-vüzerâ'sına yapılmış zeyillerin sonuncusu ve arkası getirilmemiş olan Ahmed Rifat Efendi'nin Verdü'l-hadâik'ine zeyil olmak üzere hazırlanmıştır. Son Asır Türk Şairleri'nde görüldüğü gibi bu da zeyli olduğu eserin kaldığı yerden devamından ibaret değildir. İbnülemin, Verdü'l-hadâik'te sonuncu hal tercümesini teşkil eden Yûsuf Kâmil Paşa'dan sonra gelen sadrazamlarla işe başlamak yerine geriye dönüşle Mehmed Emin Âlî,

Damad Mehmed Ali, Mustafa Nâilî, Mehmed Rüşdü, Fuad ve Yûsuf Kâmil paşaların hal tercümelerini de kitabının kadrosuna dahil edip Verdü'l-hadâik'te çok basit ve sathî kalan biyografileriyle mukayese bile edilemeyecek şekilde yeniden işledikten sonra diğer sadrazamlara geçmiştir. Eserde, Koca Hüsrev Paşa'dan Mustafa Reşid ve İbrâhim Sârım Paşa'ya kadar Tanzimat devrinin ilk beş sadrazamı dışarıda bırakılıp 1855'teki ikinci sadâreti itibariyle Mehmed Emin Âlî Paşa'dan başlayarak gelen sadrazamlar silsilesi takip edilmiştir. Onun hal tercümesinde 1852'deki sadâretine de temas edildiğinden eser, 1852'den sadâret makamının Bâbıâli ile birlikte 4 Kasım 1922'de ilgasına kadar olan zaman dilimi içinde bir sadrazamlar tarihi olmuş bulunmaktadır. İbnülemin, Âlî Paşa dışında eserde hal tercümelerini sadârete son geliş tarihine göre değil ilk gelişi esas alan bir sıralama takip eder. Bundan dolayı eser, son sadrazam Ahmed Tevfik Paşa olduğu halde ondan iki

önceki sadrazam Sâlih Paşa ile sona ermiş görünür. İbnülemin Son Sadrıazamlar'ın telifine 1913 yılının son ayında başlamış, Sâlih Paşa'nın Mart-Nisan 1920 tarihleri arasına rastlayan sadâreti sırasında tamamlamıştır. Basılmak için uzun süre bir imkân bekledikten sonra zamanın Maarif vekili Hasan Âli Yücel'in teşebbüs ve gayretleri neticesinde basılması karar altına alındığında hazır olan ilk şeklini, bizzat ifade ettiği gibi "yeniden yazılmışçasına" elden geçirerek basılmamış haliyle 681 sayfa tutmakta olan eseri 2100 küsur sayfaya çıkarmıştır. Cumhuriyet devrinde resmî mercilerce basılan öbür eserlerinde olduğu gibi aslında taşıdığı Kemâlü's-sudûr ismi zamanın zihniyetine yabancı gelmesi dolayısıyla şimdikine çevrilir. Otuz üç yıl boyunca hep sadârete bağlı kalemlerde, bu arada uzun bir süre Bâbıâli'nin en merkezî noktası Sadâret Mektûbî Kalemi'nde yaşadığı bürokrasi tecrübesi İbnülemin'e bu büyük çaplı sadrazamlar tarihinin malzemesini, gözlem ve dikkatlerinden bir şey kaçırmayan keskin tecessüsünün eşliğinde kendisine en tabii yoldan kazandırmış bulunuyordu. Hele II. Meşrutiyet'ten sonra Yıldız Sarayı evrakının tetkik ve tasnif işinin kendisine emanet edilmesi, ona bu zengin ve bâkir arşiv hazinesinin bütün imkânlarını sunar. II. Abdülhamid'in tahta çıkışından bu yana sadâret makamı ile saray arasındaki yazışma ve işlemlerle ilgili evrakın hepsinin Yıldız'da saklı tutulmuş olmasından dolayı, konusunun gerektirdiği malzemeyi ayağına getiren 800 sandık tutan vesikayı "avucunun içi gibi" tanıma fırsatını vermiştir. Yıldız evrakı

arasında tarihî ehemmiyetini kuvvetli bir sezişle hemen farkettiği vesikaları büyük bir sabır ve şevkle istinsah edip bir kenara koyan İbnülemin eserinin muhtaç olduğu arşivi de böylece kurmuş bulunuyordu. Bâbıâli kalemlerindeki yaşlılardan zamanlarına yetişemediği sadrazamların, nâzırların menkıbelerini dinleyen, doymak bilmeyen bir tecessüsle o sırada cereyan edenler kadar geçmişte olup bitenler hakkında da bilgi edinmeye çalışan, duyduklarını hemen kayda geçiren, dedikodu ocağı dediği Sadâret Mektûbî Kalemi'nde yıllar boyu Bâbıâli ve ricâl dedikoduları ile kulağı dolan İbnülemin'in eserine sadece arşivden değil dinlediği, kendilerine sual sorduğu o insanlardan zamanla kimse kalmadığı için, kendisinden sonra gelenlerin artık hiçbir suretle erişme imkânını bulamayacakları yığınla bilgi, tanıklık ve gözlem gelir. Bunun yanında bir o kadar da baba ocağında başlayıp ricâl konaklarında çok erken yaştan meclislerine girdiği tarihî şahsiyetlerden duyulmuş, tecessüsünün sondajı ile kazanılmış bilgiler eserinin bir başka sözlü kaynağını teşkil eder. Kendisi gibi genç yaşta Bâbıâli'nin mühim mevkilerinde vazife almış, Sadrazam Yûsuf Kâmil Paşa'nın yanında yirmi yedi yıl boyunca pek çok tarihî hadiseye şahit olmuş, devrin önde gelen ricâlinin çoğu ile münasebet ve dostluğu olan babası da eserde daima bir referans olarak yer alır. Bundan başka kütüphanelere, arşivlere intikal etmemiş, eski aile ve şahıslarla ilgili birtakım bâkir vesikalar görmek imkânına kavuşmuş, Abdülaziz'in Mâbeyin başkâtibi Âtıf Bey'in Hâtırat'ı, Mehmed Süreyyâ'nın bizzat yaşadığı son devirler hakkındaki Târîh-i Mahmûd'u, Celâleddin Paşa'nın Mir'ât-ı Hakîkat'inin müsvedde halindeki orijinal şekli gibi el değmemiş eserlerden, yandıkları veya kayboldukları için başkalarınca bir daha erişilmesi mümkün olmayan kaynaklardan da istifade edebilmiştir. İbnülemin, eserinde bildiklerini ve duyduklarını sadece aktaran bir kimse durumunda olmayıp kaynaklarını, çeşitli eserlerdeki rivayetleri sıkı bir tenkitten geçiren, mevcut bilgileri gerekli kontrol ve muhâkemeye tâbi tutan titiz bir tarihçi hüviyeti gösterir. Son Sadrıazamlar, İbnülemin'in biyografllığı yanında siyasî tarihçiliğini göstermesi bakımından da önemlidir. Bu sorumluluğu çok iyi idrak ettiğinden yeri geldikçe, müverrihin hadiseler ve onların içinde yer alan insanlar karşısında davranışının ne olması gerektiği meselesine sık sık dönerek tarihçiliğin etik problemine dikkat çekmeye çalışır. Bu hüviyetini çok belirgin bir şekilde ortaya koyan eserinin arkasında, yıllar önce tarihçiliğin bu meselelerini işlediği Kemâlü'l-kiyâse fî keşfi's-siyâse'nin müellifi olarak varlığı bir kere

daha hissedilir. İbnülemin, tarihçinin daima gerçeği gözetmeye ve hislerine kapılmamaya gerek üstlendiği vazife gerekse vicdan gereği mecbur olduğunu vurgulayarak aksine hareketin tarihe ihanet etmek olacağını belirtmektedir. “Bildiklerini ve duyduklarını gerçeğe uygun olmayan bir şekilde nakletmek tarihin hukukuna tecavüz etmek demektir. Doğruluğu doğrulanmamış bilginin tarih sayfalarında yeri yoktur” diyerek tavrını açıkça ortaya koyan İbnülemin’in bunları, kendisinin taraf tutmak isnatlarına uğradığı Said Paşa konusuyla ilgili olarak söylemesi önemlidir. İbnülemin’in eserini, sadrazamların her birini icraatları bakımından yargılayan, içinde yer aldıkları olaylar ile birlikte onları sorgulayan tahlilci bir zihniyet yönlendirir. O, bu tutumu ile sığ ve tek taraflı yönlendirme ve değerlendirmelerle okuyucunun zihnini lehte veya aleyhte bir istikamette çelmeye itibar etmeyen, en yakını olduğu şahsiyetlerin dahi icraat ve karakterlerini gerçek mahiyetleriyle değerlendirmekten kaçınmayan, bazı çevrelerin gözü kapalı bir şekilde yüceltmeye veya alçaltmaya çalıştığı şahsiyetleri sorgulama ve tahlilden geçirirken tok sözlü bir yargıç davranışı içindedir. Bunun en tatmin edici örneklerinden birini baba dostu ve kendisini çocukluğundan beri tanıyan, son sadâretlerinde evinde beraber çalıştıkları, mutemedi, sırdaşı gibi muamele gördüğü Küçük Said Paşa’ya ayırdığı 275 sayfa hacmindeki bahis verir. İbnülemin, o kadar yakını olduğu Said Paşa hakkında ne söylemek gerektiyse, lehte ve aleyhte, olumlu ve olumsuz ne tarafı varsa hepsini gizlemeden açıkça söylemiştir. Hiçbir lutfunu görmeden ailece türlü sıkıntılara mâruz kalarak saltanat devrini yaşadığı II. Abdülhamid’in icraat ve şahsiyetine ayırdığı özel bölümde kimilerince hep yerilmiş, kimilerince de göklere çıkarılmış hükümdar hakkındaki icmali kadar, onu hata ve savabı ile en objektif surette mîzana vuran yazı ve eser bulmak kolay değildir. Eserin ilk fasikülünün basımı sırasında, rakip bir kitapla önünü kesmek, ona nisbetle öncelik kazanmak gayretiyle Mehmet Zeki Pakalın tarafından Son Sadrazamlar ve Başvekiller adıyla İbnülemin’e ve eserine yer yer sataşan, yığma bilgilerle dolu şişkin bir yayın ortaya konulursa da, Son Sadrıazamlar’ın Said Paşa bahsini ihtiva eden fasiküllerinin çıkmasından sonra devam edemeyerek son bulmuştur.

19. Son Hattatlar (İstanbul 1955). Osmanlı hattatları hakkında en zengin biyografi kaynağı olan Tuhfe-i Hattâtîn’in sonrası getirilmediği için, onun telif tarihi 1760’tan 1953’e kadar olan süre içinde gelmiş geçmiş hattatların hal tercümelerini tesbit maksadıyla onun zeyli olarak yazılmış eserde on

biri kadın 329 hattatın, şöhret sahibi oldukları yazı şubesine göre sınıflandırılmış hal tercümeleriyle yazılarından seçilmiş örnekler yer almaktadır. Bunlar arasında esas şöhretleri başka sahalarda olduğu halde edebiyatçı, mûsikişinas, devlet adamı, hükümdar, hatta tulumbacı gibi şahsiyetlerin hat sanatıyla meşgul olmaları dolayısıyla eserde beklenmedik bilgiler getiren hal tercümelerine

de rastlanır. Gençliğinden beri büyük fedâkarlıklar pahasına, en eskilerden kendi zamanındakilere kadar topladıkları ile bir hat eserleri müzesi haline getirdiği konağındaki zengin koleksiyonunun levhalarını, murakka‘larını fotoğraf ve klişeleriyle cömertçe kitabına aktarması ona ayrı bir değer katmıştır. Yaşlılık çağının verimlerinden olan eser, Türk hat sanatının iki yüzyıla yakın son tarihi içinde vardığı merhaleleri, devam ettirdiği, yaşattığı gelenekleri görmek, bunda emeği geçen sanatkâr kalemleri tanıyabilmek için müstesna bir kaynak teşkil etmektedir.

20. Hoş Sadâ. Son Asır Türk Musikişinasları (İstanbul 1958). Elli yıl boyunca konağında ihya ettiği mûsiki geceleriyle klasik Türk mûsikisini içinden ve en üst seviyesinde yaşayan İbnülemin, hayatına mâna veren bu sanatın yetiştirdiği seçkin simaların da biyografilerini araştırmayı kendine mesele edinerek kaynaktan yoksun, mevcut olanlarına bile artık erişilemez olmuş bu işi de üstlenmişti. Şeyhülislâm Ebûishakzâde Esad Efendi’nin, arkası getirilmemiş olan mûsikişinaslar tezkiresi Atrabü’l-âsâr’ın bıraktığı 1200 (1785) yılından bu yana gelmiş mûsiki erbabının hal tercümelerini araştırıp bir araya getirmeye çoktan koyulmuşken 1942’de basılmamış eserleri arasında gösterdiği, 1937’de mukaddimesini dahi kaleme aldığı eserinin tamamlanması, araya giren Son Sadrıazamlar’ın baskısının 1953’e kadar sürmesi, onun ardından baskısı 1955’te bitebilen Son Hattatlar ile uğraşması, bir yandan çok ilerlemiş yaşının getirdiği rahatsızlıklara rastlaması dolayısıyla gecikmişti. Hasan Âli Yücel’in teşviklerinden de kuvvet alarak son bir gayretle üstüne düştüğü eserinin ancak baştan 128 sayfalık kısmı dizilip tashihleri de elinden geçmişken vefatıyla iş ortada kalınca tamamlanması, köşede bucaktaki dağınık notlarına ve vesikalara bakılmak, başka kaynaklardan bilgiler katarak yeni hal tercümeleri ilâve edilmek suretiyle şair Yenişehirli Avni Bey’in torunu Mevlevî Avni Aktuç tarafından derlenip toparlanarak mümkün olmuştur. Başlangıçta, ”Bestekârlar”, “Sâzendeler”, “Hânendeler”, “Mûsiki ve Mûsikişinaslarla

İlgili Fıkralar" bölümlerine ayrılmak üzere geniş çerçeveli bir plana göre tasarlanmış olan eserde, Seyyid Abdi ile Tanbûrî Cemil Bey arasındaki kırk mûsikişinasın hal tercümesi doğrudan doğruya İbnülemin'in kaleminden çıkmış, diğer Cemil'lerden Ziyâ Bestenigâr'a kadar olanlar ise Avni Aktuç tarafından düzenlenmiş bulunmaktadır. Hoş Sadâ, yaşının seksen beşi geçmekte olduğu bir çağda İbnülemin'in Türk kültürüne sunduğu son eser oldu. Onun mûsiki ve Türk mûsikisi hakkında görüşlerini ifade ettiği önsözü de başlı başına bir değer taşır. Diğer eserlerinde olduğu gibi eski mûsikimizin geçmişte kalan dünyasından birçok şahsî hâtıra da Hoş Sadâ'yı örgülendirmektedir (İbnülemin'in basılmamış olup da İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'ne intikal etmemiş diğer bazı eserleri için bk. Son Asır Türk Şairleri, 2233-2234).

F) Tarihî Şahsiyeti. İlmi ve eserleriyle büyük bir çalışmanın sahibi olmaktan başka İbnülemin'in tarihî hüviyeti bakımından belirtilmesi gereken birçok yönü daha bulunmaktadır. Onun başkalarına benzemez müstesna portresi bunların hatırlanması ile çok daha belirginleşecektir. Konağındaki mûsiki meclisleri, en nâdide ve müellif hattı tek nüsha yazmalar saklayan kütüphanesi, geçmiş asırlar Türk güzel sanatlarından bir tarih barındıran müzelik koleksiyon ve eşyaları, giyiminde ve muaşeretinde güne teslim olmamış Tanzimat efendisini, bütün bir mâzi görgü ve terbiyesini devam ettiren güngörmüş bir Bâbıâli emektarını temsil eden, her şeyin değiştiği, kökünden kopup uzaklaştığı bir çağ içinde kendi başına bir dünya olarak kalmış bir şahsiyettir. Çocukluğunda içine girdiği büyüklerin meclislerinden kazanılmış bir gelenekle konağında elli yılı aşkın bir süre devam ettirdiği meclislerinde tarihe intikal etmekte olan bir kültürün, edebiyattan tasavvufa, hattan mûsikiye, siyasî geçmişimize mal olmuş sima ve vak'alara kadar her türlü bahsin konuşulduğu son sohbetlere, klasik Türk mûsikisinin ayakta kalışına yüksek seviyede bir barınak olarak hizmet eden, unutulmaz fasıllara şahit olan konağında, ilim ve sanat çevresinden seçkin simaların her hafta uzun geceler etrafında buluştuğu son ocak olmuş bir İbnülemin Türk kültür tarihinde yerini almış bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

(Maddede, kendi kaleminden çıkmış hal tercümesi dahil hakkındaki yazıların hiçbirinde bulunmayan bilgiler, devrin basınından ve özellikle onun basılmamış eserleri ve müsveddelerinden elde edilmiştir. Çeşitli ansiklopedilerde onunla ilgili maddeler, "Kendime Dair" başlıklı hal tercümesinin özet olarak birer tekrarından ileri geçemedikleri, bilgi veya görüş olarak mevcuda hiçbir şey katamadıkları için burada ayrıca gösterilmemiştir. Hakkında, şimdiye kadar Hüseyin Vassâf'ın 1926'da kalan eseri dışında ciddi bir çalışma yapılmamış olan İbnülemin'e dair azımsanmayacak sayıda makale ve yazı varsa da bunlardan tercihen onu yakından tanımış, kendisiyle görüşebilmiş olanlarınkiler kısmen bibliyografyaya alınmıştır).

Mir'ât-ı Sicill-i Me'mûrîn-i Osmâniyye, İstanbul [1909], nr. 5, s. 22-23; BA, Dahiliye Nezâreti, Sicill-i Ahvâl Defteri, nr. 172, s. 63; İbnülemin, 20 Nisan 1910 (7 Nisan 1326) tarihinde tanzim ettiği ve yukarıki sicile esas olan hal tercümesi, Hoş Sadâ, s. XVI-XVII; a.mlf., Hüseyin Vassâf'a verdiği 17 Temmuz 1924 (14 Zilhicce 1342) tarihli hal tercümesi, Kemâlü'l-Kemâl, s. 4-13; a.mlf., "Kendime Dair", Son Asır Türk Şairleri, 1942, XII, 2201-2242; Hüseyin Vassâf, Kemâlü'l-Kemâl, İbnülemin Kitapları, nr. 3314; a.mlf., Sefîne, II, 214-220; Hikmet Feridun Es, Bugün de Diyorlar ki, İstanbul 1932, s. 52-58; İbrahim Alâeddin Gövsa, Meşhur Adamlar, İstanbul 1934, II, 763; a.mlf., Türk Meşhurları, s. 187; Naci Sadullah, "İbnilemin Mahmut Kemal Bey Neler Anlatıyor", Yedigün, IV/86, İstanbul 31 Birinciteşrin 1934, s. 7-9; Niyazi A. Okan, "İbnilEmin Mahmut Kemalin Kütüphanesinde", Kitap ve Kitapçılık, nr. 3, İstanbul 1 Şubat 1936, s. 5-8, 11; M. Behçet Yazar, Edebiyatçılarımız ve Türk Edebiyatı, İstanbul 1938, s. 193-200; a.mlf., "Edebiyatçılarımızı Tanıyalım: İbnilemin Mahmut Kemal İnal", Yedigün, XV/381, 25 Haziran 1940, s. 13; Selahaddin Güngör, "İbnilemin Mahmud Kemal", Yeni Mecmua, II/39, İstanbul, 26 İkincikânun 1940, s. 3-4, 18; Hakkı Süha Gezgin, "Portreler: İbnilemin Mahmut Kemal", a.e., V/82, 22 İkinciteşrin 1940, s. 5; Ahmet Hamdi Tanpınar, "Büyük Bir Muasır: İbnülemin Mahmut Kemal", Tasvîr-i Efkâr, İstanbul 3 Mayıs 1941 (nr. 4699); a.mlf., "İbnül Emin Mahmut Kemal'e Dair", Hoş Sadâ içinde, s. XLVI-LV (bu iki yazı, getirdiği farklı görüş ve tesbitlerle İbnülemin hakkında şimdiye kadar yazılanların en orijinalidir. Birincisi, onu en has çizgilerinde yakalayan mükemmel bir

mânevî portresini çizerken ölümünden sonraki ikincisi, aynı sıcak sevgiyi taşımakla beraber ilkindekine sivri köşeler katmaya yönelik ve yer yer birtakım fantezilere kaçan bir negatifi gibidir); Hakkı Tarık Us, Elli Yıl, İstanbul [1943], s. 22, 59-60; Kemal Ünal Akpınar, “Büyük Bilgin İbnül-Emin Mahmut Kemal İnal ve Kütüphanesi”, Yeni Tarih Dünyası, I/5, İstanbul 18 Kasım 1953, s. 194-195; Hasan Âli Yücel, “Üstad İbnülemin Mahmut Kemal İnal”, Hoş Sadâ, s. XI-XXXIV; Kâzım İsmail Gürkan, “Üstad İbnülemin’e Dair”, a.e., s. XXXV-XLV; Muzaffer Esat Güçhan, “Bazı Hususiyetleri ile İbnül Emin Mahmut Kemal İnal”, a.e., s. LVI-LIX; Yusuf Ziya Ortaç, Bir Varmış Bir Yokmuş: Portreler, İstanbul 1963, s. 183-188; Selahaddin İçli, “İbnülemin Mahmud Kemal”, Musiki ve Nota, nr. 7, İstanbul Mayıs 1970, s. 12; Fahir İz, “Inal, Ibn al-Amīn Maḥmūd Kemāl”, EI^2 (İng.), 1971, III, 1199-1200; “İnal, İbnülemin Mahmud Kemal”, TA, 1972, XX, 118-119; Mahir İz, Yılların İzi, İstanbul 1975, s. 175-183; Alâeddin Yavaşça, “Evlerdeki Musiki Toplantıları”, Kök, nr. 4, İstanbul Mayıs 1981, s. 10; a.mlf., “İbnülemin Mahmud Kemal Bey’in Geceleri”, a.e., nr. 5 (1981), s. 12; Taha Toros, Mâzi Cenneti, İstanbul 1992, s. 31-48; a.mlf., Türk Edebiyatından Altı Renkli Portre, İstanbul 1998, s. 87-116 (bazı ehemmiyetsiz ufak farklarla ilkinin tekrarıdır).

Ömer Faruk Akün

İBNÜLVAKT

(ابن الوقت)

Sûfînin her vakit içinde bulunduğu zamana en uygun düşen ibadet ve amelle meşgul olması anlamında bir tasavvuf terimi

(bk. HAL; VAKİT).

İBNÜLVEFÂ

(bk. MUSLİHUDDİN MUSTAFA).

İBNÜSSEBÎL

(ابن السبيل)

Zekâtın sarf yerlerinden biri olarak Kur'an'da zikredilen (et-Tevbe 9/60) ve yolculuk esnasında muhtaç duruma düşmüş kimseleri ifade eden terim

(bk. ZEKÂT).

İBRÂ

(الإبراء)

Bir kimsenin diğer bir kimsede olan alacak hakkından feragat etmesi anlamında fıkıh terimi.

Sözlükte “arındırmak, aklamak, temize çıkarmak, yükümlülükten kurtarmak” gibi anlamlara gelen ibrâ, aynı kökten türeyen ve gerek ibrâ işleminin gerekse başka sebeplerin sonucunda gerçekleşen suçsuzluk, borçsuzluk ve yükümlülükten kurtulma durumunu ifade eden berâet kavramıyla yakından ilişkili olduğu gibi, karı ve kocanın evlilik haklarından karşılıklı olarak vazgeçmeleri anlamındaki mübâree veya yine bir fıkıh terimi olan istibrâ kavramlarıyla da anlam benzerliğine sahiptir. Aralarında sebep-sonuç ilişkisi bulunmakla birlikte ibrâ ile berâetin birbirinin yerine kullanıldığı da olur (Bezzâzî, V, 381). Fıkıh terimi olarak ibrâ, bir kimsenin başkasının zimmetinde veya nezdinde olan hakkından karşılıksız olarak vazgeçmesini ifade eden hukukî işlemin adıdır. Hakkın, sahibi tarafından düşürülmesini ve dava konusu olmaktan çıkarılmasını ifade etmesi itibariyle ibrâ borç münasebetini sona erdiren bir işlemdir. Bu işlemde ibrâ eden kimseye mübri’, ibrâ edilen kimseye mübre’ ve ibrânın konusu olan hak veya borca mübreün minh denilir.

Âyet ve hadislerde özellikle ödeme güçlüğü çeken borçluların yükünün hafifletilmesi, onların rahatlatılması için ödeme süresinin uzatılması tavsiye edildiği gibi alacağın bir kısmından veya tamamından vazgeçilmesi de teşvik edilmiştir. Bir âyette, “Eğer -borçlu- ödeme güçlüğü çekiyorsa durumu düzelinceye kadar ona süre vermek gerekir. Eğer bilseniz bunu sadakaya saymanız sizin için daha hayırlıdır” buyurulur (el-Bakara 2/280). Hz. Peygamber’in de bu yönde tavsiye ve teşvikleri bulunmaktadır. Bu sebeple fakihler ibrânın genel olarak mendup bir davranış olduğunu belirtmişlerdir. İbrâda bir yardımlaşma, dayanışma ve hayır işleme anlamı bulunduğunu dikkate alan bazı Şâfiî fakihleri, ödünç verme işlemi (karz) kural olarak ibrâdan üstün sayıldığı halde ödeme güçlüğü çeken borçlunun ibrâsını karzdan daha faziletli görmüşlerdir. Hanefî ve Mâlikî fakihleri de

zor durumda olan borçlu karşısında alacaklının erteleme ile ibrâ arasında muhayyer olmakla birlikte ibrânın ertelemeden daha faziletli sayıldığını söylemişlerdir. Fakihlerin diğer hukukî işlemlerde, özellikle alım satım ve icâre gibi akidlerde aradıkları bazı şartları ibrâda aramamış olmaları ve bunda borçlu lehine olacak şekilde daha müsamahakâr davranmaları, işlemin hukukî mahiyetiyle ilgili olduğu kadar işaret edilen bu ahlâkî yönüyle de irtibatlı görülebilir.

Mahiyeti. Doktrinde, bir mülkiyet veya hakkın mâlik ya da hak sahibine intikali söz konusu olmaksızın düşürülmesini ifade eden ıskat terimi ibrâya göre daha genel ve kapsamlıdır. Temlîkât grubundaki hukukî işlemler hakkın yeni sahibine intikalini, ıskātât grubunu oluşturan işlemler ise hakların bedelli veya bedelsiz düşürülmesini konu edindiğinden bir kimsenin başka bir kimsenin zimmetindeki hakkından vazgeçmesini ifade eden ibrâ kural olarak ıskat grubunda yer alır ve onun özel bir türünü teşkil eder (bk. ISKAT). Ancak ibrâ hakkın intikaline yol açan bir işlem olarak da görülebileceği, en azından ikinci bir bakış açısıyla böyle yorumlanabileceği için mahiyetinin belirlenmesinde birtakım güçlükler doğmuştur. Bu sebepledir ki mezhep farkı olmaksızın bütün fakihler, ibrâ işleminde hem ıskat hem temlik anlamının bulunduğu noktasında görüş birliği içinde olmakla birlikte hangi anlamın daha öncelikli ve baskın olduğu konusunda farklı görüşlere sahiptir. Esasen ibrânın bütün hükümleri de bu yönlerden birinin öne çıkarılması suretiyle belirlenmiştir. Meselâ Şâfiîler’den Nevevî, ibrânın temlik mi yoksa ıskat mı olduğu konusunda genel bir tercihin belirtilemeyeceğini, hangi anlamın ağır basacağına meselenin durumuna göre karar verileceğini belirtirken Süyûtî ibrânın hangi durumlarda ıskat, hangi durumlarda temlik anlamının ön plana çıkarıldığına ilişkin bir liste verir (el-Eşbâh ve’n-neẓâʾir, s. 312-313). Genel bir ölçü vermek ve kesin sınırlar çizmek zor olmakla birlikte Hanefî, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerinde hâkim kanaat, ibrânın ıskat anlamının öne çıkarılarak ona tek taraflı bir hukukî işlem mahiyeti atfedilmesi yönünde iken Mâlikîler, ibrânın temlik anlamını dikkate alıp ona bir akid hüviyeti kazandırmışlardır. Meselâ Hanefîler’in, bizzat borçluya kendini ibrâ vekâletinin verilmesini sahih görmeleri ve bazı Hanbelîler’in, birine bir şey hibe etmemeye yemin eden kişinin onu bir borçtan ibrâ etmesi durumunda yeminini bozmuş olmayacağını ileri sürmeleri ibrânın ıskat anlamı ön plana çıkarılarak verilmiş birer hükümdür. Aynı şekilde ibrâ işleminin gerçekleşmesi için

borçlunun kabulünün şart olup olmadığı, ibrânın ta‘likî şarta bağlanmasının sahih olup olmadığı, ne tür hakların ibrâ konusu olabileceği ve ibrâ konusu hakkın bilinmesinin gerekip gerekmediği hususlarında ortaya çıkan hukukî ihtilâflar da ibrânın hukukî mahiyetiyle ilgili tercihlerle yakından ilgilidir.

İbrânın özellikle hibe ve sulh gibi hukukî işlemlerle benzerlik ve farklılık taşıdığı noktalar onun hukukî mahiyetini de tanıtıcı olacağından önemlidir. İbrânın, teslimle tamamlanan bir temlik akdi olan hibe ile örtüştüğü noktaların başında alacağın (deyn) borçluya hibe edilmesi durumu gelir. Genel olarak “bir akid veya istihlâk sebebiyle zimmette sabit olan şey” anlamında kullanılan deyn, temlik ve teslimi kabul eden bir mal hükmünde olduğu için ayn gibi onun da hibesi câizdir. Hanefî mezhebindeki ağırlıklı görüşe göre -sarf bedeli olmayan-deynin borçluya hibe edilmesi ibrâ mesabesindedir (Mecelle, md. 847). Tıpkı ibrâda olduğu gibi bu şekildeki hibe işleminde de borçlunun kabulüne gerek yoktur ve yine ibrâ gibi borçlunun reddetmesi durumunda gerçekleşmez. Eğer borç sarf bedeli ise bu takdirde ibrânın gerçekleşmesi borçlunun kabulüne bağlıdır (el-Fetava’l-Hindiyye, IV, 384). Serahsî, teslim alınmış semene ilişkin ibrânın da sahih olduğunu ve bu durumda satıcının teslim aldığı semeni iade etmesi gerektiğini söylemiş ve bir

bakıma ibrâ ile hibe ve alacaktan indirim yapmayı birbirine eşitlemiştir (İbn Âbidîn, Reddü’l-muḥtâr, V, 156). Bu duruma göre hibe ve alacaktan indirim yapma, bazı uygulama biçimleri itibariyle ibrâ işleminin gerçekleşme yollarından birini teşkil eder. Süyûtî, ibrâ ile hibenin ayrıldığı noktalardan bahsederken hibede kabulün şart olmasına karşılık ibrâda şart olmayışını ve kişinin kendi fer‘ine (çocuk, torun) hibe ettiği şeyden dönme hakkına sahipken fer‘i ibrâ ettiğinde geri dönüş hakkı bulunmadığını belirtmiştir. Bu sonuncu hüküm açısından ibrânın ıskat veya temlik olması arasında fark yoktur (el-Eşbâh ve’n-neẓâʾir, s. 790).

Sulhibrâ ilişkisi çeşitli bakımlardan tartışmaya açıktır. Borçluyu ödeyeceği borçtan bedel karşılığı ibrâ etme veya kısmî ibrâ, sulh ile ibrânın kesişme noktası olduğu gibi peşin alacağın vadeli olması için yapılan sulh da bir hakkın ıskatı ve ibrâsı niteliğinde görülebilir (Mecelle, md. 1553). Ancak ibrânın yapılış amacının, kural olarak bir bedel karşılığında gerçekleşmesi (muâvaza) ihtimalinden ve borcun ertelenmesi kastından uzak olması şarttır.

Çünkü, “Bana şunu vermen şartıyla seni ibrâ ettim” şeklindeki bir beyan ibrâ değil mal karşılığında sulh olarak gerçekleşir. Yine, “Ben seni borcun ödeme vaktinin gelmesinden ibrâ ettim” sözü borcun düşmesini değil borcu talep hakkının (mütâlebe) ertelenmesini ifade eder. Her ne kadar özellikle Hanefî literatüründe er-telemenin “muvakkat ibrâ” olarak tavsif edildiği görülürse de (Mergīnânî, VI, 308) Hanefîler, muvakkat ibrânın bir ıskat işlemi değil mütâlebe hakkının ertelenmesi işlemi olduğunu vurgulamış ve bu kullanımın mecaz olduğunu belirtmişlerdir (İbnü’l-Hümâm, VI, 308). Öte yandan sulha, özellikle Mâlikî fakihlerinin yaptığı gibi “bir bedel karşılığında bir hak veya davadan vazgeçmek” şeklinde dar bir tanım yüklenirse sulh ibrâdan epeyce ayrılır. Bununla birlikte yine Mâlikîler’den İbn Cüzey’de olduğu gibi sulhun iki türe ayrılıp bedelsiz sulha ıskat ve ibrâ, diğerine de ivazlı sulh adının verilmesi (Ḳavânînü’l-aḥkâmi’ş-şerʿ iyye, s. 366) veya Şâfiî fakihi Şirbînî’nin yaptığı gibi ibrânın sulhun altı kısmından biri olarak değerlendirilmesi de mümkündür (Muġni’l-muḥtâc, II, 179). Bundan dolayı literatürde sulh ve ibrâyı birbirinden ayırıp ibrâyı ıskatın alt türü olarak görenlere (İbn Kudâme, IV, 361-362) ve aralarındaki yakın ilişki sebebiyle sulh ve ibrâyı bir başlık altında ele alanlara da sıkça rastlanır. Bazı fakihlerin alacağın bir kısmından vazgeçilmesini ibrâ olarak nitelendirildiği göz önüne alınırsa alacakta indirim yapılması ile ibrânın bu noktada kesiştiği söylenebilir.

Kuruluşu. Doktrinde diğer hukukî işlemlerde olduğu gibi ibrânın kuruluşu için de taraflar, irade beyanı ve akid konusu şeklinde üç tabii unsur üzerinde durulur ve ibrânın hukukî sonuç doğurabilmesi için her biriyle ilgili olarak bazı şartlar aranır. a) Taraflar. İbrâ işleminin gerçekleşmesi için biri ibrâ eden, diğeri ibrâ edilen olmak üzere iki tarafın bulunması gerektiği açıktır. Ancak bu iki tarafın işlemin kuruluşuna katkıları ve kuruluştaki fonksiyonları, ibrânın hukukî mahiyeti konusundaki yaklaşım farklılığına göre değişmektedir. İbrâyı borçlunun kabulüyle kurulan bir akid olarak gören Mâlikîler ile Hanefî müctehidlerinden Züfer’e göre ibrâ akdinin kurulabilmesi için ibrâ edilen borçlunun da aktif katılımına ihtiyaç bulunmaktadır. İbrâyı tek taraflı bir hukukî işlem mahiyetinde gören cumhura göre ise ibrâ işleminden bahsedebilmek için bu işleme muhatap olan (ibrâ edilen) bir kimsenin bulunması şart ise de işlemin hukuken kurulması için ibrâ edilen kişinin aktif katılımına yani kabulüne ihtiyaç bulunmamaktadır. Bu sebeple ibrâ edilen kişi Mâlikîler dışındaki ekollere

göre işlemin kurucu tarafı görülmez.

İbrâ temelde bağışlama mahiyetinde olduğundan ibrâda bulunanın tam edâ ehliyetine (teberru ehliyeti) sahip olması gerekir. Rızânın ikrah veya hezl gibi sebeplerle sakatlanması durumunda ibrânın sahih olmayacağı konusunda görüş birliği bulunmakla birlikte hukuk ekollerinin bu husustaki hareket noktaları, gerekçe ve yaklaşımları birbirinden farklıdır. Hanefîler, kural olarak ıskat tasarruflarında rızânın bulunmasını şart görmedikleri halde ibrânın temlik yönünü dikkate alarak onu sırf ıskat tasarruflarından ayrı değerlendirmişler ve ibrâ işleminin geçerli olabilmesi için ibrâ edenin rızâsının kusurlu olmamasını şart görmüşlerdir. Bu bakımdan mükrehin ibrâsı sahih olmaz. Hukukî tasarrufları feshi kabil olan ve olmayan tasarruflar diye ikiye ayıran Hanefîler'e göre feshi kabil olmayan ve rızânın da şart görülmediği talâk, ıtâk ve nikâh gibi tasarruflarda kural olarak rızânın yokluğu tasarrufun sıhhatini etkilemediği halde, borçlu tarafından reddedilmesini mümkün gördükleri ibrâ işleminde rızânın sakatlanması onun sıhhatini etkiler. Mâlikîler de ibrâyı bir nevi temlik akdi saymalarının tabii sonucu olarak rızânın kusurlu olması durumunda ibrânın sahih olmayacağını söylemişlerdir. Şâfiî ve Hanbelîler ise her ne kadar ibrâyı sırf ıskat gibi değerlendirip borçlu tarafından reddine imkân tanımamışlarsa da rızânın sakatlanması durumunda tasarrufların sahih olmayacağı anlamına yordukları hadisler sebebiyle rızânın kusurlu olması durumunda ibrânın sahih kabul edilmeyeceğini belirtmişlerdir.

Ölümcül hastanın yaptığı ibrânın hükmü, ibrâ edilen kimsenin mirasçı olup olmamasına göre ayrı ayrı değerlendirilmiştir. Eğer ibrâ edilen kişi yabancı ise ve borç terekenin üçte birini aşıyorsa üçte biri aşan kısımda vârislerin onayı şarttır. Eğer ibrâ edilen kişi vârislerden biriyse borç isterse üçte birden az olsun bu takdirde ibrânın tamamı vârislerin icâzetine bağlıdır (Mecelle, md. 1570). Terekenin borca batık olması halinde ölüm hastasının kendine borcu bulunanlardan birini ibrâ etmesinin sahih görülmemesi, bu işlemin sonuç itibariyle alacaklıların hakkının ilişmesinden dolayıdır (Mecelle, md. 1571; Kadri Paşa, md. 241-242). İbn Teymiyye, böyle bir durumda ölümcül hastanın ibrâsını alacaklıların icâzetine bağlamıştır (Muḫtaṣaru Fetâvâ, s. 448-449). İbn Hazm ise sağlamın ibrâsıyla hastanın ibrâsı arasında fark gözetmez.

İbrânın vekâlet yoluyla yapılması da mümkündür. Ancak vekilin ibrâyı müvekkile izâfe etmesi gerektiği, aksi takdirde ibrânın sahih olmayacağı ifade edilmiştir (Bezzâzî, V, 381). Hanefîler, ibrânın ıskat tarafını daha baskın gördüklerinden alacaklının borçluya kendi kendini ibrâ hususunda vekâlet vermesinin sahih olduğu görüşündedir. Eğer temlik tarafı baskın sayılsaydı tıpkı birine kendisine satış yapması konusunda verilen vekâletin sahih olmaması gibi bu vekâlet vermenin de sahih olmadığını söylemek gerekecekti. İbrâ işlemi, ibrâ edilen kişinin sırf yararına olan bir tasarruf olduğu için ona ilişkin herhangi bir özel şarta yer verilmemiştir. Hatta ibrâ esnasında hayatta bulunması da şart değildir. Bir kimse ölümünden sonra da ibrâ edilebilir ve bu ibrâ vasiyet yerine geçer (Mecelle, md. 1569). Fakat ibrâ edilen kişinin bir karışıklığa meydan vermeyecek şekilde şahsen belirlenmiş olması şartı aranır (Mecelle, md. 1567; Kadri Paşa, md. 236).

b) İrade Beyanı. İrade beyanı genel olarak hukukî işlemlerin kurucu unsuru kabul edilir. Akidlerde tarafların iradelerini karşılıklı olarak açıklamaları gerekirken

tek taraflı hukukî işlemler tek taraflı beyanla gerçekleşir. İbrâyı borçlunun kabulüyle kurulan bir akid olarak gören Mâlikîler ile Hanefîler'den Züfer'e göre ibrâ akdinin kurulabilmesi için ibrâ edilen borçlunun bu ibrâyı kabul etmesine ihtiyaç bulunmaktadır. Mâlikî fakihlerinden Şehâbeddin el-Karâfî, ibrânın kabule ihtiyacı konusundaki tartışmanın temelinde ibrânın bir ıskat mı yoksa bir temlik mi olduğu konusundaki anlayış farklılığının yattığını belirtip ibrânın kabule ihtiyacı bulunduğuna gerekçe olarak ibrânın minnet altında bırakma anlamı içerdiğini ve herkesin minnet altında kalmaya kolayca rızâ göstermeyeceğini, bu bakımdan ibrânın gerçekleşmesi için borçlunun kabulünün de dikkate alınmasının uygun ve yerinde olacağını söylemiştir (el-Furûḳ, II, 110-111). İbrâyı ıskat tasarrufları grubunda değerlendirmelerine ve temlik tasarrufu ile ıskat tasarrufu arasındaki temel farklardan birinin, kural olarak birincisinde işlemin gerçekleşebilmesi için kabule ihtiyaç bulunurken ikincisinde kabule ihtiyaç bulunmaması olduğunu özellikle vurgulamalarına rağmen (M. Ali b. Hüseyin el-Mekkî, II, 135-136) bu fakihlerin ibrânın gerçekleşmesi için borçlunun kabulünü şart görmeleri ilginçtir.

Hanefî, Şâfiî ve Hanbelî ekollerinde hâkim olan görüşe göre ibrâ, borçlunun

kabulüne gerek olmaksızın alacaklının tek taraflı iradesiyle gerçekleşir. İbrâyı tıpkı ıtk, talâk, şüf'adan ve kısastan vazgeçmek gibi bir tür ıskat olarak gören cumhur, ibrânın gerçekleşmesinin kabule bağlı olmayıp alacaklının icap yerini tutan tek taraflı beyanıyla meydana geleceğini söylemişlerdir. Ancak Hanefîler'e göre bazı istisnaları bulunsa da ibrâ edilenin reddetmesi halinde ibrâ hükümsüz olur (bu istisnaî durumlar için bk. Ali Haydar, II, 132-134, 640-644; IV, 85-86). Şâfiî ve Hanbelîler ise ibrânın, hibe işleminde olduğu gibi bir aynın temliki değil tam aksine kısas, şüf'a, kazif haddi, muhayyerlik ve talâk gibi bir hakkın ıskatı olduğu gerekçesiyle red ile hükümsüz olmayacağı görüşündedir. Hanefîler'in borçlunun reddetmesi durumunda ibrânın gerçekleşmeyeceğini söylemeleri, onların ibrâyı özellikle talâk ve ıtk gibi sırf ıskat olmaktan çıkarıp temlik tasarrufları ile sırf ıskat tasarrufları arasında orta bir konuma yerleştirmiş ve bu şekilde ibrânın içerdiği temlik anlamına da bir sonuç atfetmiş olmalarıyla açıklanır.

İbrâ işleminin hangi lafızlarla gerçekleşmiş sayılacağı konusunda literatürde görülen tartışmalar ve belirlemeler, ilk planda Arap diliyle ve kelimelerin örfî kullanımıyla ilgili bir problem niteliğinde olmakla birlikte hukukî işlemlerde objektif ölçütlerin belirlenmesine yönelik çabalar olarak da görülebilir (Bezzâzî, V, 383; İbn Âbidîn, İʿlâmü'l-aʿlâm, s. 94-97; Mecelle, md. 1561). Mutlak ibrâ, sürekli olacak biçimde ıskat tasarrufu sayıldığından ibrânın bir süreyle sınırlandırılması söz konusu olmaz (Bezzâzî, V, 382-383).

İbrânın ta'likî şarta bağlanmasının sahih olup olmayacağı konusu da onun ıskat ve temlik anlamlarından hangisinin öne çıkarılacağı hususuyla ilgilidir. Mülkiyetin nakli rızâya dayalı olduğu ve şarta ta'lik de rızâya aykırı bulunduğu için alım satım akdi gibi sırf temlik olan tasarruflar ta'like elverişli değilken talâk ve ıtk gibi sırf ıskat olan tasarruflar ta'like elverişlidir. Kefalet ve havale gibi işlerde ibrâ da sırf ıskat olduğu gerekçesiyle bu kapsamda değerlendirilir ve bu ibrânın uygun şarta ta'lik edilebileceği kabul edilir. Temlik anlamının daha baskın görüldüğü durumlarda ise ibrânın ta'likî şarta bağlanması fakihler arasında tartışmalı kalmış ve Zeydiyye'nin ibrânın şarta ta'likini kural olarak câiz gören tutumu hariç bırakılırsa genelde böyle bir şartın ibrâ işlemini geçersiz kılacağı ifade edilmiştir. Nitekim Hanefî fakihi İbn Nüceym, temlik

anlamıyla irtibatlandırarak ibrânın bir şarta ta‘lik edilmesinin kural olarak sahih olmadığını belirtmekle birlikte ibrânın şarta ta‘lik edilmesinin onu ifsat edeceği şeklindeki yaygın kanaati yorumlarken de bunu şartın örfleşmemiş olması durumuna bağlar (el-Baḥrü’r-râ᾿iḳ, VII, 310, 322). Bu konuda yaygın kabul gören görüş şarta ta‘likle şartın ayrı değerlendirilmesi yönündedir. Aynı doğrultuda görüş beyan eden Muhammed Kadri Paşa da ta‘likin ibrâyı ifsat edeceğini belirtir; fakat alacaklının borcun bir kısmını ödemesi şartıyla borçluyu geri kalan borçtan ibrâ edeceğini söylemesi durumunda ibrânın geçerli olacağını söyler (Mürşidü’l-ḥayrân, md. 242-244). Şâfiî fakihi Zerkeşî, ibrânın bir şarta ta‘likinin kural olarak câiz görülmediğini belirttikten sonra onun temlike de benzemekte oluşundan hareketle bunun bazı istisnalarının bulunduğunu anlatır (el-Mens̱ûr, I, 83-87). Süyûtî de benzeri bir yaklaşım içindedir (el-Eşbâh ve’n-neẓâ᾿ir, s. 597). Hanbelî fakihi İbn Kudâme ibrânın şarta ta‘lik edilmesinin sahih olmadığı, ancak, “Alacağımın yarısını ibrâ ettim, geri kalanı öde” sözüyle yapılan ibrânın sahih olacağı görüşündedir (el-Muġnî, IV, 362). İbrânın ölüme ve ölüm sonrasına ta‘lik edilmesinin sahih görülmesi vasiyete dönüşmüş olacağı gerekçesine dayanır.

c) Konu. Iskata elverişli haklar kural olarak ibrâ konusu olabilir. Bunun için de literatürde Allah ve kamu hakları grubunun dışında kalıp “hukūk-ı ibâd” ve “hukūk-ı âdemiyyîn” tabirleriyle ifade edilen haklarda ibrâ geçerli olur. Meselâ zimmette sabit olan semen, ücret, haraç, cizye, nafaka, mehir ve diyet gibi borçlar ibrâya konu olabilirken şâriin düzenlemesini değiştirme anlamına geldiği gerekçesiyle ıskata elverişli görülmeyen mirasçılık hakkı, hibe ve vasiyetten rücû hakkı gibi haklara ilişkin ibrânın sahih olmayacağı ifade edilmiş, rü’yet muhayyerliği, vakıftaki istihkak hakkı da aynı gerekçeyle bu kapsamda değerlendirilmiştir. Ayna ilişkin ibrâ da yine ıskata elverişli olmadığı gerekçesiyle kural olarak sahih görülmez ve dolayısıyla böyle bir ibrâ mülkiyetin nakli (temlik) sonucunu doğurmaz. Ancak eğer ibrâ aynın kendisine değil ona ilişkin bir hakka yönelik olursa bu takdirde sahih olur. Meselâ ayna ilişkin ibrâ, dava hakkından vazgeçme olarak değer kazanabileceği gibi ayna ilişkin dava açma hakkının doğrudan ıskat edilmesi de mümkündür. Deyn olması durumunda mebî‘de indirim yapılması sahih görüldüğü halde ayn olması halinde bunun sahih görülmemesi de aynın ıskata elverişsizliğiyle açıklanır (Haskefî, V, 156; İbn Âbidîn, Reddü’l-muḥtâr, V, 156). Ayna ilişkin ibrânın düşürücü bir etkisi

olmadığından gaspedilen bir ayna ilişkin ibrânın o malın tazmin sorumluluğundan mı yoksa aynen iadesi sorumluluğundan mı ibrâ sayılacağı fakihler arasında, özellikle de Hanefî mezhebinde doktriner tartışmalara konu olmuştur. Meselâ Bezzâzî'ye göre mağsuba ilişkin ibrâ, onun tazmin sorumluluğunu yüklenmekten ibrâ olup bu ibrâdan sonra mağsup emanete dönüşür ve onda emanet hükümleri geçerli olur (el-Fetâvâ, V, 381-382) (bk. DEYN). Kādîhan da eğer ibrânın yapıldığı sırada ayn tüketilmişse bu takdirde ibrânın aynın kendisine yapılmış da olsa sahih olacağı ve aynın kıymetinden ibrâ sayılacağı görüşündedir (el-Fetâvâ, III, 259).

İbrâ, doktrinde satım akdinde detaylandırılan formel yapıyla ele alındığından ibrâ işlemi esnasında ibrâ konusu olan şeyin mevcut bulunması şartı üzerinde önemle durulur. Bunun için de henüz mevcut olmayan bir haktan ibrâ sahih görülmezken vücûb sebebinin gerçekleşmesi

şartıyla henüz vâcip olmamış bir şeyden ibrâ sahih görülür (Süyûtî, s. 713-714). Hanefîler kadının, kocasını mehir alacağından ibrâ edebileceğini kabul ederken henüz gerçekleşmemiş evlilik nafakası borcundan veya evliliğin devam ettiği sırada iddet nafakasından kocasını ibrâ etmesini geçerli saymazlar. Çünkü gelecekte var olması tasavvur edilen şeyler ıskata konu olmaz. Ancak Hanefî ekolünde evlilik nafakası yargı yoluyla veya karşılıklı anlaşma ile belirlenmişse bu takdirde ibrâsı sahih olur.

İbrâ edilen şeyin, ibrâ eden ve ibrâ edilen tarafından tam olarak bilinmesinin şart olup olmadığı tartışmalıdır. Hanefî ekolünde ibrânın bir ıskat olduğu ve bilinmezliğin ibrânın sıhhatine engel teşkil etmeyeceği görüşü benimsendiğinden borçlu alacaklısına gidip üzerindeki bütün alacak haklarından vazgeçmesini istese, hak sahibi de ne kadar alacağı olduğunu bilmeksizin ibrâ etse ibrâ gerçekleşir. Hanefî imamları, bu durumda borçlunun kazâen borcundan kurtulduğunda hemfikir olmakla birlikte diyâneten borçluluğunun devam edip etmediği konusunda farklı görüştedirler. Ebû Yûsuf, diyâneten de ibrânın gerçekleştiğini ileri sürerken Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî diyâneten gerçekleşmediğini savunur (İbn Âbidîn, İʿlâmü'l-aʿlâm, s. 100; Mahmûd Hamza, s. 141). Diğer mezheplerde hâkim görüş, ibrâ konusunun taraflarca bilinmesinin gerektiği yönünde olmakla birlikte bu hususta iki taraflı akidlerde olduğu şekliyle

tam bir bilinilirlik şartının aranmayıp ana hatlarıyla bilinmenin veya tek tarafın bilmesinin yeterli sayıldığı görülür.

Türleri. İbrâ, özellikle Hanefî fakihleri tarafından “ıskat ibrâsı” ve “istîfâ ibrâsı” şeklinde ikiye ayırılır. Haskefî, ibrânın sonucunu dikkate alarak bu ayırımı “berâet-i ıskat” ve “berâet-i istîfâ” biçiminde yapar (Dürrü’l-muḫtâr, V, 156). Iskat ibrâsı, zimmetteki borcun tamamen veya kısmen düşürülmesine yönelik olup ibrâ denildiğinde de genelde bu kastedilir. İstîfâ ibrâsı ise bir kimsenin diğer kimseden hakkını kabz ve istîfâ etmiş, yani tam olarak almış olduğunu itiraf etmekten ibaret bir tür ikrardır (Mecelle, md. 1536; “istîfâ ikrarı” kullanımı için bk. Bezzâzî, V, 382). Iskat ibrâsı bir “inşâ”, istîfâ ibrâsı ise “ihbar” niteliğindedir. Ancak bu ikili ayırım, ibrânın mahiyetinden ziyade onun sonuçlarına ilişkin bir ayırımdır. İstîfâ ibrâsı mahiyeti bakımından ikrar ile tamamen örtüşmektedir. Nitekim her ikisi de hem ayna hem deyne ilişkin olabilir. Fakat ıskat ibrâsı mahiyetçe, gerek rükün gerek şartlar ve gerekse sonuçlar bakımından ikrardan tamamen farklıdır. Çünkü ikrar -ve istîfâ ibrâsı- hem deyn hem de ayna ilişkin olabilirken ıskat ibrâsı sadece deyne ilişkin olabilmektedir. Bu durum ıskat ibrâsının inşâî, istîfâ ibrâsının ihbârî karakterde bir işlem oluşundan kaynaklanır. Dolayısıyla bir kimsenin başka bir kimseyi ayndan, o aynı dava etmekten veya husumetten ibrâ edecek olsa bu ibrâ bâtıl olur. Ancak kendisinin söz konusu ayndan berî olduğunu söyleyecek olsa artık ona ilişkin herhangi bir talepte bulunamaz (Mahmûd Hamza, s. 141). İbrânın sulh ile birlikte, genellikle de sulh bağlamında ele alındığı Mecelle’de ibrâ özel ve genel ibrâ şeklinde ikiye ayrılır. Bir kimseyi belli bir hukukî ihtilâftan kaynaklanan alacak davasından ibrâ birinci, bütün davalardan ibrâ da ikinci tür ibrânın örneğini teşkil eder (md. 1537-1538).

Hükmü. Şartlarını tamamlamış olarak yapılan ibrânın hükmü ve sonucu ibrâ edilen hakkın düşmesidir. Bu bakımdan ibrâ, ibrâ edenle ibrâ edilen arasındaki borç ilişkisini sona erdirmiş olur. Hak düştükten sonra onu talep etmek câiz olmaz ve ibrâ edenin bundan vazgeçmesi mümkün değildir. Sâkıt olan şey geri dönmez (Mecelle, md. 51). Bu durum Mecelle’de, “Bir kimse diğerini bir hakkından ibrâ ettikte o hakkı sâkıt olur, artık onu dava edemez” şeklinde ifade edilmiştir (Mecelle, md. 1562). Bu hükmün tabii sonucu olarak da belli bir hakkın ibrâ edilmesi halinde o hakla ilgili, genel ibrâda da bu ibrânın kapsamındaki haklardan biri tekrar talep edilemez.

Hatta genel ibrâya kefalet sorumluluğu da dahil olduğundan genel ibrâ sonrası kefaletten dolayı bir hakkın talebi de mahkemece dinlenmez (Mecelle, md. 1564-1565). Ancak ibrâ sadece mevcut haklara şâmil olduğundan ibrâ vaktinden sonra doğacak haklar tabii olarak ibrânın kapsamına girmez (Mecelle, md. 1563). Hanbelî mezhebinde hakkın kötüye kullanımını önlemeye yönelik bir tedbir olarak bazı durumlarda ibrâdan vazgeçilebileceği yönünde görüşler mevcuttur. Meselâ bir kadın kocasını mehir alacağından ibrâ ettikten sonra kocası onu boşasa bu durumda kadının ibrâdan rücû hakkı bulunup bulunmadığı sorusu gündeme gelmiş, kadının mehir alacağından vazgeçmesi uygulamasının örfen kocanın kendini boşamamasını veya üzerine evlenmemesini sağlamak amacına yönelik olarak yapıldığını öne süren fakihler kadına ibrâdan dönme hakkı vermişlerdir (İbn Teymiyye, s. 449; İbn Receb, s. 348).

BİBLİYOGRAFYA

Kādîhân, el-Fetâvâ, III, 259; Mergīnânî, el-Hidâye (İbnü'l-Hümâm, Fetḥu'l-ḳadîr [Kahire] içinde), VI, 308; İbn Kudâme, el-Muġnî, Kahire 1968, IV, 361-362; Karâfî, el-Furûḳ, Kahire 1347/1928, II, 110-111; İbn Teymiyye, Muḫtaṣaru Fetâvâ İbn Teymiyye, Beyrut 1985, s. 448-449; İbn Cüzey, Ḳavânînü'l-aḥkâmi'ş-şerʿiyye, Beyrut 1979, s. 366; Zerkeşî, el-Menṡûr fi'l-ḳavâʿid (nşr. Fâik Ahmed Mahmûd), Küveyt 1402/1982, I, 83-87; İbn Receb, el-Ḳavâʿid (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa'd), Kahire 1392/1972, s. 250, 323, 348; Bezzâzî, el-Fetâvâ, V, 381-383; İbnü'l-Hümâm, Fetḥu'l-ḳadîr (Kahire), VI, 308; Süyûtî, el-Eşbâh ve'n-neẓâʾir (nşr. Muhammed el-Mu'tasım-Billâh el-Bağdâdî), Beyrut 1407/1987, s. 312-313, 597, 713-714, 790; İbn Nüceym, el-Baḥrü'r-râʾiḳ, VII, 310, 322; a.mlf., el-Eşbâh ve'n-neẓâʾir (nşr. M. Mutî' el-Hâfız), Dımaşk 1403/1983, s. 375-376; a.mlf., Risâle fî beyâni mâ yesḳuṭu mine'l-ḥuḳūḳ bi'l-isḳāt ve mâ lâ yesḳuṭ (nşr. Halîl Meyis, Resâʾilü İbn Nüceym içinde), Beyrut 1400/1980, s. 140-143; Şirbînî, Muġni'l-muḥtâc, II, 179; el-Fetâva'l-Hindiyye, IV, 384; Haskefî, Dürrü'l-muḫtâr (İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr [Kahire] içinde), V, 156; İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr (Kahire), V, 156-157; a.mlf., Tenbîhu Ẕevi'l-efhâm ʿalâ buṭlâni'l-ḥükm bi-naḳżi'd-daʿvâ baʿde'l-ibrâʾi'l-ʿâm (İbn Âbidîn,

Mecmûʿatü’r-resâʾil içinde), s. 83-93; a.mlf., İʿlâmü’l-aʿlâm bi-aḥkâmi’l-iḳrâri’l-ʿâm (a.e. içinde), s. 94-111; M. Ali b. Hüseyin el-Mekkî, Tehẕîbü’l-Furûḳ (Karâfî, el-Furûḳ içinde), Kahire 1347/1928, I, 178; II, 135-136; Mecelle, md. 51, 847, 948-949, 1536-1538, 1541, 1552-1553, 1561-1571; Mahmûd Hamza, el-Ferâʾidü’l-behiyye, Dımaşk 1406/1986, s. 141; Kadri Paşa, Mürşidü’l-ḥayrân, md. 232-249; Ali Haydar, Dürerü’l-hükkâm, İstanbul 1330, II, 132-134, 640-644; IV, 85-86; Mustafa Ahmed ez-Zerkā, el-Fıḳhü’l-İslâmî, Dımaşk 1967-68, I, 241, 512, 562; II, 745, 752; M. Ebû Zehre, el-Milkiyye ve naẓariyyetü’l-ʿaḳd, Kahire 1977, s. 218-219; Nûh Ali Selmân, İbrâʾü’ẕ-ẕimme min ḥuḳūḳi’l-ʿibâd, Amman 1407/1986; “İbrâʾ”, Mv.Fİ, I, 179-192; “İbrâʾ”, Mv.F, I, 142-170; Mustafa Muhakkık Dâmâd, “İbrâʾ”, DMBİ, II, 397-401.

H. Yunus Apaydın

İBRÂHİM

(إبراهيم)

Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm'ın müştereken kabul ettiği büyük peygamber.

Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm tarafından en büyük ata ve temel referans noktası kabul edilen İbrâhim'le ilgili Tevrat'ta ve genel olarak yahudi dinî literatüründe ayrıca hıristiyan kültürü ile Kur'ân-ı Kerîm ve sonraki İslâmî literatürde diğer birçok peygambere nisbetle daha geniş mâlûmat bulunmaktadır. Bilhassa yahudi ve

İslâm kaynaklarında İbrâhim hakkında tevhid inancını yerleştirmek üzere gösterdiği faaliyetler merkeze alınarak bilgi verilmiştir.

İsmi, Tevrat'ın bazı bölümleriyle (Tekvîn, 11/26-17/4) Nehemya (9/7) ve I. Tarihler'de (1/27) Avram (Abram), Ahd-i Atîk'in diğer yerlerinde Avraham (Abraham) olarak geçmektedir. Tevrat'a göre İbrâhim'in adı önce "ulu ata" mânasında Abram iken daha sonra "milletlerin babası" anlamında Abraham'a dönüşmüştür. Bununla birlikte abraham kelimesinin menşei ve anlamı tam tesbit edilmiş değildir (DBS, VII, 124). Abram kelimesinin, İbrânîce'deki "i" harfinin düşürülme özelliğine dayanılarak abiramın kısaltılmış şekli olabileceği belirtilmektedir (a.g.e., a.y.; DBS, VII, 121; EJd., II, 112). Abiram kelimesine hem Ahd-i Atîk'te (Sayılar, 16/1; I. Krallar, 16/34), hem de abrm ve abirami şekliyle milâttan önce XIV ve XIII. yüzyıllara ait Ras Şamra metinlerinde rastlanmaktadır. İbrânîce iştikakı bulunmayan abraham, muhtemelen abramın diyalektik bir varyantı veya Ârâmî dilindeki açılımıdır (EJd., II, 112; IDB, I, 15). Kuzey Sâmî dilinde bir isim olan Abram, İbrâhim'in güneyde ikamet ettiği dönemde Abraham'a dönüşmüştür (DBS, VII, 124). Kur'an'da İbrâhim ismi altmış dokuz yerde geçmektedir. Kur'an ve hadisler dışındaki İslâmî kaynaklarda kelimenin meşhur olan "İbrâhîm" şeklinden başka telaffuzları da vardır (aş. bk.).

Yahudilik. Hz. İbrâhim Kitâb-ı Mukaddes'te Terah'ın oğlu, İbrânîler'in atası, inananların babası ve Allah'ın dostu olarak takdim edilmektedir (Tekvîn, 11/26; Galatyalılar'a Mektup, 3/7-9; Yakub'un Mektubu, 2/23). Tevrat'ta şeceresi Nûh, Sâm, Arpakşad, Şelah, Eber, Peleg, Reu, Seruc, Nahor, Terah, Abram şeklinde gösterilir (Tekvîn, 11/10-26; I. Tarihler, 1/24-27). Putperest olan Terah'ın (Yeşû, 24/2) Abram'dan başka Nahor ve Haran adında iki oğlu daha vardır (Tekvîn, 11/24-27). Soy kütüğünde ilk sırada yer almasına rağmen İbrâhim muhtemelen kardeşlerin en küçüğüdür. Adının ilk sırada geçmesi İbrânîler'in atası olması itibariyle derecesinin yüksekliğindendir (DB, I/I, s. 74).

Tevrat'a göre (Tekvîn, 11/28, 31; 15/7; Nehemya, 9/7) İbrâhim Keldânîler'in Ur şehrinde doğdu. Tevrat'ın İbrânîce metninde doğum yeri "Ûr Kasdîm" şeklinde anılmakta olup bu ifade Yunanca'ya "Kaldeliler'in Ur şehri" olarak çevrilmiştir (a.g.e., V/II, s. 2356). Ur Kasdîm'in Aşağı Babilonya'da Fırat'ın batı yakasında, bugünkü Bağdat'ın 300 km. güneydoğusundaki Tel el-Mukayyer denilen yer olduğu belirtilmektedir. Bir yoruma göre ise Hz. İbrâhim'in doğduğu yer Kuzey Suriye'de Harran'a çok yakın olan Ura'dır (The Torah, A Modern Commentary, s. 91). Ruhban metnindeki bilgiye göre İbrâhim ailesiyle birlikte Ur'dan Harran'a, oradan Ken'ân'a gitmiştir (Tekvîn, 11/26-27, 31-32); ancak Yahvist gelenek, zımnen de olsa İbrânîler'in asıl vatanının Harran çevresi olduğunu belirtmektedir (Tekvîn, 24/4, 7, 10; 27/43; 28/10; 29/4). Kitâb-ı Mukaddes geleneği İbrâhim'in memleketi olarak Kuzey Mezopotamya'yı, yani Güneydoğu Anadolu'ya tekabül eden bölgeyi gösterir (IDB, III, 617). Bugün artık Hz. İbrâhim ve ailesinin anayurdunun, içinde Harran'ın da bulunduğu bu bölge olduğu kabul edilmektedir (Wright, s. 41-47).

Hz. İbrâhim'in yaşadığı dönem tam olarak bilinmemektedir. Araştırmacılar, Tevrat'ta nakledilen hayat hikâyesinin çeşitli metinlerin bir araya getirilmesiyle oluşturulduğunu söyler. Julius Wellhausen ekolünün ortaya koyduğu Tevrat'ın edebî tahliline göre Hz. İbrâhim'le ilgili Tevrat'taki bilgiler Yahvist, Elohist ve Ruhban metinlerine dayanır. Yahvist metin milâttan önce 950 yıllarında, Elohist metin milâttan önce VIII. yüzyılda, Ruhban metni ise milâttan önce 400'lerde yazılmıştır. Tevrat'ta Hz. İbrâhim'le ilgili bilgilerin Bâbil esareti devrine ait rivayetler olduğu, esaret sonrası dönemde Ruhban metni yazarının buna bazı ilâveler yaptığı, Doğu

krallarıyla ilgili Tekvîn'in 14. babındaki bilgilerin ise çok daha sonra Helenistik dönemde eklendiği ileri sürülmektedir (ER, I, 14). İbrâhim'in çağdaşı olarak takdim edilen Sennear (Şinar) veya Babilonya Kralı Amrafel'in, Bâbil Kralı Hammurabi ile aynı kişi olduğu yönündeki yaygın görüş kabul edilirse İbrâhim'in milâttan önce XXII-XX. yüzyıllarda yaşadığı söylenebilir (DBS, I, 8-14; ER, I, 13; EJd., XVI, 3). Hz. İbrâhim'in dünyaya gelişi, çocukluğu ve gençliğiyle ilgili olarak sadece Kitâb-ı Mukaddes dışı yahudi dinî literatüründe bilgi bulunmakta olup bu bilgiler İslâmî kaynaklarla büyük oranda benzerlik taşımaktadır.

Tevrat'a göre Hz. İbrâhim'e ilk vahiy Ur şehrinde gelmiştir. Burada tanrıların en büyüğü sayılan Sin adına yapılmış pek çok tapınak vardı. Sin kültü Babilonya'da da yaygındı. "Nehrin (Fırat) öte yakasında yaşayan" İbrâhim'in babası da putperestti (Yeşû, 24/2; Judith, s. 5/5-8). Böyle bir ortamda Allah İbrâhim'i peygamber olarak seçmiş; ona büyük millet olacağı, mübarek kılınacağı, adının büyük olacağı, yeryüzünün bütün milletlerinin onda mübarek kılınacağı müjdesi verilmiştir (Tekvîn, 12/1-3; 18/18). Yine Tevrat'a göre kendisine ve zürriyetine miras olarak verilen diyara gitmesi emredilmiştir (Tekvîn, 15/7; Resullerin İşleri, 7/2-3). Terah, oğlu Haran'ın ölümünden sonra diğer oğlu Abram'ı, Haran'ın oğlu ve kendi torunu Lût'u, Abram'ın eşi Sâre'yi alarak Ken'ân diyarına gitmek üzere Keldânîler'in Ur şehrinden ayrılıp Harran'a varmış (Tekvîn, 11/28-31), İbrâhim ve beraberindekiler Terah'ın ölümüne kadar uzun bir süre Harran'da kalmışlardır (Tekvîn, 11/31). Nihayet İbrâhim, yetmiş beş yaşında iken Rabb'in emri üzerine eşi Sâre ve yeğeni Lût ile birlikte Harran'da kazandıkları malları ve yanında çalışan insanları alarak Ken'ân diyarına gitmiş (Tekvîn, 12/1-5), bölgede kıtlık baş gösterince güneye doğru yoluna devam ederek Mısır'a ulaşmıştır (Tekvîn, 12/9-10). Bir süre sonra da Sâre, Lût ve Sâre'nin câriyesi Hâcer'le birlikte Ken'ân diyarına, ilk mezbah yaptığı Beytel'e (Bethel) dönmüş (Tekvîn, 12/11-13/4), burada Mısır'dan getirdikleriyle birlikte serveti daha da artmıştır. Bundan sonra İbrâhim ile Lût birbirlerinden ayrılırlar. Lût, Erden havzasını tercih ederken İbrâhim Hebron'a giderek Mamre meşeliğine yerleşir. Rab o bölgeyi bütünüyle onun soyuna vereceğini bildirir (Tekvîn, 13/18). Elam kralının Filistin'i işgal edip Sodom ve Gomore'yi yağmalaması ve Lût'u esir alması üzerine Amoriler'le bir antlaşma yapan İbrâhim, adamları ve müttefikleriyle birlikte işgalcileri Filistin'den kovarak yeğeni Lût ile halkını

kurtarmıştır (Tekvîn, 14/13-24).

Hz. İbrâhim, vaad edilen Ken‘ân diyarının kendisine verileceğine inanmakla beraber bu hususta Tanrı’dan gözle görülür bir işaret ister ve bu işaret kendisine gösterilir (Tekvîn, 15/7-11). Ayrıca ona zürriyetinin çok olacağı müjdesi verilir (Tekvîn, 15/1-6). Fakat Ken‘ân diyarına gelişin onuncu yılında hâlâ çocuksuz olan Sâre câriyesi Hâcer’i kocasına verir ve Hz. İbrâhim seksen altı yaşında iken İsmâil dünyaya gelir (Tekvîn, 16). İsmâil’in doğumundan sonra geçen on üç yıllık süreyle ilgili Tevrat’ta bilgi yoktur. İbrâhim doksan dokuz yaşına gelince kendisine Sâre’nin de bir çocuk doğuracağı müjdelenir, bütün Ken‘ân diyarı zürriyetine ebedî mülk olarak vaad edilir (Tekvîn, 12/1-3,6-7; 13/14-17; 15/1-21; 17/2-21; 18/18; 21/12; 22/15-18).

Bu ahdin simgesi sünnet olmaktır. İbrâhim sünnet olunduğunda doksan dokuz, İsmâil de on üç yaşındadır (Tekvîn, 17/22-27).

Hz. İbrâhim 100, Sâre doksan yaşında iken İshak doğar. Fakat İshak’ın sütten kesilmesinin ardından kıskançlık duyguları kabaran Sâre’nin isteği ve Rabb’in emri üzerine İbrâhim, Hâcer ile İsmâil’i evden uzaklaştırır. Onlar bir süre Beerşeba çölünde dolaştıktan sonra Paran (Fârân*) çölüne gidip orada yaşarlar (Tekvîn, 21/1-21). Tevrat’taki konuyla ilgili bilgiler bazı problemler taşımaktadır. Meselâ Sâre’nin, doğduğu günden itibaren İsmâil’i kıskanmasına rağmen kendi oğlu İshak dünyaya gelinceye kadar on üç yıl boyunca ona katlanmış olması zayıf bir ihtimaldir. Ayrıca Tevrat’ta bildirilenlere bakılırsa o sırada on yedi yaşında bulunması gereken İsmâil’den “çalı dibine atılan küçük bir çocuk” olarak söz edilmesi de (Tekvîn, 21/8-20) tuhaftır. Diğer taraftan İshak’ı müjdelemek üzere misafirler (melekler) geldiğinde (Tekvîn, 18/1-32) İbrâhim’in, eşi Sâre ve uşağı ile birlikte oturduğu bildirilmekte, fakat İsmâil ile annesinden hiç söz edilmemektedir. Halbuki Sâre’nin onların dışarı atılmalarını istemesi bir arada bulundukları kanaatini vermektedir. Bütün bunlar, İslâmî kaynaklarda belirtildiği üzere İsmâil’in çok küçük yaşta iken annesiyle birlikte evden uzaklaştırıldığı ihtimalini güçlendirmektedir.

Tevrat’a göre İbrâhim, Mamre’den cenup diyarına göç eder ve Kadeş ile Şur arasındaki Gerar’a gider (Tekvîn, 20/1-18). Kral Abimelek’le yaptığı

anlaşma uyarınca orada bir kuyu kazar ve oraya Beerşeba (yemin kuyusu / yedi kuyu) adını verir (Tekvîn, 21/22-33).

İshak büyüdüğünde İbrâhim'e onu kurban etmesi emredilmiş, İbrâhim oğlunu kurban etmek üzere Moriya diyarına götürmüşse de Rab onun yerine bir koç göndermiştir (Tekvîn, 22). Tevrat'a göre Sâre 127 yaşında Hebron'da vefat etmiş ve İbrâhim tarafından Makpela mağarasına defnedilmiştir (Tekvîn, 23). Yaşı 140'a varan İbrâhim, İshak'ı evlendirmiş (Tekvîn, 24), kendisi de Ketura adında bir kadınla evlenmiş ve ondan Zimran, Yokşan, Medan, Midyan, Yişbak ve Şuah adındaki çocukları doğmuştur (Tekvîn, 25/1-4; krş. Taberî, I, 309). Hz. İbrâhim kendisine ait her şeyi İshak'a bırakır. Câriyelerinin oğullarına ise hediyeler verir ve onları oğlu İshak'ın yanından ayırarak şark diyarına gönderir. 175 yaşında vefat eden İbrâhim'i oğulları İsmâil ve İshak Makpela mağarasına, Sâre'nin yanına gömerler (Tekvîn, 25). Bugün burası Halîl (Hebron) diye adlandırılmaktadır.

Ahd-i Atîk'e göre İbrâhim Allah'ın dostudur (İşaya, 41/8; II. Tarihler, 20/7). İsrâil, İbrâhim'in zürriyeti diye çağrılmaktadır (İşaya, 41/8; Yeremya, 33/26; Mezmur, 105/6; II. Tarihler, 20/7). Ahd-i Atîk yazarları çeşitli vesilelerle onu örnek bir şahsiyet olarak gösterirler; Yahve, "İbrâhim'in Allah'ı" diye tavsif edilir (Çıkış, 3/6, 15, 16; 4/5; Ester, 13/15; 14/18; Mezmur, 46/10). Rab, İbrânîler'in Ken'ân diyarındaki haklarını kendisinin İbrâhim'e görünmesine, ona yaptığı vaad ve ahidlere bağlar (Çıkış, 6/3, 8; 32/13; Tesniye, 34/4); Hz. Mûsâ, Yeşû, İlyâ, Dâvûd, Nehemya hep bu ahdi hatırlatırlar (Çıkış, 2/24; Sayılar, 32/11).

Kitâb-ı Mukaddes dışındaki yahudi dinî literatüründe de İbrâhim yahudi dindarlığının modeli olarak gösterilir. Talmud ve Ahd-i Atîk tefsirlerinde, Hz. İbrâhim'in bütün emirleri daha onlar vahyedilmeden önce yerine getirdiği, şifahî Tora'ya uygun davrandığı, Mûsâ şeriatının hükümlerini uyguladığı, bunları oğlu İshak ile torunu Ya'kūb'a da vasiyet ettiği ve sabah ibadetini ilk defa onun tesis ettiği kabul edilmektedir. En önemli fazileti Allah'ı ilk tanıyan kimse olmasıdır. Onun bir, üç, on veya kırk sekiz yaşında Allah'ı tanıdığı ileri sürülmektedir. Bir put ustası olan babasının putlarını reddettiği için Kral Nimrod (Nemrûd) onu ateşe atmış ve Cebrâil kendisini ateşten kurtarmıştır. İbrâhim, Allah'ın kendileriyle rüya veya

rü'yette değil açık olarak konuştuğu büyük peygamberlerden biridir. Keldânîler'in ülkesinde gerçek Tanrı'nın bilgisine erişmiş, ilâhî dil olan İbrânîce'yi öğrenmiş, memleketinin putperestliğini reddetmiş, Tanrı'nın buyruğu üzerine ülkesini terkederek Ken'ân diyarına gitmiştir (EJd., II, 115-117; ER, I, 16).

Hıristiyanlık. Hz. İbrâhim hıristiyan kültüründe de özel bir yere sahiptir. Ahd-i Cedîd'de Zekeriyyâ ve Meryem, İbrâhim'e yapılan vaadleri ve onunla akdedilen ahdi dile getirmekte (Luka, 1/55, 73), İbrâhim'in soyundan geldiği belirtilen Hz. Îsâ (Matta, 1/1; Luka, 3/34) muhtelif kişileri "İbrâhim kızı veya oğlu" diye adlandırmakta (Luka, 13/16; 19/9), "İbrâhim zürriyetiyiz" diyen yahudilere onun gibi davranmazlarsa bütün ayrıcalıklarını kaybedecekleri uyarısında bulunmaktadır (Yuhanna, 8/33-44). Diğer peygamberlerle birlikte "Allah'ın melekûtunda" olan İbrâhim (Luka, 13/28) bütün inananların, doğruların ve yahudilerin (Luka, 16/22-30) atasıdır; diğer milletler onun gölgesinde oturacaklardır (Matta, 8/11).

Petrus, İstefanos (Resullerin İşleri, 3/25; 7/2-8, 17) ve Pavlus (İbrânîler'e Mektup, 6/13) yahudilere ataları İbrâhim'e yapılan vaadleri hatırlatır. Pavlus, bu vaadlerin İbrâhim'in oğlu (İbrânîler'e Mektup, 2/16) Îsâ Mesîh'te gerçekleştiğini belirtmekte (Galatyalılar'a Mektup, 3/16-18), İbrâhim'in zürriyetinden olmaktan çok onun yolundan gitmenin önemli olduğunu vurgulamaktadır (Romalılar'a Mektup, 9/7-9). Hıristiyanlar, Pavlus'tan itibaren onu bir iman modeli olarak kabul etmektedirler. Yeryüzünün bütün milletleri İbrâhim vasıtasıyla ilâhî lutfa nâil olmuşlardır. Kendisi Allah'a imanıyla sâlih sayılmıştır (Romalılar'a Mektup, 4/3; krş. Tekvîn, 15/6). İbrâhim'in imanını taklit edip o imanda yaşayanlar onun mânevî çocuklarıdır (Romalılar'a Mektup, 4/11, 12), dolayısıyla onun vasıtasıyla mübarek kılınmışlardır. Yahudiler İbrâhim'e kan bağı ile, hıristiyanlar ise iman bağı ile bağlıdırlar. O inananların babasıdır.

Tarihçi Josephus, Berosus'tan naklen, tûfandan on nesil sonra Keldânîler arasında yaşadığı bildirilen büyük sâlih kişinin İbrâhim olduğunu söyler. Ona göre İbrâhim, semayı gözlemleyerek Allah'ın varlığını akıl yoluyla bulan ilk kişidir. Yahudi filozof Philo'ya göre ise İbrâhim, Mûsâ şeriatını değil tabiat şeriatını uygulamıştır. Tarihçi Nicolas de Damas, İbrâhim'in bir ordu ile Kalde'den çıktığını, önce Şam'a gidip orada bir süre kaldığını, daha

sonra Ken‘ân diyarına girdiğini nakletmektedir. Justin’e göre İbrâhim Şam’ın dördüncü kralı idi. Josephus, Philon, Nicolas de Damas gibi bazı kilise yazarları Hz. İbrâhim’in astronomi, metafizik ve matematikteki derin bilgisinden bahsetmektedir. Suidas harfleri ve İbrânî dilini, Isidore de Seville ise Süryânî ve Keldânî harf karakterlerini onun icat ettiğini söylemektedir. Yesirah kitabı ile 88 ve 89. Mezmurlar ona nisbet edilmektedir.

Kilise, inananların atası kabul ettiği İbrâhim’in adını IX. yüzyıldan itibaren şehidler kütüğüne (martyrologes) kaydetmiştir. İbrâhim’in oğlunu kurban etmesi hadisesi Papa Damase’tan itibaren âyin kitabına alınmıştır. Kıbtî kilisesi onu 28 Mart’ta anarken Süryânî kilisesi, ateşe atıldığı kabul edilen 20 Ocak’ta özel tören düzenlemektedir (DB, I/I, s. 74-82).

Kitâb-ı Mukaddes dışında kalan ve apokrif kabul edilen eserlerde de Hz. İbrâhim’le ilgili bilgiler vardır. II. yüzyıla ait Apocalypse d’Abraham adını taşıyan apokrif eserde İbrâhim’in put ustası olan babasına yardım ettiği, ancak çeşitli olaylar sebebiyle zihninde putlara tapmanın meşrûluğu hakkında şüpheler uyandığı nakledilir (DBS, I, 28-30; EJd., II, 126). Hz. İbrâhim’le ilgili diğer bir apokrif kitap da Testament d’Abraham adını taşımakta ve onun vefatını anlatmaktadır (DBS, I, 33-35). Yazılış tarihi bilinmeyen bu eserde müellif Hz. Mûsâ’nın vefatıyla ilgili yahudi kaynaklarından faydalanmıştır (EJd., II,129; Ginzberg, I, 185-308).

İslâm. Hz. İbrâhim, Kur’ân-ı Kerîm’de kendisinden en çok söz edilen ülü’l-azm peygamberlerden biridir. Ancak Kur’an peygamberlere ilişkin açıklamalarında takip ettiği, muhataplarının dinî ve ahlâkî yönden aydınlanmasını ve ders almasını amaçlayan genel yöntemine uygun olarak İbrâhim’den bahsederken de -Tevrat’ta olduğu gibi kronolojik akışa göre bilgi vermek yerine- çeşitli sûrelerde münasebet düştükçe onun genel inanç tarihindeki yerini, öğretisinin ana hatlarını ve özelliklerini, tebliğ faaliyetleri ve yöntemlerini, kişiliğinin dinî, ahlâkî, içtimaî ve ailevî boyutlarını tanıtmış, bu konularla ilgisi ölçüsünde hayatından da bazı kesitler vermiştir.

Hz. İbrâhim, Kur’an ve hadislerde sadece “İbrâhîm” şeklinde anılırken diğer İslâmî kaynaklarda bu adın “İbrâhâm”, “İbrâhim” ve “İbrahem”

telaffuzlarına da rastlanmaktadır. “İbrâhûm”, “İbrâhum” ve “İbrâhem” söyleyişlerini ekleyerek bu farklılığın sayısını yediye çıkaranlar da vardır (Jeffery, s. 45; Mevhûb b. Ahmed el-Cevâlîkī, s. 104; Nevevî, I, 98; Fîrûzâbâdî, VI, 32). Arap dilcileri “İbrâhîm” kelimesinin Arapça olmadığını kabul ederek menşeini araştırmışlardır. Mâverdî ve Ebü’l-Bekā, kelimenin Süryânîce olduğunu ve “eb rahîm” (merhametli baba) anlamına geldiğini kaydetmektedir (Mustafavî, I, 8; Nevevî, I, 98). Fakat çağdaş araştırmacılar kelimenin aslının İbrânîce Abraham olduğunu belirtmektedirler (Jeffery, s. 45).

İslâmî kaynaklarda Hz. İbrâhim’in şeceresi İbrâhim b. Târih (Terah) b. Nâhor b. Sârûğ (Serûc) b. Erğu (Reu) b. Fâliğ (Peleg) b. Âbir (Eber) b. Şâleh (Şelah) b. Fînân (Kaynân) b. Erfahşed (Arpakşad) b. Sâm b. Nûh şeklinde verilmektedir (Taberî, I, 233; Sa‘lebî, s. 72). Kur’ân-ı Kerîm’de babasının adı Âzer olarak geçmekte ve onun putperest olduğu bildirilmektedir (el-En‘âm 6/74). Kur’an ve hadisler dışındaki İslâmî kaynaklarda Hz. İbrâhim’in babasından hem Âzer hem de Kitâb-ı Mukaddes’teki gibi Târih (Tārah) diye söz edilmekte, annesinin adı Ûşâ, Nûnâ ve Ebyûnâ olarak gösterilmektedir (İbn Sa‘d, I, 46).

Tarih ve tefsir kitaplarında, Hz. İbrâhim’in Ahvaz bölgesindeki Sûs’ta veya Bâbil’deki Kûsâ denilen yerde yahut Kesker sınırındaki Verkā’da doğduğu, daha sonra babasının onu Nemrûd’un bulunduğu Kûsâ’ya götürdüğü ileri sürülmektedir. Harran’da dünyaya geldiği ve babasının kendisini Bâbil’e götürdüğü de rivayet edilir (Sa‘lebî, s. 72). İbn Sa‘d’ın naklettiğine göre babası aslen Harranlı olup buradan Hürmüzcird’e göç etmiş, İbrâhim burada doğmuştur (eṭ-Ṭabaḳāt, I, 46). Bugünkü Urfa şehrine tarih içinde Edessa, Orhai, Urhay ve Ruha adlarının verildiği bilinmektedir (İA, XIII, 50). Tevrat’ta Hz. İbrâhim’e gösterilen hedefle takip ettiği güzergâh dikkate alındığında doğduğu şehrin Kaldeliler’in Ur şehri değil bugünkü Urfa olması, orada doğup ateşe atılmış, ardından Harran’a ve buradan da Filistin’e gitmiş bulunması daha mâkul görünmektedir.

Müslüman tarihçilerin kaydettiğine göre kâhin ve müneccimlerin o sene bölgede doğacak İbrâhim adlı bir çocuğun halkın dinini değiştireceğini, Nemrûd’un saltanatına son vereceğini söylemeleri, diğer bir rivayete göre ise kendisinin bu mahiyette bir rüya görmesi üzerine Nemrûd hamile

kadınları bir yere toplamış ve doğacak bütün erkek çocukların öldürülmesini, ayrıca erkeklerin eşlerinden uzaklaştırılmasını emretmiştir. Bunun üzerine Âzer, İbrâhim'e hamile kalan karısını Kûfe ile Basra arasındaki Ur şehrine (veya Verkā denilen yere) götürüp bir mağaraya saklamış, İbrâhim bu mağarada doğmuştur (Sa'lebî, s. 72-74; Taberî, I, 234-235; İbnü'l-Esîr, I, 94-95; İA, V/2, s. 878). İbrâhim mağarada on beş ay kalmış, ancak bir ayda dışarıdaki bir yıl kadar gelişme göstererek on beş yaşındaki bir çocuğun vücut ve zekâ seviyesine erişmiştir. İbrâhim, Kur'ân-ı Kerîm'de ayrıntılı biçimde anlatılan (el-En'âm 6/75-79), Allah'ın sonsuz varlığına ve birliğine dair istidlâllerini de bu mağaradan ayrılışını takip eden günlerde yürütmüştür. Buna göre bir akşam vakti mağaradan çıkarılan İbrâhim, babasına gördüğü şeylerin ne olduğunu ve bunların bir yaratıcısının bulunup bulunmadığını sormuş, onların bir rabbi olması gerektiğini düşünmüş; yıldızları, ayı ve güneşi görünce her biri için, "Rabbim budur" demiş; fakat gördükleri kısa süre sonra sönüp gidince, "Ben böyle sönüp batanları sevmem" diyerek bunların hiçbirinin ilâh olamayacağını ifade etmiş; "Hiç şüphesiz ben, bir tevhid ehli olarak yüzümü gökleri ve yeri yaratmış olan Allah'a yönelttim, ben müşriklerden değilim" diyerek bir olan Allah'a dönmüştür (aynı bilgiler İbrânî kaynaklarında da bulunmaktadır; bk. İA, V/2, s. 879). Rabbi İbrâhim'e, "Müslüman ol!" dediğinde, "Âlemlerin rabbine teslim oldum" (el-Bakara 2/131) diyerek bu davete icâbet etmiştir. Bununla birlikte, "Andolsun İbrâhim'e daha önce rüşdünü vermiştik; biz onu iyi tanırdık" (el-Enbiyâ 21/51) meâlindeki âyetin de işaret ettiği gibi İbrâhim peygamberlik öncesinde de doğru yolda idi. Hz. Nûh'a verilenler Hz. İbrâhim'e de tavsiye edilmiş (eş-Şûrâ 42/13), ona sahîfeler verilmiştir (en-Necm 53/36-37; el-A'lâ 87/19). Müslüman tarihçiler Hz. İbrâhim'e on sahîfe indirildiğini, bunların mesellerden ibaret olduğunu bildirirler (Taberî, I, 313).

Hz. İbrâhim, peygamber olarak seçilip kavmine gönderildiğinde önce babasına hak dini tebliğ etmişse de babası onu kovmakla tehdit etmiştir (Meryem 19/42-46). İbrâhim daha sonra kavmini de dine davet etmiş, ancak olumlu sonuç alamamıştır (el-En'âm 6/80-81; el-Enbiyâ 21/51-73; eş-Şuarâ 26/70-89; el-Ankebût 29/16-27; es-Sâffât 37/83-98; ez-Zuhruf 43/26-28). Kur'an'da Hz. İbrâhim'in babası için Allah'tan af dilediği, fakat bu dileğinin kabul edilmediği belirtilmektedir (Meryem 19/41-50; et-Tevbe 9/114).

Kur'an'ın özellikle ikinci ve üçüncü Mekke dönemine ait sûrelerinde İbrâhim'in, babasının ve kavminin taptığı putlara karşı mücadele ettiği ve bir tek Tanrı inancını savunduğu; gök cisimlerine ve bunların sembolleri olan putlara tapmanın mânasız olduğunu, hiç kimseye fayda veya zarar vermesi mümkün olmayan bu cisimlere tapmaktan vazgeçmeleri gerektiğini söylediği ifade edilir. Hz. İbrâhim'in ay, güneş ve yıldızları görüp önce, "Bunlar benim rabbimdir" demesi, daha sonra da batıp giden şeylerin rab olamayacağını belirtmesi, İslâmî kaynaklarda onun henüz küçük yaşta iken dinî bir endişe taşıdığı şeklinde yorumlanmaktadır. Ancak bu olaydan, İbrâhim'in kısa bir süre için bile olsa gök cisimlerini gerçekten tanrı zannettiği şeklinde bir sonuç çıkarılmamalı, bu husus, sadece kavminin dinî telakkilerinin anlamsızlığını vurgulamak

için başvurduğu bir tartışma yöntemi ve muhakeme tarzı olarak kabul edilmelidir. Zira ay battığında söylediği, "Rabbim bana doğru yolu göstermezse ..." sözü, güneş batınca da, "Ey kavmim! Ben sizin ortak koştuklarınızdan uzağım" demesi, hadisenin kavmine tevhid inancını tebliği esnasında vuku bulduğunu göstermektedir. Aynı şekilde Kur'an'da, Hz. İbrâhim'in Allah'a ölüleri nasıl diriltttiğini sorması da aslında inandığı halde "kalbinin tatmin olması" şeklinde olumlu bir gerekçeyle açıklanmaktadır (el-Bakara 2/260). Bu olay Midraş haggadol'da da kaydedilmektedir (Sidersky, s. 45-46).

Hz. İbrâhim'in putları kırması ve bu yüzden putperestlerce ateşe atılmasına rağmen ateşin kendisini yakmaması, onun tevhid mücadelesinin güzel bir hâtırası olarak Kur'an'da ve bazı ayrıntılarla birlikte diğer kaynaklarda yer alır. Buna göre İbrâhim, taptıkları putların ne kadar âciz ve işe yaramaz olduğunu kavmine göstermek üzere fırsat kollar. Nihayet bir bayram günü halk şenlik için şehir dışına çıkınca (es-Sâffât 37/88-90) put evine girerek en büyük put dışındaki bütün putları kırar. Kavmi döndüğünde durumu görüp İbrâhim'i sorguya çeker, İbrâhim, "Belki de şu büyükleri yapmıştır, ona sorun" der (el-Enbiyâ 21/57-67; es-Sâffât 37/88-96). Nihayet putperest yönetim İbrâhim'i ateşe atmak suretiyle cezalandırmaya kalkışır (el-Enbiyâ 21/68; el-Ankebût 29/24). Ancak Allah'ın, "Ey ateş, İbrâhim'e karşı serinlik ve esenlik ol!" emri üzerine ateş İbrâhim'i yakmaz (el-Enbiyâ 21/68-70). Tarih ve tefsir kaynaklarının çoğunda, Bakara sûresinde (2/258)

Hz. İbrâhim'le tartışarak tanrılık iddiasında bulunduğu, fakat İbrâhim'in ortaya koyduğu deliller karşısında yenik düştüğü bildirilen kişinin onu ateşe atan toplumun lideri Nemrûd olduğu kabul edilir.

Kur'an dışındaki İslâmî eserlerde daha da zenginleştirilen bu bilgiler (Taberî, I, 236-244; Sa'lebî, s. 76-79; İbnü'l-Esîr, I, 96-100) yahudi kaynaklarında da vardır (İA, V/2, s. 878-879). Hz. İbrâhim'in ateşe atılması Tevrat'ta yer almamakla birlikte Kitâb-ı Mukaddes dışı yahudi literatüründe tafsilâtıyla anlatılmaktadır (Sidersky, s. 31-39). Aynı olay Saint Jerome, Saint Augustin ve Saint Ephrem gibi kilise babaları tarafından da nakledilmektedir (DBS, I, 19).

Kitâb-ı Mukaddes'te olduğu gibi İslâmî kaynaklara göre de Hz. İbrâhim eşi Sâre, yeğeni Lût ve diğer adamlarıyla birlikte Nemrûd'un ülkesini terkederek önce Harran'da, ardından Ürdün'de bir süre kalmış, oradan Mısır'a gitmiş, daha sonra Filistin diyarına dönmüştür (İbn Sa'd, I, 46; Taberî, I, 244-247; Sa'lebî, s. 79; krş. Meryem 19/49; el-Enbiyâ 21/71; el-Ankebût 29/26; es-Sâffât 37/97-100).

Hz. İbrâhim'in, Mısır'da bulunduğu sırada can güvenliği kaygısıyla eşini kız kardeşi olarak tanıtması Tevrat'ta olduğu gibi (Tekvîn, 12/11-20) Kur'an dışındaki İslâmî kaynaklarda da anlatılmaktadır. Bir hadise göre İbrâhim üç defa yalan söylemiştir: Kavmi tarafından çağrıldığında hastayım demesi, putları kimin kırdığı sorulduğunda, "Bunu büyükleri yapmıştır" cevabını vermesi ve eşini kız kardeşi olarak tanıtması (Buhârî, "Enbiyâ'" 8; Müslim, "Fezâ'il" 154; Taberî, I, 244-245; İbnü'l-Esîr, I, 100-101). Bu son hadise Gerar diyarında ve Kral Abimelek zamanında olmak üzere Tevrat'ta bir defa daha tekrarlanmakla birlikte (Tekvîn, 20/1-12) İslâmî kaynaklarda bu ikincisinden söz edilmemiştir.

Bir rivayete göre Hz. İbrâhim, Mısır dönüşü Filistin topraklarında Seb'a (Şeba) denilen yerde bir kuyu açar ve bir mescid yapar; fakat halkı kendisine iyi davranmayınca orayı terkeder; ayrıldıktan sonra da kuyunun suyu çekilir. Halk yaptıklarına pişman olarak ona gider ve geri dönmesi için yalvarır. İbrâhim dönme talebini reddederse de onlara yedi keçi verir ve bu hayvanları sularken kuyunun suyunun tekrar çıkacağını söyler (Taberî , I, 247-248).

Kur'an'a göre Hz. İbrâhim ve Lût, putperest kavmi terkedip Allah'ın kendilerine vaad ettiği bereketli ülkeye ulaştıktan sonra Lût kavmine gitmekle görevlendirilir ve İbrâhim'den ayrılır (el-Ankebût 29/28). Hz. İbrâhim, kavminden ayrılıp hicret ettikten sonra (el-Enbiyâ 21/71; el-Ankebût 29/26) yaşı bir hayli ilerlemiş olduğu ve hiç çocuğu bulunmadığı için Allah'tan sâlih bir evlât ister; kendisine akıllı (halim) bir çocuk müjdelenir (es-Sâffât 37/99-101). Hz. İbrâhim'in ilk çocuğu hem Tevrat'a hem de Kur'an'a göre İsmâil'dir.

İbrâhim'in Hebron'da Mamre meşeliğinde ikamet ederken kendisine bir grup misafirin geldiğine dair Tevrat'ta geçen kıssa (Tekvîn, 18/1-32) bazı farklılıklarla Kur'an'da da yer almaktadır. Buna göre Hz. İbrâhim'e Allah'ın elçileri misafir olarak gelirler. İbrâhim onlara kızartılmış buzağı ikram eder; fakat misafirler yemezler; durumdan kaygılanan İbrâhim'e endişe etmemesini, Lût kavmi için geldiklerini söylerler, ayrıca ona bir oğlu olacağı müjdesini verirler. O esnada ayakta olan hanımı bu müjdeyi duyunca gülerek bu iki yaşlı insandan çocuk doğmasının şaşılacak bir şey olduğunu söyler. Bunun üzerine melekler Allah'ın emrine şaşmamaları gerektiğini hatırlatırlar (Hûd 11/69-76; el-Hicr 15/51-60; el-Ankebût 29/31-32).

Hâcer'i kendi rızâsı ile İbrâhim'e veren Sâre'nin İsmâil'in doğması üzerine kıskançlığa kapılıp onlarla bir arada yaşamak istemediğini İslâmî kaynaklar da kaydeder. Fakat götürüldükleri yerle bu sırada İsmâil'in kaç yaşında olduğu gibi konularda önemli farklılıklar vardır. İslâmî kaynaklara göre Allah İbrâhim'den, Hâcer ile İsmâil'i Mekke'nin bulunduğu yere götürmesini ister (İbnü'l-Esîr, I, 103). Kur'an'ın ifadesiyle İbrâhim zürriyetinden bir kısmını Beytülharâm'ın yanına bırakır (İbrâhîm 14/37). Yine Kur'an'dan anlaşıldığı kadarıyla İsmâil Hz. İbrâhim'in ilk çocuğudur ve oraya bırakıldığında daha çok küçüktür (es-Sâffât 37/100-102).

İshak'ın kurban edilmesine dair Tevrat'ta geçen olay (Tekvîn, 22), İshak adı zikredilmeden bazı farklılıklarla Kur'an'da ve diğer İslâmî kaynaklarda da yer almaktadır. Buna göre Hâcer ile İsmâil'i Mekke'nin bulunduğu yere bırakan ve kendisi Filistin'de yaşayan Hz. İbrâhim, ilk çocuğu koşar çağa gelince onu kurban etmekle imtihan edilir. Hz. İbrâhim bu imtihanı başarır

ve mükâfat olarak geriden gelecekler arasında ismi ebedîleştirilir (es-Sâffât 37/101-112).

Hz. İbrâhim zaman zaman Mekke'deki Hâcer'i ve İsmâil'i ziyaret eder. Bazı rivayetlere göre İbrâhim Filistin'den Mekke'ye üç defa gitmiştir. İlk seyahatini Allah'ın buyruğu üzerine burakla yapmış, Cebrâil'in kendisine yol gösterdiği bu yolculukta iki yaşındaki oğlu İsmâil'i önüne, Hâcer'i terkisine bindirerek onları bugünkü Beytullah'ın bulunduğu yere bırakmıştır. Ailesini ziyaret için Mekke'ye ikinci defa gittiğinde Hâcer'in vefat ettiğini öğrenmiş, İsmâil'i de görememiştir. Kâbe'nin temellerinin yükseltilmesi emrini aldığında üçüncü defa Mekke'ye giden İbrâhim, oğlu İsmâil ile birlikte Beytülharâm'ı bina etmiş ve haccı ilân etmekle görevlendirilmiştir (el-Bakara 2/127; İbn Sa'd, I, 48). Taberî, Hz. İbrâhim'in Hacur adında bir kadınla daha evlendiğini ve ondan beş oğlunun olduğunu nakleder (Târîḫ, I, 311).

Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. İbrâhim'in nerede ve nasıl vefat ettiği bildirilmemektedir. Ancak diğer İslâmî kaynaklara göre ölüm meleği çok yaşlı bir kişi sûretinde geldiğinde İbrâhim ona ikramda bulunur,

fakat onun yemek yiyecek hali yoktur. Bunun üzerine İbrâhim ona yaşını sorar; kendisinden iki yaş büyük olduğunu öğrenince onun haline düşmemek için şimdiden ruhunun alınmasını ister, ölüm meleği de bu isteği yerine getirir. Vefat ettiğinde 200 veya 175 yaşında olan İbrâhim'in naaşı Hebron'da Sâre'nin yanına defnedilir (Sa'lebî, s. 98-99; Taberî, I, 312).

Hadislerde ve tarih kitaplarında Hz. İbrâhim'in orta boylu, elâ gözlü, güzel ve güler yüzlü, açık alınlı (Ebû Nuaym el-İsfahânî, I, 21), ayak izlerine varıncaya kadar şekil ve şemâilce Hz. Muhammed'e en çok benzeyen insan olduğu nakledilmektedir (Buhârî, "Libâs", 68; Müslim, "Îmân", 270-272, 278; Müsned, I, 276, 332). Ayrıca onun Kûsâ'da Süryânîce konuştuğu, Harran'dan yola çıkarak Fırat'ı geçtiğinde dilinin de İbrânîce'ye dönüştüğü, tirit yemeğini ilk defa onun yaptığı, "ebü'l-adyâf" (misafirler babası) diye anıldığı, 120 yaşında kendi kendini sünnet ettiği (Sa'lebî, s. 99), 300 kölesini serbest bıraktığı, onların da müslüman olduğu nakledilmektedir (İbn Sa'd, I, 46-48).

Kur’ân-ı Kerîm’de Hz. İbrâhim’in şahsiyet özellikleri, mânevî ve ahlâkî nitelikleri hakkında geniş bilgi verilmektedir. Buna göre İbrâhim Nûh’un milletindendir (es-Sâffât 37/83), inananların babası (el-Hac 22/78), Allah’ın dostudur (en-Nisâ 4/125). Kendisine göklerin ve yerin melekûtu gösterilmiş (el-En‘âm 6/75), rabbinin emrettiği yere hicret etmiştir (el-Ankebût 29/26; es-Sâffât 37/99). Onun soyuna da peygamberlik ve kitap verilmiştir (en-Nisâ 4/54; el-Hadîd 57/26). Allah tarafından birtakım kelimelerle sınanan İbrâhim imtihandan başarıyla çıkmış, bu sayede insanlara önder (imam) yapılmıştır (el-Bakara 2/124). İbrâhim’in imtihan edildiği kelimelerle ilgili çeşitli yorumlar bulunmaktadır. Bunların ilâhî emir ve yasaklar olduğu söylendiği gibi sayısı onu bulan temizlik kurallarından ibaret bulunduğu da belirtilmektedir. Öte yandan kelimelerden onunun Tevbe (9/112), onunun Ahzâb (33/35), onunun Mü’minûn (23/1-9) sûrelerinde yer alan nitelikler olduğu da rivayet edilmektedir. Bu kelimeler ayrıca Nemrûd’la tartışması, kavmiyle ters düşmesi, ateşe atılması, memleketinden hicrete mecbur kalması, oğlunu kurban etmekle imtihan edilmesi şeklinde de yorumlanmaktadır (İbn Kesîr, I, 164-167; Fahreddin er-Râzî, IV, 33-39; İbnü’l-Esîr, I, 113-114). Hz. İbrâhim soyundan da önderler yapması için Allah’a niyazda bulunmuş, fakat ilâhî ahdin zalimleri kapsamadığı bildirilmiştir (el-Bakara 2/124). Bu âyet, Allah tarafından insanların önderi kılınan İbrâhim’in soyundan gelmeleri sebebiyle “Allah’ın seçilmiş halkı” olduklarına inanan İsrâiloğulları’nın bu iddialarının geçersiz sayıldığını göstermektedir.

Hz. İbrâhim’in tevhid akîdesini tesis etmesi yanında oğlu İsmâil ile birlikte Kâbe’yi kurması da hem Kur’an’da hem İslâm kültüründe müslümanlardan biri olarak gösterilmesine (el-Bakara 2/135; Âl-i İmrân 3/67, 95; en-Nisâ 4/125; el-Hac 22/78) ve kendisine itibarlı bir yer verilmesine vesile olmuştur. Allah tarafından Beytullah’ın yeri bildirildikten sonra (el-Hac 22/26) İbrâhim, oğlu İsmâil ile beraber Beytullah’ın temellerini yükseltmiş (el-Bakara 2/127) ve bir olan Allah’a adanan ilk mâbed olarak Kâbe inşa edilmiş (Âl-i İmrân 3/96), İbrâhim’den insanlar arasında haccı ilân etmesi, Beytullah’ı temiz tutması istenmiş, böylece bu kutsal mekân bütün müslümanlar için hac yeri ve kıble yapılmıştır (el-Bakara 2/125; el-Hac 22/26-28).

Beytullah’ın bulunduğu Mekke için dua eden Hz. İbrâhim Mekke’nin emin

bir şehir olmasını dilemiş (el-Bakara 2/126; İbrâhîm 14/35), bölgeyi "haram" (kutsal) ilân ederek orada kan dökülmesini ve dışarıda câiz olan diğer bazı işlerin yapılmasını yasaklamıştır. Kendi zürriyetinden Allah'a itaat eden bir ümmet çıkarmasını, onlara peygamber göndermesini niyaz etmiştir (el-Bakara 2/126-129; İbrâhîm 14/35, 40). İbrâhim ve oğlu İsmâil'in dualarında yer alan bu peygamber onların soyundan gelen Hz. Muhammed'dir. Nitekim İsmâil'in neslinden daha başka peygamber de gelmemiştir. "Ben babam İbrâhim'in duası, kardeşim Îsâ'nın müjdesi ve annemin rüyasıyım" (Müsned, IV, 127, 128; V, 262) hadisi de buna işaret etmektedir. Hz. İbrâhim'in bu duasına şükran nişânesi olmak üzere müslümanlara namazlarda "salli ve bârik" dualarını okumaları öğütlenmiştir (Buhârî, "Tefsîr", 33/10; "Daʿavât", 31, 32).

Kur'an'da İbrâhim, İsmâil, İshak, Ya'kūb ve esbâtın yahudi veya hıristiyan oldukları şeklinde yahudi ve hıristiyanlarca ileri sürülen iddia reddedilmekte (el-Bakara 2/135, 140), buna delil olmak üzere Tevrat ve İncil'in ondan sonra indirildiği hatırlatılmakta (Âl-i İmrân 3/65), "Yahudi yahut hıristiyan olun ki doğru yolu bulasınız" diyen yahudi ve hıristiyanlara karşı müslümanlardan, "Hayır, biz Hanîf olan İbrâhim'in dinine uyarız; o müşriklerden değildi" (el-Bakara 2/135) demeleri istenmektedir. Öte yandan Arap müşrikleri de İbrâhim'in soyundan gelmek ve onun bina ettiği Kâbe'yi koruma işini üstlenmiş olmaktan onur duyarlardı (Fahreddin er-Râzî, IV, 33). Ancak Kur'an onlara da Hz. İbrâhim'in asla müşriklerden olmadığını, Allah'ı bir tanıyan dosdoğru bir müslüman olduğunu hatırlatır (Âl-i İmrân 3/67).

Kur'an'da, geçmiş peygamberler içinde özellikle İbrâhim'in öğretisine kalıcı bir değer yüklendiği görülür. Nitekim İslâm Peygamberi'ne, "Doğru yola yönelerek İbrâhim'in dinine uy" diye emredilmiş (Âl-i İmrân 3/95; en-Nahl 16/123), Allah'ın onu doğru yola, gerçek dine, hakka yönelen ve puta tapanlardan olmayan İbrâhim'in dinine ilettiği belirtilmiştir (el-En'âm 6/161). Resûl-i Ekrem de, "Ben müsamahalı ve kolay olan Hanîflik'le gönderildim" (Müsned, V, 266; VI, 116, 233) şeklindeki açıklamasıyla aynı gerçeği dile getirmiştir. Ayrıca İslâm ümmetine de İbrâhim'in Hanîf dinine uyması emredilmiş (Âl-i İmrân 3/95), din bakımından en güzel yolun İbrâhim'in dinini benimsemek suretiyle izlenen yol olduğu ifade edilmiştir (en-Nisâ 4/125). Kâbe'nin haremindeki İbrâhim'in makamının namaz yeri

kılınması (el-Bakara 2/125), İbrâhim’in dinine uyulması emredilmiş (Âl-i İmrân 3/95), onun dininden ancak kendini bilmezlerin yüz çevireceği (el-Bakara 2/130), gerçek iman sahiplerine müslüman ismini çok önceden İbrâhim’in verdiği (el-Hac 22/78) bildirilmiştir. İbrâhim dünyada seçkin kılınmış olanlardan, kendisine güzellik verilenlerden, âhirette de sâlihlerdendir (el-Bakara 2/130; en-Nahl 16/122); Hakk’a yönelen, Allah’a itaat eden bir önderdir (en-Nahl 16/120-122).

Hz. İbrâhim son derece ağır başlı, yumuşak huyluydu, varlığını Allah’a adamıştı (et-Tevbe 9/114; Hûd 11/75). Kendisi ve eşi ileri yaşta olduğu halde duası kabul edilerek ona akıllı, iyi huylu ve bilgili iki oğlu olacağı müjdelenmiştir (el-Hicr 15/53; es-Sâffât 37/101, 112). Sadece kendisi değil ailesi de Allah’ın rahmet ve bereketine mazhar olmuştur (Hûd 11/73). İbrâhim çok misafirperverdir (el-Hicr 15/51); sıdkı bütün bir peygamberdir (Meryem 19/41). Bu sebeple İbrâhim’de ve onunla beraber olanlarda müminler için güzel örnekler bulunduğu bildirilmiştir (el-Mümtehine 60/4).

Kur’an’ı Peygamber’in yazdığı peşin hükmünden hareket eden Christian Snouck-Hurgronje’ye göre Hz. Muhammed, ancak hicretten sonra yahudilerle

ters düşmesi üzerine İbrâhim’i ilk müslüman ve Hanîf ilân etmiş, İsmâil ile birlikte Kâbe’yi inşa edip hac ibadetini başlatmış bir önder olarak takdim etmiş, İslâm’ı ilk defa İbrâhim’in tebliğ ettiği din olarak tanıtmıştır. Ancak Hurgronje’nin bu iddiaları müslümanların tepkisine sebep olduğu gibi Abraham dans le Coran adıyla bir tez çalışması yapan Yoachim Moubarac gibi bazı hıristiyanlarca da eleştirilmiştir. Moubarac, İslâm ve Hıristiyanlığı uzlaştıran bir tavır tesbitine çalışmıştır.

Hadislerde de Hz. İbrâhim’in faziletine dair bilgiler yer almaktadır. Bir hadise göre insanlar kabirden kalktıklarında çıplak olarak haşredilecek ve kıyamet gününde elbise giydirilen ilk peygamber Hz. İbrâhim olacaktır (Buhârî, “Riḳāḳ”, 45; Müslim, “Cennet”, 58). Diğer bir hadise göre kıyamet gününde Hz. İbrâhim babasıyla karşılaştığında ona, “Ben sana, bana âsi olma demedim mi?” diyecek, o da, “Artık bugün sana âsi olmayacağım” karşılığını verecektir. Hz. İbrâhim babasının affı için Allah’a yalvaracak, fakat dileği kabul edilmeyecektir (Buhârî, “Tefsîr”, 26). Bir hadiste, Hz.

İbrâhim'in Mekke'yi dokunulmaz bir şehir yaptığı ve onun için dua ettiği, Resûlullah'ın da aynı şeyi Medine için yaptığı bildirilmektedir (Buhârî, "Büyûʿ", 53; "Cihâd", 71, 74; "İʿtiṣâm", 16; Müslim, "Ḥac", 454, 456, 458, 462, 473, 475, 478). Mi'racda Hz. Muhammed, Hz. İbrâhim'i yedinci (bazı rivayetlerde altıncı) semada beytülma'mûra dayanmış olarak görmüştür (Buhârî, "Ṣalât", 1; "Tevḥîd", 37; Müslim, "Îmân", 259, 263, 264). Mekke'nin fethinde Kâbe putlardan temizlendiğinde Hz. İbrâhim ve İsmâil'in, ellerinde fal okları olan sûretleri çıkarılınca Resûlullah, "Yazıklar olsun! Onların bu nesnelerle fal bakmadıklarını bilmiyorlar mı?" demiştir (Buhârî, "Ḥac", 54). Başka bir hadiste nakledildiğine göre kıyamet günü insanlar, Hz. Âdem'den başlayarak bütün peygamberlerden şefaat dileyecekler, fakat her peygamber diğerine gönderecek, Hz. İbrâhim de üç yalanı sebebiyle buna yetkili olmadığını söyleyip gelenleri Hz. Mûsâ'ya yollayacak, sonuçta sadece Hz. Muhammed şefaate yetkili olacaktır (Buhârî, "Riḳāḳ", 51; "Tevḥîd", 19, 24; Müslim, "Îmân", 322, 326, 327, 329; Müsned, I, 4).

BİBLİYOGRAFYA

Mustafavî, et-Taḥkīḳ, I, 7-10; A. Jeffery, The Foreign Vocabulary of the Qur'ān, Cairo 1938, s. 44-46; Müsned, I, 276, 332; II, 403; IV, 127, 128; V, 262, 266; VI, 116, 233; Buhârî, "Tefsîr", 26, "Enbiyâʾ", 8; "Nikâḥ", 12; "Ṣalât", 1; "Tevḥîd", 19, 24, 37; "Ḥac", 54; "Büyûʿ", 53; "Cihâd", 71, 74; "İʿtiṣâm", 16, 100; "Hîbe", 28, 36; "Libâs", 68; "Riḳāḳ", 45, 51; "Daʿavât", 31, 32; Müslim, "Îmân", 259, 263, 264, 270-272, 278; "Feżâʾil", 150, 151, 154; Ebû Dâvûd, "Ṭalâḳ", 16; Tirmizî, "Tefsîr", 21/3; İbn Sa'd, et-Ṭabaḳāt, I, 46-48; Mes'ûdî, Mürûcü'ẕ-ẕeheb, I, 44-46; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), I, 233-313; Sa'lebî, Arâʾisü'l-mecâlis, s. 72-100; Ebû Nuaym el-İsfahânî, Delâʾilü'n-nübüvve, Haydarâbâd 1369/1949, I, 21; Mevhûb b. Ahmed el-Cevâlikī, el-Muʿarreb (nşr. F. Abdürrahîm), Dımaşk 1410/1990, s. 102-104; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, IV, 33-72; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, I, 94-124; Nevevî, Tehẕîb, I, 98-103; İbn Kesîr, Tefsîrü'l-Ḳurʾân, I, 164-167; Fîrûzâbâdî, Baṣâʾir (nşr. M. Ali en-Neccâr), Beyrut, ts. (el-Mektebetü'l-ilmiyye), VI, 32-38; E. Mangenot, "Abraham", DB, I/I, s. 74-82; "Ur des

Chaldeens”, a.e., V/II, s. 2356-2358; L. Pirot, “Abraham”, DBS, I, 8-28; J. B. Frey, “Abraham (Apocalypse d’)”, a.e., I, 28-32; a.mlf., “Abraham (Testament d’)”, a.e., I, 33-38; H. Cazelles, “Patriarches”, a.e., VII, 81-156; D. Sidersky, Les origines des légendes musulmanes dans le Coran et dans les vies des prophètes, Paris 1933, s. 31-54; L. Woolley, Abraham découvertes récentes sur les origines des Hébreux, Paris 1949; Y. Moubarac, Abraham dans le Coran, Paris 1958; G. E. Wright, Biblical Archaeology, New York 1962, s. 41-47; A. L., “Abraham”, NDB, s. 7-9; “Ur en Chaldee”, a.e., s. 767; Ancien Testament, s. 61; The Torah: A Modern Comantary, New York 1981, s. 91; Şaban Kuzgun, İslâm Kaynaklarına Göre Hz. İbrahim ve Hanîflik, Ankara 1985, s. 20-95; Süleyman Ateş, Yüce Kur’an’ın Çağdaş Tefsiri, İstanbul 1988, I, 231-241; M. Asım Köksal, Peygamberler Tarihi, Ankara 1990, s. 141-229; R. Firestone, Journeys in Holy Lands, New York 1990; Norman Calder, “Tafsīr from Tabarī to Ibn Kathīr Problems in The Description of A Genre, Illustrated with Reference to The Story of Abraham”, Approaches to The Qur’ān (ed. G. R. Hawting - A. A. Shareef), London 1993, s. 101-140; İbrahim Canan, Hz. İbrahim’in Mesajı, İstanbul 1998; L. Ginzberg, The Legends of the Jews, Beltimore 1998, I, 183-309; Willem A. Bijlefeld, “Controversies Around The Qur’anic Ibrāhīm Narrative And Its ‘Orientalist’ Interpretations”, MW, LXXII (1982), s. 81-94; F. Abdurrahim, “Aslü kelimeti İbrâhâm”, MMLAÜr., XI/32 (1407/1987), s. 325-327; Uri Rubin, “Ḥanīfiyya And Kaʿba: An Inquiry into The Arabian PreIslamic Back ground of Dīn Ibrāhīm”, Jerusalem Studies in Arabic And Islam, XIII, Jerusalem 1990, s. 85-112; Reuven Firestone, “Abraham’s Journey to Mecca in Islamic Exegesis: A Form-Critical Study of A Tradition”, St.I, LXXVI (1992), s. 5-24; A. J. Wensinck, “İbrahim”, İA, V/2, s. 878-880; E. Honigmann, “Urfa”, a.e., XIII, 50; R. Paret, “Ibrāhīm”, EI^2 (Fr.), III, 1004-1006; L. Hicks, “Abraham”, IDB, I, 14-21; C. H. Gordon, “Paddan-Aram”, a.e., III, 617; N. M. Sarna, “Abraham”, EJd., II, 111-115; I. T. Ta-Shma, “Abraham”, a.e., II, 115-117; J. Licht, “Abraham, Apocalypse of”, a.e., II, 125-127; D. Flusser, “Abraham, Testament of”, a.e., II, 129; “Ur”, a.e., XVI, 1-3; J. V. Seters., “Abraham”, ER, I, 13-17; A. Pa., “Abraham”, EBr.2, I, 36-37.

Ömer Faruk Harman

TÜRK EDEBİYATI.

Hz. İbrâhim Türk edebiyatının çeşitli türlerinde ele alınmış, kısas-ı enbiyâ içinde adından ve hayat hikâyesinden sıkça bahsedildiği gibi müstakil eserlere de konu olmuştur. İslâmî Türk edebiyatında Hz. İbrâhim hakkında yazıldığı bilinen ilk eser, Abdülvâsi Çelebi'nin 817'de (1414) Sultan I. Mehmed'e sunduğu Halilnâme ismiyle tanınan mesnevisidir. Esas adı Dâsitân-ı İbrâhim Nebî aleyhi's-selâm olan kitapta Hz. İbrâhim'in hayat hikâyesi İslâmî kaynaklar, mukaddes kitaplar ve İsrâiliyat türü rivayetlerdeki bütün ayrıntılarıyla anlatılmıştır. Bu eser müstakil bir çalışmaya da konu olmuştur (Ayhan Gültaş, Abdülvâsî Çelebi ve Halilnâmesi, doktora tezi, 1985, İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü).

Hz. İbrâhim'e geniş yer veren Sa'lebî'nin ʿArâʾisü'l-mecâlis ile Kisâî'nin Bedʾü'd-dünyâ ve ḳıṣaṣü'l-enbiyâʾ adlı kitaplarının Türkçe çevirileri başka kaynaklardan elde edilen bilgilerle zenginleştirilmiştir. Türkçe telif edilmiş ilk kısas-ı enbiyânın müellifi olan Rabgûzî'nin eserinde Hz. Muhammed'den sonra haklarında en geniş bilgi verilen üç peygamberden biri Hz. İbrâhim'dir (Kısasü'l-enbiyâ [nşr. Aysu Ata], I, 52-74). İsimleri farklı olmakla birlikte hepsi de peygamberler tarihi niteliğini taşıyan diğer bazı kitaplarda da Hz. İbrâhim'e geniş yer ayrılmıştır. Kara Yâkub'un İşrâḳu't-tevârîḫ'inin Gelibolulu Mustafa Âlî tarafından genişletilerek yapılmış tercümesi olan Zübdetü't-tevârîh'i (Millet Ktp., Reşid Efendi, nr. 663); Çerkezoğlu Mehmed'in Kısas-ı Enbiyâ Tercümesi (Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 1117) bunlara örnek gösterilebilir. Ayrıca manzum-mensur olarak kaleme alınmış müellifi bilinmeyen Siyer-i Enbiyâ adlı bir eserle (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 4338) yine Hz. İbrâhim'e dair müellifleri bilinmeyen, çoğu mensur birçok yazma eser de (TCYK, s. 348-353) bu gruba girmektedir. Bu kitaplara, diğer peygamberler yanında Hz. İbrâhim'in mûcizelerinden de bahseden müellifi meçhul Mu'cizât-ı Enbiyâ'yı da ilâve etmek gerekir (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 4443).

Hz. İbrâhim hakkındaki müstakil eserlerin bir bölümünü manzum ve mensur dinî halk hikâyeleri teşkil etmektedir. Bunların içinde en tanınmış olanı, Süleyman Çelebi'nin Vesîletü'n-necât adlı mevlidinin bazı yazma ve basma nüshalarının sonundaki manzum hikâyeler

arasında bulunan seksen-doksan beyitlik Dâsitân-ı İbrâhim aleyhi's-selâm'dır.

Ahlâk kitabı sayılabilecek bazı manzum eserlerde de Hz. İbrâhim'le ilgili bilgiler mevcuttur. Bunların arasında bilhassa Mes̱nevî'yi zikretmek gerekir. Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, Hz. İbrâhim kıssasına Mes̱nevî'de çok çeşitli çağırımlarla sık sık yönelmiş, bazı olayları ibret verici taraflarını öne çıkararak tasavvufî yorumlarla zenginleştirmiştir (Gölpınarlı, II, 23, 45-50). Muhammediyye (s. 71) ve Envârü'l-âşıkīn (s. 58-69) gibi eserlerle Menâzil-i Hac ve Menâsik-i Hac'lar yanında Mekke ve Kâbe hakkında yazılmış bazı didaktik eserleri, Ahmed Fakih'in Kitâbü Evsâfı mesâcidi'ş-şerîfe'siyle (s. 36-40) Gubârî Abdurrahman'ın Kâʻbenâme'sini de bu grupta saymak gerekir.

Hilye-i enbiyâ türünde kaleme alınan dört eserin hepsinde Hz. İbrâhim tavsifine yer verilmiştir. Bekāyî mahlaslı Dursunzâde Abdülbâki Efendi'nin Hilyetü'l-enbiyâ ve Hilye-i Çehâryâr-i Güzîn adlı manzum eserindeki (Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 309) yirmi sekiz, Neşâtî Ahmed Dede'nin Hilye-i Enbiyâ'sındaki (İstanbul 1293) on dört ve Nûri mahlaslı bir şair tarafından kaleme alınan Hilye-i Peygamberân'daki (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 1715/5) on dört peygamberden biri Hz. İbrâhim'dir. Tek nüshası Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde bulunan (Emanet Hazinesi, nr. 1181) müellifi meçhul, her sayfası müstakil levha halinde tertip edilmiş manzum-mensur Hilye-i Peygamberân'da ona da bir sayfa tahsis edilmiştir. Fuzûlî, Hadîkatü's-suadâ adlı maktelinde "Fasl-ı İbtilâ-yı Halîlullah aleyhi's-selâm" başlığı altında Hz. İbrâhim'e bir bölüm ayırmıştır. Bu bölümün dikkat çekici bir yanı, konunun bazı çağrışımlarla Kerbelâ Vakʻası'na ustaca bağlanmış olmasıdır (s. 34-44).

Hz. İbrâhim hakkında ilâhi türünde manzumeler de kaleme alınıp bestelenmiştir. Mekke İlâhisi adlı müellifi bilinmeyen matbu bir risâlede yer alan Kâbe ve kurban ilâhilerinde Hz. İbrâhim'in hem şahsından hem Kâbe'yi inşa etmesinden hem de makām-ı İbrâhim'den bahsedilmektedir. Hac ve Kâbe ilâhileri olarak gruplandırılan bu eserlerde onunla ilgili beyit ve dörtlükler bulunmaktadır. Son yıllarda da bazı yeni ilâhilerin bestelendiği görülmektedir (Kürkçüoğlu, tür.yer.).

Divanlarda yer alan çeşitli manzumelerde Hz. İbrâhim'den sıkça bahsedilmiştir. Şairler onu ve başından geçen olayları bir remiz olarak kabul ettiklerinden anlatmak istediklerini Hz. İbrâhim hakkında teşekkül etmiş mazmunlar aracılığıyla ortaya koymuşlar, telmih, teşbih gibi söz sanatlarından da faydalanarak ifadelerini kuvvetlendirme yoluna gitmişlerdir. Hz. İbrâhim edebî eserlerde babasına nisbetle İbrâhîm-i Âzer, İbn Âzer, Halîl, Halîlullah, Halîlürrahmân, Halîl-i Akdes adlarıyla da anılmıştır. Bu kitaplarda Nemrûd'un hizmetinde bulunan ve put ustası olarak tanınan babası Âzer, hanımları Hâcer ve Sâre, oğlu İsmâil, Cebrâil ve mücadele ettiği Nemrûd'a da yer verilmiştir. Ayrıca doğumu ve doğumuyla ilgili olaylar, eşini ve çocuğunu Mekke'de bırakması, Allah'ın emri üzerine oğluyla birlikte Kâbe'yi inşa etmesi, putları kırması, yıldızlarla alâkası, duaları, oğlu İsmâil'i kurban etmeye teşebbüsü sebebiyle kurban ve sünnet olmayı başlatan kişi olması, mancınıkla ateşe atılması (mancınık-ateş), ateşin onu yakmaması (nâr-nur), düştüğü yerin cennet bahçelerinden bir gül bahçesi haline dönüşmesi ve oradan soğuk bir su kaynaması (âteş-âb), burada bir göl meydana gelmesi (cennet-cehennem) gibi motifler telmih yoluyla zikredilmiştir.

Hz. İbrâhim'in yürüttüğü tevhid mücadelesi (dîn-i İbrâhim-Hanîflik), Allah'a teslimiyeti, azmi, sebatı ve kararlılığı, zekâsı, sofrası (Halil İbrâhim sofrası), bereketi (Halil İbrâhim bereketi), misafirperverliği, seyahatleri, aile hayatı ve bu konudaki tavsiyeleri dinî, ahlâkî, tasavvufî ve edebî eserlerde geniş yer bulmuş, özellikle tevhid inancı tevhidlere, dua ve niyazları münacaatlara, kurbanla ilgili olaylar kurban bayramını konu alan ıydiyyelere, diğer birçok özelliği de ilâhi, devriye ve duraklara malzeme oluşturmuştur.

Divan şiirinde âşık aşk ateşine yanması, aşkı uğrunda çeşitli eziyetlere katlanması, sevdiği için canını feda etmekten çekinmemesi bakımından Hz. İbrâhim'e benzetilmiştir. Azmî'nin, "Halîlim sûz-ı aşkı âteş-i aşka düşenden sor / Bir oddan pîrehendir anı başından geçenden sor" beytiyle İvazzâde Atâî'nin, "Dil Halîl olalı yâre yeri âteş oldu / Çekemez aşktan el derd ü belâkeş oldu" mısraları bu anlayışın bir ifadesidir. Ayrıca sevgilinin çeşitli organlarıyla Hz. İbrâhim arasında bir bağ kurulmuştur. Güzelin yanakları Rahşânî'nin, "Kızarmış terleyip ruhsârın ey meh tâb göstermiş / Halîl-âsâ cemâlin âteş içre âb göstermiş" beytinde olduğu gibi ateşe, zülfü ve kaşı ise

bu ateş üzerine kurulmuş bir idam sehpasına yahut mancınığa benzetilmiş ve buna “siyâsetgâh-ı İbrâhim” denilmiştir. Diğer taraftan sevgilinin kirpikleri de oğlunu kurban etmek için eline bıçak alan Hz. İbrâhim’e teşbih edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Ahmed Fakih, Kitâbü Evsâfı mesâcidi’ş-şerîfe (haz. Hasibe Mazıoğlu), Ankara 1974, s. 36-40; Rabgûzî, Kısasü’l-enbiyâ (nşr. Aysu Ata), Ankara 1997, I, 52-78; a.e.: Al-Rabghûzî the Stories of the Prophets (nşr. ve trc. H. E. Boeschoten v.dğr.), Leiden 1995, I, 75-123; Yazıcıoğlu Mehmed, Muhammediyye, İstanbul 1289, s. 71; Ahmed Bîcan, Envârü’l-âşıkīn, İstanbul, ts., s. 58-69; Fuzûlî, Hadikatü’s-süedâ (haz. Şeyma Güngör), Ankara 1987, s. 34-44; Hikâye-i Mevlidi’n-nebî, İstanbul 1313; Mekke İlâhisi, İstanbul 1318, s. 7, 12; Ali Nihat Tarlan, Divan Edebiyatında Tevhidler, İstanbul 1936, III, 65-66; IV, 45, 48; a.mlf., Şeyhî Divanını Tetkik, İstanbul 1964, s. 252; Agâh Sırrı Levend, Divan Edebiyatı, İstanbul 1984, s. 110-112; TCYK, s. 348-353; Abdülkadir Karahan, “XV. Yüzyıl Osmanlı Dînî Edebiyatında Mesnevîler ve Abdülvâsî Çelebi’nin Halilnâmesi”, Estratto dagli atti del III congresso di studia arabi e Islamici (Revello 1966), Napoli 1967, s. 17-424; Hüseyin Nihal Atsız, Âlî Bibliyografyası, İstanbul 1968, s. 15-16; Vasfi Mahir Kocatürk, Büyük Türk Edebiyatı Tarihi, Ankara 1970, s. 149, 202-208; Harun Tolasa, Ahmet Paşa’nın Şiir Dünyası, Ankara 1973, s. 24-25; E. Kemal Eyüboğlu, Şiirde ve Halk Dilinde Atasözleri ve Deyimler, İstanbul 1975, II, 34, Abdülbaki Gölpınarlı, Mesnevi ve Şerhi, İstanbul 1985, II, 23, 45-50; ayrıca bk. İndeks; Cemal Kurnaz, Hayâlî Bey Dîvânı Tahlili, Ankara 1987, s. 63, 231, 240; Metin Akar, Türk Edebiyatında Manzum Mi’râcnâmeler, Ankara 1987, s. 162; İskender Pala, Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü, Ankara 1989, I, 478-481; M. Nejat Sefercioğlu, Nev’î Divanı’nın Tahlili, Ankara 1990, s. 28; Ahmet Talât Onay, Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar (haz. Cemal Kurnaz), Ankara 1992, s. 214-216; Sabri Kürkçüoğlu, Hz. İbrahim Konulu Yeni Besteler, Gaziantep 1992, tür.yer.; İsmet Cemiloğlu, 14. Yüzyıla Ait Bir Kısas-ı Enbiyâ Nüshası Üzerinde Sentaks İncelemesi, Ankara 1994, s.

XIV-XV, 150-162; H. İbrahim Şener, “Neşâtî’nin Hilye-i Enbiyası”, DÜİFD, I (1983), s. 293-294; İsmail Kara, “İbrahim”, TDEA, IV, 320-322; Günay Kut, “Abdülvâsi Çelebi”, DİA, I, 283-284; Mustafa Uzun, “Hilye”, a.e., XVIII, 46.

Mustafa Uzun

İBRÂHİM

(إبراهيم)

İbrâhîm b. Muhammed (ö. 10/632 [?])

Hz. Peygamber'in küçük yaşta ölen oğlu.

Zilhicce 8'de (Mart 630), sonraları Meşrebetü İbrâhim diye anılacak olan Medine yakınlarındaki Kuf bölgesinde doğdu. Resûl-i Ekrem'in câriyesi Mâriye'den olma çocuğudur. İbrâhim'in ebeliğini yapan ensardan Ümmü Râfi'in kocası

Ebû Râfi' doğumu Hz. Peygamber'e müjdeledi. Bu habere çok sevinen Resûlullah ona bir köle hediye etti, İbrâhim'in annesini hürriyetine kavuşturduğunu söyledi ve yanındakilere, "Bu gece bir oğlum oldu, ona atam İbrâhim'in adını verdim" dedi (Müslim, "Fezâʾil", 62). Bu ismin, Cebrâil'in Hz. Peygamber'i "İbrâhim'in babası" diye selâmlamasından dolayı (İbn Sa'd, I, 135) doğumun yedinci gününde verildiği, aynı gün İbrâhim için akīka kurbanı kesildiği, bebeğin saçları Ebû Hind tarafından kesildikten sonra tartılarak ağırlığı kadar gümüşün sadaka olarak dağıtıldığı rivayet edilmiştir. Geleneğe uyularak İbrâhim, çok sayıdaki isteklinin arasından tercih edilen sütanne Ümmü Bürde Havle bint Münzir'e verildi ve kendisine bir hurmalıkla Resûl-i Ekrem'e ait bir miktar koyun ve devenin sütleri tahsis edildi. Hz. Peygamber'in bir câriyeden çocuğu olmasının ve bebeğe gösterdiği büyük ilginin diğer hanımları arasında kıskançlığa yol açtığı belirtilmiştir (Belâzürî, II, 87). On yedi veya on sekiz aylıkken İbrâhim'in hastalanması üzerine Resûlullah, Abdurrahman b. Avf ile birlikte Ümmü Bürde'nin evine gitti ve çocuğu kucağına aldı, bir müddet sonra da İbrâhim öldü. Aynı gün güneş tutulmuş, bu olayla oğlunun ölümü arasında irtibat kuranlar olduğunu gören Resûl-i Ekrem güneşle ayın bir kişinin ölümü için tutulmayacağını belirtmiştir (Buhârî, "Küsûf", 1, 15, 17; Müslim, "Küsûf", 10, 23, 29). Kaynaklarda, İbrâhim'in 10. yılın Rebîülevvelinde (Haziran 631) veya Ramazan ayında (Aralık 631) vefat ettiği kaydedilmekle birlikte, Hz. Peygamber hayatta iken meydana gelen

ve Medine’den gözlenebilen iki güneş tutulmasından bu yıl içinde gerçekleşenin tarihi 29 Şevval 10 (28 Ocak 632) olarak hesaplandığına göre (Apaydın, s. 96) İbrâhim bu tarihte ölmüş olmalıdır. Caetani ise o tarihte Medine’den gözlenebilecek bir güneş tutulması olmadığını, yedi ay sonra meydana gelen tutulma ile İbrâhim’in ölümü arasında sonraları ilişki kurulduğunu ileri sürmüştür (İslâm Tarihi, VII, 10). Bu husustaki görüşleri değerlendiren Babanzâde Ahmed Naim de İbrâhim’in doğumu, ölümü ve ne kadar yaşadığı konusundaki rivayetlerin ihtilâflı olduğunu söylemektedir (Tecrid Tercemesi, III, 328).

İbrâhim’in ölümü vesilesiyle Resûlullah üzüntülerini belirten bir konuşma yaptı (Buhârî, “Cenâ᾿iz”, 44; Müslim, “Feżâ᾿il”, 62); ardından Fazl b. Abbas b. Abdülmuttalib cenazeyi yıkadı ve Üsâme b. Zeyd ile birlikte kabre indirdi. Cenazeyi Ümmü Bürde’nin yıkadığı da rivayet edilmiştir (Belâzürî, II, 88; İbn Abdülber, I, 46). Cenaze namazı kılınıp kılınmadığı hususunda ihtilâf bulunmakla beraber İbn Abdülber kılınmadığı yönündeki rivayetin sahih olmadığını belirtmiş (a.g.e., I, 45), Nevevî de ulemânın çoğunluğunun cenaze namazını Hz. Peygamber’in kıldırdığı görüşünde olduğunu kaydetmiştir (Tehẕîb, I, 103). Cennetü’l-bakī‘a defnedilen İbrâhim kabre konulurken mezarın kenarına oturan Resûl-i Ekrem su isteyerek kabrin üzerine serpmiş ve yakınında duran bir taşı da baş ucuna dikmiştir (Belâzürî, II, 88). İbrâhim’in küçükken vefat etmesini Resûlullah’ın son peygamber olduğuna işaret sayanlar ve eğer yaşasaydı onun da risâletle görevlendirilmesi gerekeceğini ileri sürenler olmuşsa da İbn Hacer, bu var sayımları Câhiliye dönemi inançlarını yansıtan değerlendirmeler olarak nitelendirmiştir (el-İṣâbe, I, 94).

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, “Bed᾿ü’l-ḫalḳ”, 8, “Küsûf”, 1, 15, 17, “Cenâ᾿iz”, 44, 92; Müslim, “Küsûf”, 10, 23, 29, “Feżâ᾿il”, 62, 63; İbn İshak, es-Sîre, s. 251-252; İbn Hişâm, es-Sîre2, I, 191, 192; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 135-144; VIII, 212, 214-215; İbn Habîb, el-Muḥabber, s. 53, 76, 98, 429; Belâzürî, Ensâb (Zekkâr), II, 85-90; Ya‘kūbî, Târîḫ, II, 87; İbn Abdülber, el-İstî῾âb, I, 38,

41-46; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-ġābe, I, 38-40; Nevevî, Tehẕîb, I, 102-103; Nüveyrî, Nihâyetü’l-ereb, XVIII, 208-211; İbn Seyyidünnâs, ʿUyûnü’l-es̱er (nşr. Muhammed el-Îdü’l-Hatrâvî -Muhyiddin Müstû), Medine 1413/1992, II, 291; Safedî, el-Vâfî, I, 81; İbn Kesîr, el-Bidâye, IV, 374-375; V, 303-305; İbn Hacer, el-İṣâbe, I, 93-95; Tecrid Tercemesi, III, 328-329; IV, 430-433; Diyarbekrî, Târîḫu’l-ḫamîs, Kahire 1283, I, 271-272; II, 3; Nûreddin el-Halebî, İnsânü’l-ʿuyûn, Beyrut, ts. (Dârü’l-ma‘rife), III, 393-399; Zürkānî, Şerḥu’l-Mevâhib, Beyrut 1393/1973, III, 210-216; Şiblî Nu‘mânî, İslâm Tarihi: Asr-ı Saâdet (trc. Ömer Rıza [Doğrul]), İstanbul 1928, II, 1052-1053; L. Caetani, İslâm Tarihi (trc. Hüseyin Cahid), İstanbul 1925, VI, 136-137; VII, 7-10; Köksal, İslâm Tarihi (Medine), VIII, 565-568; X, 16-19; Wensinck, el-Muʿcem, VIII, 2-3; Mehmet Apaydın, Resûlullah’ın Günlüğü, İstanbul 1995, s. 96.

Asri Çubukçu

İBRÂHİM

(إبراهيم)

(ö. 1058/1648)

Osmanlı padişahı (1640-1648).

I. Ahmed'in saltanat makamına çıkmış üç oğlunun sonuncusu olup 12 Şevval 1024'te (4 Kasım 1615) doğdu. Annesi Kösem Mahpeyker Sultan'dır. Tahta geçtiğinde yirmi beş yaşında olan İbrâhim'in şehzadelik yılları Osmanlı sarayının en karışık dönemine rastlar. Babasının genç yaşta vefatından sonra padişah olan amcası Mustafa'nın (I.) aklî dengesizliğinin beraberinde getirdiği bunalım yılları, ağabeyi II. Osman'ın tahttan indirilip feci şekilde katli, diğer ağabeyi IV. Murad'ın saltanatının ilk on yılında karşı karşıya kaldığı sıkıntılar ve idareyi tam anlamıyla ele aldıktan sonra da başvurduğu son derece sert ve kanlı tedbirler, daha çocukluk ve gençlik döneminde iç dünyasını derinden etkiledi. Bu zor yıllarda şahit olduğu hadiseler, karşı karşıya kaldığı ölüm tehlikesi, oldukça hassas bir yapıya sahip bulunduğu anlaşılan İbrâhim'in ruhî dengesini sarstı. Özellikle IV. Murad'ın saltanatı sırasında kardeşleri Bayezid ve Süleyman'ı boğdurması (Ağustos 1632), ardından Bağdat Seferi'ne çıkarken hayatta kalan ana-baba bir iki kardeşinden Kasım'ı bir dedikodu sonucu idam ettirmesiyle (1637) sıranın kendisine geleceği endişesi sinirlerinin daha da bozulmasına yol açtı. Ancak IV. Murad'ın oğullarının çok küçük yaşta ölmüş olmaları sebebiyle hânedanın yegâne vârisi haline gelmesi, padişahın hastalığının da tedavi edilemez bir durumda bulunup hayatından ümit kesilmesi, ona muhtemelen aklından bile geçirmediği saltanatın yolunu açmakta gecikmedi.

Kesin olarak doğrulanamayan bir rivayete göre, IV. Murad ölüm döşeğinde iken hânedanın hayatta kalan tek erkek üyesi olan İbrâhim'i öldürtmek için Şeyhülislâm Zekeriyyâzâde Yahyâ Efendi'den fetva almış, ancak Kösem Sultan bunu önlemiştir. Bu rivayeti aktaran Du Loir, onun yakın nedimlerinden Mustafa Paşa'yı kendi yerine getirmek tahayyülünde

olduğunu dahi yazar (Voyages, s. 110; ondan naklen Zinkeisen, IV, 526). Yine IV. Murad'ın son anlarında İbrâhim'in öldürülüp Kırım hanının tahta çıkarılması yolundaki vasiyetinin de Kösem Sultan tarafından önlendiği rivayet edilir (Vanel, III, 545). Bu rivayetler şüpheli görünmekle birlikte, bunun IV. Murad'ın ölüm döşeğinde hastalığının tesiriyle gördüğü halisünasyonların yansıması olarak doğru olma ihtimali, İbrâhim'in tahta cülûsundan hemen sonra Rodos'ta sürgünde bulunan eski Kırım hanı Şahin Giray'ın hânedanın "kuş" adını taşıyan biri tarafından çok zor durumda bırakılacağı kehaneti öne sürülerek idam edilmesi (Vecîhî, s. 46), ardından da Silâhdar Mustafa Paşa'nın ortadan kaldırılması dolayısıyla kuvvetlenmekte ve sarayda bu konunun dedikodusunun yapıldığını göstermektedir. Halbuki Solakzâde, IV. Murad'ın ölüm döşeğinde iken Sultan İbrâhim'i çağırtıp tahtın kendisinden sonra ona nasip olacağını söylediğini, halkı koruyup gözetmesi vasiyetinde bulunarak helâlleştiğini belirtir (Târih, s. 766). IV. Murad'ın ölümü ve İbrâhim'in tahta cülûsu olayını ayrıntılı olarak veren diğer Osmanlı kroniklerine göre vefat haberini Sadrazam Kemankeş Kara Mustafa Paşa'nın gönderdiği kapı ağasından alan İbrâhim, bunun kendisini öldürmek için bir tertip olduğu zannıyla odasından çıkmak istemeyince annesi tarafından ikna edilmiş, ağabeyisinin cesedini gördükten sonra tahta cülûs etmiş, resmî biat töreni ise 16 Şevval 1049 (9 Şubat 1640) Perşembe sabahı yapılmıştır.

Sultan İbrâhim'in sekiz yıl süren saltanatı sırasında gerek dış gerekse iç olaylar bakımından bir öncekine göre nisbeten daha sakin bir dönem yaşanmıştır. Özellikle saltanatının ilk dört yılı kaynaklarda dirayetli, iyi bir idareci olarak takdim edilen Vezîriâzam Kemankeş Kara Mustafa Paşa sayesinde oldukça istikrarlı ve huzurlu geçti. IV. Murad'ın sert, sıkı rejimi yerini daha serbest bir idareye bıraktı; sadrazamın almış olduğu malî tedbirlerin sonucu olarak İstanbul ve taşrada rahatlama görüldü. Bunda, ruhî bunalımlar içerisindeki padişahın sadrazama olan güveninin de rolü olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim sadrazama gönderdiği hatlarında yer alan tâlimatları, onun devlet ve halkın işleriyle olan yakın ilgisini ortaya koyduğu gibi ikisi arasındaki resmî münasebetin mahiyetini de açıklığa kavuşturur. Tahta çıkar çıkmaz aralarında Koçi Bey'in de bulunduğu tahmin edilen musahipleri vasıtasıyla devlet işleri hakkında bilgi edinmeye çalışan ve bu bilgisini devletin türlü işleriyle ilgili bizzat kendi kaleminden çıkmış emirlerle gösteren Sultan İbrâhim'in başlangıçta, klasik Osmanlı padişah

tipinin son örneklerinden biri olan ağabeyi IV. Murad gibi doğrudan doğruya idareyi kendi tasarrufuna alma meyli içinde bulunduğu, fakat artan ruhî sıkıntıları, iç dünyasındaki çalkantıların dışa vurması sebebiyle bunu gerçekleştiremediği gibi saltanatının gücüyle birleştiremediği şahsî ağırlığını da çok defa hissettiremediği söylenebilir.

Saltanatının Girit seferinin açıldığı 1645 yılına kadar geçen döneminde önemli bir dış gelişme meydana gelmedi. 1641'de İran elçisi gelerek cülûs tebrikinde bulundu ve önceki anlaşmalar yenilendi. Bu sırada bazı kaynaklara göre elçi İbrâhim Han'ın da teşvikiyle iki devlet arasındaki dostluk tezahürü için, bazılarına göre ise elçiyle birlikte İran'a dönmeye karar vermesi ve bunun da padişahı kızdırması yüzünden vaktiyle Revan kuşatması sırasında kaleyi Osmanlılar'a teslim eden ve daha sonra IV. Murad'ın yakın adamları arasına girip kubbe vezirliğine kadar yükselen eski Revan hâkimi Emîrgûne oğlu idam edildi (5 Rebîülâhir 1051 / 14 Temmuz 1641). Sadrazamın padişaha gönderdiği bir telhisten onun bazı uygunsuz hareketleri sebebiyle padişahın dikkatini çektiği ve ikaz edildiği, ancak bu uyarılara kulak asmadığı, İran elçisinin gelişinden dolayı hakkında verilen kararın geciktirildiği, Sultan İbrâhim'in de bu telhisin üzerine yazdığı hattında onu gözden çıkardığı anlaşılmaktadır (TSMA, nr. E 7022/11-12). Ayrıca İran'dan gelen elçiyle yapılan görüşmeler vesilesiyle padişahın sadrazama gönderdiği bir hattında Safevîler'e pek güvenmediği, barışı arzu etmekle beraber onların buna uyacaklarından emin olmayıp verdikleri söze inanmadığı, dolayısıyla doğudaki sınırlara daima göz kulak olunmasını istediği dikkati çekmektedir (Uluçay, Tarih Dünyası, II/11 [1950], s. 480). Bundan hemen sonra da Habsburglar'la 1606'da yapılan Zitvatoruk Antlaşması'nın yenilenmesi yolundaki teşebbüsler, Szöny'de sonuçlandırıldı (19 Mart 1642). Bu yenileme sırasında Osmanlılar, anlaşmanın Türkçe metninde "bir defaya mahsus olmak üzere" kaydı yer almadığı için daha sonra da sürekli olarak talep ettikleri 200.000 filoriyi istemişler, bu problem çeşitli hediyeler verilmek suretiyle halledilmişti (Köhbach, IV [1984], s. 239). Ayrıca sınır boylarında statüleri tartışmalı bazı köyler için de mutabakat sağlanmıştı. Buna rağmen sınır boylarında küçük çaplı çarpışmalar genel bir savaş ilânına sebep teşkil etmeksizin sürdü. Aynı yıl Don Kazakları'nın eline geçmiş olan Azak'ın kurtarılması için ikinci bir sefer daha yapılmış, Sultanzâde Mehmed Paşa idaresindeki kuvvetler Kırım Hanı Mehmed Giray'ın da yardımıyla kale üzerine hareket

etmiş, bu harekâtı haber alan Kazaklar Osmanlı kuvvetlerinin gelmesinden önce burayı terkederek geri çekilmiş, Azak'a giren Mehmed Paşa imar hareketine girişerek burayı âdeta yeniden inşa ettirmiş ve daha sonra Özi'ye gitmişti (3 Zilkade 1051 / 3 Şubat 1642).

Bu dönemdeki dış gelişmeler arasında, Otuzyıl Savaşları'yla (1618-1648) sarsılmış olan Avusturyalılar'ın 1644-1645'te Fransızlar tarafından sıkıştırıldıkları çok zor bir devrede gönderdikleri elçilik heyetinin Osmanlılar'ın yeni bir Avrupa seferine çıkmaması için giriştiği diplomatik faaliyet önemli bir yer tutar. 29 Haziran 1644'te 136 kişiyle Viyana'dan yola çıkan Czernin başkanlığındaki elçilik heyeti (TSMA, nr. E 7022/29, 30) 16 Kasım'da sadrazamın huzuruna çıktığında kendilerinden 400.000 filori istendi. Bunun sebebi IV. Murad'ın daha önce bu konuyla ilgilenmemiş olmasına bağlanmıştı. Elçinin raporlarından anlaşıldığına göre Sultan İbrâhim ve sadrazam önceleri Avusturya üzerine bir sefer yapmayı düşünüyorlardı. Nitekim bazı birlikler Belgrad ve Budin'e kaydırılmış ve bu hazırlıklar Avusturyalılar'ı telâşa düşürmüştü. Fakat 1641 Temmuzunda mâzul Kızlarağası Sümbül Ağa'nın

kalabalık maiyeti ve kıymetli eşyalarıyla Mısır'a giderken Girit yakınlarında Kerpe adası önünde Malta korsanlarının baskınına uğraması, gemilerdeki malların yağmalanması, kendisi de dahil mürettebat ve yolculardan bazılarının öldürülüp bazılarının esir alınması padişahı çok öfkelendirmiş, bunu kimin yaptığını İstanbul'daki elçilerden sordurmuş (TSMA, nr. E 8211), ardından sefer için donanmanın hazırlanmasını emretmiş ve böylece birden bire Malta ve onun koruyucusu sıfatıyla Venedik ön plana çıkmıştı. Czernin'in 19 Kasım tarihli notunda, Osmanlı diplomatik çevrelerinde padişahın Malta'ya karşı bir deniz seferi hazırlanması emrini verdiğinden başka bir konunun konuşulmadığını belirtir (Wagner, II [1981], s. 153). Yine onun raporlarından anlaşıldığına göre aslında Girit'in hedeflendiği sefer İstanbul'daki yabancı misyondan ustalıkla saklanmış, bunlar seferin Malta'ya yönelik olacağına inandırılmıştı. Bu gelişmeler olurken İsveç'in başarı kazanıp Bohemya'ya yönelmesi ve Fransa'nın büyük baskısı üzerine çok zor durumda kalan Avusturya imparatoru, aradaki barışın hangi maddî karşılık pahasına olursa olsun temini için İstanbul'daki elçisine sürekli haber yollamaktaydı. Osmanlılar'ın devreye girip girmemesi Avusturya için hayatî bir önem

taşıyordu. Bu sırada büyük endişe içerisindeki Venedik diplomasisi de boş durmuyor, Osmanlılar'ı Kazaklar veya Lehler'e karşı bir sefer düzenlemeye teşvik ediyordu. Ancak bundan bir netice çıkmamış ve kısa süreli bir hazırlıktan sonra serdar Yûsuf Paşa'nın kumandasında 4 Rebîülevvel 1055'te (30 Nisan 1645) Malta seferi olarak duyurulan harekât için Osmanlı donanması İstanbul'dan ayrılmıştı.

Girit, Osmanlılar'ın Akdeniz hâkimiyeti önünde duran en önemli engellerden biriydi ve bu seferde padişahın şahsî hırs ve öfkesinden ziyade stratejik gerekçeler ağır basmaktaydı. Osmanlı sarayının buranın söz konusu önemini ve özelliğini ön plana almış olduğu da söylenebilir. Fakat böylesine bir seferin uzun yıllara, büyük insan gücü ve maddî kayıplara yol açacağı hesaplanamamıştı. Donanma 26 Rebîülâhir'de (21 Haziran) Navarin'den hareket ederken seferin Girit'e yönelik olduğu açıklandı ve ilk hedef Hanya olarak tesbit edildi. 23 Haziran'da Hanya'nın kuzeybatısındaki Aya Todori adasına varılıp karaya asker çıkarıldı ve hemen sonra 27 Haziran'da Hanya muhasarasına başlandı. Çok yoğun çarpışmalar sonunda 26 Cemâziyelâhir'de (19 Ağustos) Hanya teslim oldu. Bu başarı üzerine Sultan İbrâhim İstanbul'da üç gün üç gece süren şenlikler yaptırdı. Hanya'yı alan Yûsuf Paşa İstanbul'a döndü. Onun bu muzafferiyeti, makamından endişe duyan Sadrazam Sultanzâde Mehmed Paşa'nın hoşuna gitmedi ve aleyhine birtakım tertiplere girişti. Önce padişaha tesir ederek onu Mısır valiliğiyle uzaklaştırmak istediyse de bunda başarılı olamadı. Zira Yûsuf Paşa, padişahın hocası Cinci Hüseyin Efendi ve annesi Kösem Sultan tarafından desteklenmekteydi. Bir zamanlar padişahın yakın adamları arasında yer alan Yûsuf Paşa da sadrazam aleyhine ithamlarda bulunarak onun, Girit seferine çıkılmaması için Venedik elçisinden aldığı 60.000 filori ödeme vaadi karşılığı muhalefette bulunduğunu söyledi. Bunun üzerine padişah bu ikisini huzurunda yüzleştirerek her ikisinin birbiri aleyhindeki ithamlarını dinledi ve önce sadrazamı görevden aldı (28 Şevval 1055 / 17 Aralık 1645). Bir süre sonra da henüz dört yaşındaki kızıyla evlendirmiş olduğu Silâhdar Yûsuf Paşa'yı idam ettirdi (5 Zilhicce1055 / 22 Ocak 1646). Aslen Dalmaçyalı bir Hırvat olan ve padişahın yakın nedimleri arasında yer alan Yûsuf Paşa, vaktiyle Cinci Hüseyin Efendi ile birlikte hareket ederek önceki sadrazam Kemankeş Kara Mustafa Paşa'nın azil ve idamında etkili rol oynamıştı. Onun Venedik'e karşı düşmanlığı sebebiyle Girit seferini kuvvetle desteklediği belirtilmekle

birlikte elçi Czernin, Girit serdarlığı ile görevlendirildiğinde Venedikliler'den aldığı yüksek meblağlardan ötürü onlardan yana çıktığını, hatta bu sebeple neredeyse idam edileceğini, fakat padişahın hanımı tarafından bağışlatıldığını ve yeniden padişahın gözüne girdiğini yazar (Wagner, II [1981], s. 158). Dolayısıyla Girit üzerinde ısrarlı olanın bizzat padişah olduğu, burayı almakla ataları gibi Osmanlı fetih gücünü yeniden canlandırma fikrinde bulunduğu söylenebilir. Bunda şüphesiz, kendisine sürekli devlet işleri konusunda lâyihalar sunan ve tarih okumasını öğütleyen musahiplerinin önemli rolü olmuştu. Yûsuf Paşa'nın idamı ise kaynaklarda, Hanya'nın fethinden sonra sarayın beklediği nisbette ganimet malı getirmemesi üzerine hakkında çıkan dedikodulara ve buna içerleyen Sultan İbrâhim'in sadrazamı görevden aldıktan sonra Yûsuf Paşa'yı huzuruna çağırtıp derhal Girit'i tamamıyla alması için emir vermesine, ancak onun mevsimin kış olması sebebiyle buna karşı çıkmasına ve bu konuda padişahla tartışmasına bağlanır.

Yûsuf Paşa'nın idamından sonra ikinci vezir pâyesiyle Girit muhafızlığına tayin edilen eski Budin beylerbeyi Deli Hüseyin Paşa adaya gönderildi. Hüseyin Paşa, Hanya civarından Venedikliler'i uzaklaştırdığı gibi Kisamo Kalesi'ni de aldı. Bu sırada Venedikliler'in Çanakkale Boğazı'na donanma gönderip Bozcaada'ya asker çıkarma teşebbüsleri önlendi ve Girit serdarlığına getirilen eski vezîriâzam Sultanzâde Mehmed Paşa Hanya'ya geldi. Yeni serdarın emriyle Suda Kalesi kuşatıldı. Hanya muhafızı Deli Hüseyin Paşa da Aprikorno (Apokorano) Kalesi'ni alıp asker yerleştirmiş, bu arada serdarın ansızın vefatı üzerine onun yerine getirilmişti (29 Cemâziyelâhir 1056 / 12 Ağustos 1646). Suda kuşatmasından vazgeçen Hüseyin Paşa, Girit'in önemli kalelerinden müstahkem Resmo (Rethymnon) Kalesi'ni muhasara altına alarak 6 Şevval'de (15 Kasım) ele geçirdi. 1647 senesi Temmuz-Eylül aylarında ise asıl merkez olan Kandiye abluka altına alınmış, bu muazzam ve son derece müstahkem kalenin kuşatılmasına çalışılmış, ancak Venedikliler'in karşı harekâtı, Çanakkale Boğazı'nı ablukaya alıp gerekli mühimmatın ulaşmasını engellemeleri sebebiyle bu iş giderek uzamaya başlamıştı. Öte yandan Venedikliler'le Dalmaçya sahillerinde de mücadele sürdürülüyordu. Başlangıçta bazı başarılar kazanılmasına rağmen giderek bu kesimde Venedikliler üstünlük göstermişler, Zadar ve Şebenik Bosna beylerbeyi tarafından alınamamıştı. Özellikle Kırka sancağında birçok kale elden çıktığı gibi Klis de kaybedildi

(Kâtib Çelebi, II, 307-398). Bütün bu kayıplar Vezîriâzam Ahmed Paşa (Hezarpâre) tarafından basit, önemsiz imiş gibi padişaha bildirilmiş ve padişah birkaç palanka ile bir kilisenin işgal edildiğine inandırılmıştı. Öte yandan 1 Rebîülâhir 1058'de (25 Nisan 1648) İstanbul'a gelen Kırım Hanı İslâm Giray'ın kapıcıbaşısı, Özi (Ukrayna) Kazakları'nın Leh kralından yüz çevirip kendilerine tâbi olduğunu ve hanla anlaştıklarını, hep birlikte Leh üzerine sefere çıkacaklarını bildirmişti (a.g.e., II, 324-325). Naîmâ bu münasebetle biraz da ayrıntılı bilgi vererek Kırım hanının kapı kethüdâsı Cemşîd Çavuş'tan, Leh üzerine yapılacak sefer için iki tarafın anlaşmalarına rağmen Kırım kuvvetlerinin müttefikleri olan Ukrayna Kazakları'nın topraklarına akın yapıp birçok kaleyi tahrip ettikleri haberini alan Ahmed Paşa'nın aradaki barışı ileri sürerek bundan pek hoşnut kalmadığını, hatta hana bir adam gönderip konuyu araştırdığını, bu adamın

cahilâne sözlerinin hanı kızdırdığını belirtir (Târih, IV, 285-287). Bu hadise, Ukrayna bölgesinde Osmanlılar'ın desteğinde teşekkül eden Kazak Devleti için ilk önemli adımdır. Ahmed Paşa muhtemelen Karadeniz ticaretine darbe vuran Kazak baskınlarını önlemek, Kuzeybatı Karadeniz kıyılarını emniyet altına almak düşüncesiyle, İstanbul'a gelen Kazak elçilik heyetiyle Haziran 1648'de yapılan ahdi bozmak istemiyordu (Pritsak, VI/2 [1953], s. 266-298). Öte yandan 1643 yılında Leh elçilerine de bir ahidnâme verilmiş ve Bucak Tatarları'nın akınlarının önlenmesi kararlaştırılmıştı (TSMA, nr. E 7022/598; BA, MD, nr. 89, s. 101/253, 255, 256). Girit'te ise Kandiye kuşatmasının en hareketli döneminde ve İstanbul'un Venedik ablukası sebebiyle giderek büyük sıkıntılara düştüğü, merkezde ve taşrada yeni karışıklıklar meydana gelmeye başladığı bir sırada Sultan İbrâhim tertipli bir harekât sonrası tahttan indirildi (18 Receb 1058 / 8 Ağustos 1648). Bu hal' hadisesi özellikle 1645'ten sonra Kemankeş Kara Mustafa Paşa'nın idamıyla başlayan saray içi çekişmelerle yakından ilgilidir.

Mustafa Paşa'nın dikkatli ve mûtedil idaresinde padişahın da etkisi olduğu açıktır. Sultan İbrâhim, daha iş başına gelir gelmez kendisine sunulan lâyihalarda tavsiye edildiği üzere hareket etmeye itina göstermiş, sadrazamı ile olan irtibatını buradaki tavsiyelere göre ayarlamıştı. Mustafa Paşa sık sık padişahın çeşitli konularda sorularına ve tâlimatına mâruz kalıyor, yaptığı işlerde bu direktifleri göz önüne alıyordu. Nitekim Koçi Bey'e atfedilen bu lâyihalarda önerilen işler arasında öncelikle padişahlığının meşruiyeti için

gerekli olan hutbe ve sikke meselesi ele alınarak sahih ayarlı yeni sikke basılması gerektiğinden bahsedilmiş, bunun üzerine padişah Mustafa Paşa'ya gönderdiği hattında kendi adına yeni sikke bastırılmasını istemişti (TSMA, nr. E 7022/556). Mustafa Paşa sikke tashihine girişerek yeni para bastırmış ve bu paralar piyasaya sürülmüştür. Topçular Kâtibi bunun Ramazan 1050 (Ocak 1641) tarihinde piyasada görüldüğünü yazar (Târih, s. 893). Yine padişaha yapılan tavsiyeler sonucu Anadolu'da umumi bir tahrir yapılması için sadrazama emir verildiği ve bunun neticesinde avârız vergilerine esas olacak hâne sayılarının sağlıklı bir şekilde tesbitinin gerçekleştirildiği dikkati çekmektedir (a.e., a.y.). Bizzat padişahın hatlarında gerek sayım işi sırasında gerekse avârız akçesi talebinde âdil davranılması, avârız akçesi miktarının indirilmesi gibi hususlar da yine kendisine yapılan tavsiyelerin bir sonucudur. Burada avârız akçesinin hâne başına 5 riyal kuruş olarak takdirinin çok fazla olduğu, bunun 300 akçe olması gerektiği belirtilmekteydi (Uluçay, Tarih Dünyası, II/11, s. 479; krş. Koçi Bey, s. 104-105).

Sadrazam Mustafa Paşa, padişahla uyum içinde işleri sürdürürken bir taraftan da kendisine rakip olarak gördüğü kimseleri padişahın yanından uzaklaştırmaya çalışıyordu. Önce padişahın silâhdarı ve musahibi olan Mustafa Paşa Tımışvar beylerbeyiliğine gönderildi; ardından suistimali bahane edilerek öldürüldü. Bu hadise, IV. Murad'ın kızı Kaya Sultan'ı Silâhdar Mustafa Paşa ile evlendirmek isteyen Kösem Sultan'ın sadrazamla aralarının açılmasına yol açtı. Bu arada Topçular Kâtibi'nin ifadesine göre çarşı ve pazarlarda her şey bol miktarda bulunuyordu, fiyatlar da mâkul düzeyde idi (Târih, s. 893-894). Bu gibi işler için padişahın birbiri ardınca vermiş olduğu tâlimatın rolü belirtilmelidir. Nitekim piyasaların kontrolü hususunda padişahın sadrazamı sürekli takip ettiği, kendisinin de sık sık tebdili kıyafetle dolaştığı, gördüğü uygunsuzlukları sadrazama bildirdiği ve bunların önlenmesi için teftişe çıkması gerektiği yolunda ikazlarda bulunduğu hatlarından tesbit edilmektedir (Uluçay, Tarih Dünyası, II/15 [1951], s. 658). Bu konunun yine padişaha sunulan lâyihalarda yer alması dikkat çekicidir.

Kısa süre sonra Kemankeş Mustafa Paşa'nın durumu sarsılmaya başladı. Aydın ve Tekeili taraflarında kıyam eden Kınalıoğlu Mahmud'u yakalatıp Ayasofya çarşısında idam ettiren (TSMA, nr. E 7022/ 8, 18), Bursa'da

hıristiyanların yaptırdığı “muhdes” kiliseyi yıktıran Kadı Hocazâde Mesud Efendi’yi görevden aldırmasıyla galeyana gelen Bursa halkının diğer üç kiliseyi tahrip etmeleri üzerine bunlardan suçları görülenleri Vezir Eyüb Paşa ve müfettiş Şâban Efendi vasıtasıyla divana getirtip hapsettiren ve kiliselerin yeniden tamiri için ferman çıkarttıran, hemen sonra da serhad valilerine tanınan tuğra çekme yetkilerine yeni düzenleme getirmek istemesi üzerine bu emri tanımayıp hakkında ileri geri konuşan, başına topladığı sarıca ve sekbanlarla İstanbul’a doğru yürüyüp sadrazamlık hayali içinde bulunan, ancak Üsküdar’da padişahın teslim olması yolundaki fermanını alır almaz Rumeli yakasına kaçan Halep Valisi Nasuhpaşazâde Hüseyin Paşa’yı (TSMA, nr. E 7022/ 14, 20-21; BA, MD, nr. 89, s. 73/186) Rusçuk civarında yakalatıp İstanbul’a getirterek öldürten (1643) Sadrazam Kemankeş Mustafa Paşa bu defa merkezde daha ciddi rakiplerle karşı karşıya kaldı. Bunlar, padişahın ruhî sıkıntılarını dua gücüyle hafiflettiği gerekçesiyle sarayda çok itibar kazanmış olan Cinci Hüseyin Efendi ile Silâhdar Yûsuf Paşa ve Sultanzâde Mehmed Paşa idi. Bunlara padişahın musahibesi Şekerpâre Hatun da katıldı. Hepsinin arkasında ise muhtemelen Kösem Sultan bulunuyordu. Nitekim Venedik elçisinin raporuna göre, Kösem Sultan ile sadrazam arasındaki münasebetler görünüşte uyum içerisindeydi, fakat her ikisi de gizliden gizliye birbirinin kuyusunu kazıyorlardı (Pierce, s. 333). Sadrazam, Sultanzâde Mehmed Paşa’yı Şam valiliğiyle uzaklaştırdıysa da Yûsuf Paşa ve Cinci Hüseyin Efendi ikilisi karşısında âciz kaldı. Padişah bu kıyasıya rekabeti uzaktan takip etmekteydi. Sadrazam, bu iki güçlü rakibini bertaraf etmek için Yeniçeri Ocağı’nı devreye sokmak istedi. Ancak yeniçeri ileri gelenleri onun aleyhine döndüler ve durumu padişaha anlattılar. Bunu haber alan sadrazam huzura çıkıp padişahla görüştüyse de bu görüşme tartışmaya dönüştü, önce azil, ardından da idam edildi (21 Zilkade 1053 / 31 Ocak 1644). Ölümünden sonra malları ve zimmetinde olan paraların teftişi yapıldı (BA, MD, nr. 89, s. 110/282-283: Zilhicce 1053 / Şubat 1644). Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi onu Silâhdar Mustafa, Nasuhpaşazâde Hüseyin ve Zülfikar paşalar gibi idarecileri ortadan kaldırdığı için suçlayarak aleyhinde söz ederken Kâtib Çelebi, “Kemâl-i istiklâl üzere mülk-i Osmâniyye’de hükmü câri iken” Silâhdar Mustafa Paşa ve Cinci Hüseyin Efendi vasıtasıyla durumunun sarsıldığını yazar (Fezleke, II, 229-230).

Mustafa Paşa’nın ortadan kaldırılmasından sonra yerine geçen Sultanzâde

Mehmed Paşa, Sâlih Paşa ve bilhassa Hezarpâre Ahmed Paşa dönemlerinde asayiş iyice sarsıldı, iktidar rekabeti had safhaya ulaştı. Bu ortamda padişah da giderek devlet işlerinden uzaklaşmış, kendisini eğlenceye vermiş, dengesiz davranışları artmaya başlamıştı. Bir rivayete göre, sıkıntıları arttığı bir sırada nefesinin kuvvetli geldiğini işittiği bir hocaya giderken yolda bir arabaya rastlaması üzerine daha önce vermiş olduğu araba yasağına uymadığı, daha kuvvetli olduğu tahmin edilen bir diğer rivayete göre ise kendisini tahttan indirmek ve şehzadelerden birini

tahta oturtmak için Şeyhülislâm Hoca Abdürrahim Efendi ve Kösem Sultan ile gizlice görüşmeler yaptığı (Vecîhî, s. 73-74) gerekçesiyle Sâlih Paşa'yı idam ettirmiş, sadâret mührünü musahibesi Şekerpâre Hatun'un kocası olan Köse Mûsâ Paşa'ya vermişti. Ancak onun bulunduğu Anabolu'dan İstanbul'a gelişine kadar sadâret kaymakamlığına getirilen Başdefterdar Ahmed Paşa yine rivayete göre vermiş olduğu 300.000 kuruş rüşvet karşılığı kendisini sadâret makamına tayin ettirmiştir (21 Şâban 1057 / 21 Eylül 1647). Özellikle Ahmed Paşa'nın sadâreti sırasında padişahın dengesiz hareketleri giderek artmaya başlamış, sadrazam kürk iptilâsını körükleyerek samur vergisi ihdas edip padişahı oyalamaya ve mevkiini muhafazaya çalışmıştır.

Vecîhî özellikle samur ve amber merakının çok yaygınlaştığını, çıkarılan bir fermanla bütün taşra vüzerâ ve sair idarecilere, kasırlar ve köşklerin samur kürkleriyle döşenmesi emrinin verildiğini, bunu temin etmeyenlerin görevlerinden alındığını; ayrıca içi ve dışı sadece samurdan oluşan süslü düğmeli bir nevi elbise yaptırılarak bütün vüzerâ ve ulemânın her birinden birer adet hediye etmelerinin istendiğini belirtir. Ayrıca Safevî şahına iki fil, 500 "zerbaft" ve "seraser" göndermesi için mektup yazıldığı da rivayet edilir (Târih, s. 79-80). Vecîhî yine padişahın kadınlara karşı zaafını da anlatmaktan çekinmez. Onun günlerini eğlence, yeme içmeyle geçirdiğini, sekiz gözde câriyesini haseki yaptığını ve bunlara yüklü miktarda haslar tayin ettiğini, güzide eyalet ve sancakların bunlara paşmaklık olarak dağıtıldığını yazar. Daha önce İbrâhim kız kardeşleri Âişe, Fatma, Hanzâde Sultan'ı muhtemelen Harem'deki geçimsizliklerin de tesiriyle Edirne'ye sürmüştü; hatta bir rivayete göre onları hasekilerinin hizmetine vermişti. Kaynaklarda bir başka garip karşılanan âdeti de çocuk yaştaki kızlarını vezirlere nikâhlamasıdır. Hatta Sadrazam Ahmed Paşa'yı damat edinmek

için onu hanımından ayırmış ve Beyhan Sultan ile evlendirmişti (Şubat 1648; TSMA, nr. E 7112). Öte yandan teâmüle aykırı olarak câriyelerden birini, sekizinci hasekisini (Telli Haseki, Hümâşah Sultan) nikâhına almış, onun için sarayda muhteşem bir düğün düzenlemişti (a.g.e., s. 77). Ayrıca Sultanahmet Meydanı'ndaki İbrâhim Paşa Sarayı'nı döşettirip burayı onun ikametine tahsis etmiş; hatta buranın tefrişi için gece yarısı hanlar, bedestenler açılarak içlerindeki kıymetli kumaş, samur, vaşak kürkleri, mücevherler paraları sonradan ödenmek üzere zorla alınmıştı. Saraydaki bütün bu hadiselerin Kösem Sultan'ın kontrolü dışında geliştiği tahmin edilmektedir. Zira Kösem Sultan, padişahın musahibesi Şekerpâre Hatun'u uzaklaştırmak için büyük gayret sarfederek sürgün ettirmeyi zorlukla başarabilmişti. Ayrıca onun oğlu ile münasebetlerinin zaman zaman çok gerginleştiği kaynaklara akseden kayıtlardan çıkarılabilmektedir. Nitekim Vecîhî büyük Vâlide Sultan'ın sözünün padişah tarafından dinlenmediğini, bu kötü gidişe karşı onu sık sık uyardığını, fakat oğlunun bunlara hiç kulak asmadığını, bu yüzden bir ara Harem'den çıkarılıp Topkapı Sarayı'nda bir bahçede ikamet ettirildiğini, sonra da Bakırköy'de İskender Çelebi bahçesinde oturmaya mecbur edildiğini belirtir (a.g.e., s. 80). Hatta bir rivayete göre sadrazam Sâlih Paşa'nın katline sebep olan hadiseye karıştığı, yani oğlunu tahttan indirmek için bir komplo kurduğu gerekçesiyle bir ara Rodos'a sürülmesinin bile düşünüldüğü ileri sürülür.

Özellikle 1647'den itibaren sarayda meydana gelen bu hadiseler merkezde ve taşrada giderek huzursuzluğu arttırdı. Bir taraftan eyalet ve sancak beylerine yönelik yeni kararlar bu kesim üzerinde menfi tesirlere yol açarken diğer taraftan pâyitahtta Venedik ablukası yüzünden büyük bir sıkıntı yaşanıyor; Sadrazam Ahmed Paşa'nın makamını korumaktan başka bir endişe taşımaması birçok uygunsuz olaya, çeşitli yıpratıcı dedikodulara sebep oluyordu. Ahmed Paşa, eski sadrazam Sâlih Paşa'nın yakınlarını ortadan kaldırmaya teşebbüs ettiği gibi padişahtan sakladığı Klis'in Venedikliler'in eline geçtiği haberini bildiren Rumeli Beylerbeyi Fazlı Paşa'yı da merkezden uzaklaştırmıştı (Naîmâ, IV, 271-281). Taşrada ise Varvar Ali Paşa isyanıyla başlayan bir dizi olay cerayan etti. Bir taraftan da Hamîdili yani Isparta havalisinde Deli Haydar adlı şakinin isyanı sürüyordu. Kaynaklara göre, Sivas Beylerbeyi Varvar Ali Paşa kendisinden 30.000 kuruş bayram harçlığı istenmesine, bunun yanı sıra Anadolu Beylerbeyi İpşir Mustafa Paşa'nın Sivas'ta bulunan güzelliğiyle meşhur

hanımının İstanbul'a yollanması emrine karşı çıkmış, hemen ardından da bu kötü gidişten padişahın mesul olduğunu, devlet işlerinin kadınların elinde kaldığını, padişahın bu konularla ilgilenmediğini ileri sürerek ümerâ ve beylerbeyilerin üç senelik görev süreleri tamamlanmadan azledilmelerinin yanlış olduğunu söyleyip bu vaziyeti düzeltmek için İstanbul'a gideceğini duyurmuştur. Ancak onun bu hareketinin asıl sebebini, Vecîhî'nin de belirttiği üzere iki üç ayda bir beyberbeyilerinin görevden alınmak istenmesi olmalıdır. Azledildikten sonra etrafına topladığı adamlarla harekete geçen Varvar Ali Paşa, Çerkes'e geldiğinde etrafı hükümet kuvvetlerince çevrilmişse de bunları yenerek dağıtmış, ancak Sivas beylerbeyi olup Deli Haydar'ı (Kara Haydaroğlu Mehmed) dağlara çekilmeye zorlayan İpşir Mustafa Paşa yetişerek Ali Paşa'yı mağlûp edip yakalamış ve idam ettirmiştir (26 Rebîülâhir 1058 / 20 Mayıs 1648). Saltanat makamını tehdit eden bu tehlikenin bertaraf edilmesinden birkaç ay sonra Çanakkale Boğazı'nın abluka altında

bulunmasından dolayı Akdeniz'e açılamayan, Girit'teki kuvvetlere yardım malzemelerini götüremeyen Kaptanıderya Ammârzâde Mehmed Paşa da katledildi (26 Cemâziyelevvel 1058 / 18 Haziran 1648). Bunun ardından vuku bulan büyük zelzele (30 Cemâziyelevvel / 22 Haziran) İstanbul'da kısmen tahribata yol açmış ve bu felâket bütün olanlara karşı ilâhî bir cezanın işareti olarak görülmüş ve türlü dedikodular yapılmıştır (Kâtib Çelebi, II, 326).

Sultan İbrâhim'in tahttan indirilmesi devrin kaynaklarında oldukça ayrıntılı olarak anlatılır. Olaylara şahit olmamakla birlikte Naîmâ kullandığı kaynakların ışığında teferruata girer ve canlı bir üslûpla hadiseleri nakleder. Onun verdiği bilgiler ise hiçbir kritiğe tâbi tutulmaksızın tekrarlanır. Döneme şahit olan Kâtib Çelebi, Vecîhî, Mehmed Halîfe ve bizzat olayların içinde bulunan Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi, Naîmâ kadar ayrıntıya inmeksizin daha ihtiyatlı ve sade bir üslûpla konuyu anlatırlar. Bunlara göre Sadrazam Ahmed Paşa, devlet erkânından tahsil ettiği samur ve amber bedelini Yeniçeri Ocağı'nın önde gelen ağalarından da almak istemiş, ancak Bektaş, Muslihuddin, Kara Murad, Kara Çavuş ve Mustafa ağalar ise vermemek için aralarında anlaşmışlar, bunu haber alan Ahmed Paşa, oğlu Bâkî Bey'in nikâhına davet ettiği ağaları bir tertiple ortadan kaldırma-yı düşünmüş, fakat durumdan şüphelenen ağalar derhal burayı terketmişler

(Naîmâ, IV, 298) ve Ahmed Paşa'ya karşı harekete geçmek üzere hemen o gece bir toplantı yapmışlardı (16 Receb 1058 / 6 Ağustos 1648). Naîmâ'nın kaynağına dayanarak zikrettiği bu komplo dönemin kaynaklarında yer almaz. Kâtib Çelebi sadece, kendilerinden samur kürk istenen ağaların bunun sadrazamın başının altından çıktığı kanaatinde olduklarını ve ona karşı bir harekete geçme kararı aldıklarını yazarken (Fezleke, II, 327) Mehmed Halîfe, Sadrazam Ahmed Paşa'yı suçlayarak onun padişahı kadınlara ve güreş eğlencelerine meylettirdiğini, rüşvetin yayıldığını, halkın ve mansıb sahiplerinin perişan olduğunu, samur kürk merakının büyük tepkiye yol açtığını ve dolayısıyla padişahın hal'i için harekete geçildiğini belirtir. Vecîhî, padişahın garip hareketleri sebebiyle tahttan uzaklaştırılması yolunda müşaverede bulunulduğunu yazmakla yetinir (Târih, s. 81). Karaçelebizâde ise bunun görünüşte sadrazama karşı bir hareket olduğunu, aslında tamamıyla padişahı tahttan indirmek için hazırlanıldığını yazar (Ravzatü'l-ebrâr, vr. 256b). Yeniçeri Ocağı ağaları ve ulemânın iş birliğiyle tertipli bir hareket olduğu ve bir süredir planlandığı anlaşılan bu olayın görünüşteki öncüleri Şeyhülislâm Hoca Abdürrahim Efendi ve Kara Murad Ağa olup bunların ardında saray mensuplarının bulunup bulunmadığı tam olarak bilinmemekle birlikte Karaçelebizâde'nin yazdıklarından Kösem Sultan'ın perde arkasındaki müessir rolü ortaya çıkar. Fakat olaylar sırasında Kösem Sultan'ın görünüşte oğlunu koruduğu ve tahttan indirilmesine karşı çıktığı dikkati çeker.

17 Receb (7 Ağustos) Cuma günü sabahleyin yeniçeri odaları yanındaki orta camide toplanan ağalar, Ahmed Paşa'nın idamı için şeyhülislâmı davet ettiklerinde ulemânın ileri gelenleri Fâtih Camii'nde toplantı halinde bulunuyordu. Bu durum her iki grubun önceden anlaşmış olduklarının açık birer delili olmalıdır. Ağaların ve ulemânın faaliyetini geceleyin haber alan sadrazam ise kaçıp bir yere saklanmıştı. Fâtih Camii'nde toplanan grup orta camiye giderek burada bazı yeni kararlar aldı ve dolayısıyla hareketlerini meşrû ve alenî bir zemine oturtup ilân etti. Öncelikle defterdarlıktan mâzul Sofu Mehmed Paşa sadrazam yapıldı. Bunu haber alan padişah, bir adamını orta camiye gönderip yeni sadrazamla şeyhülislâmı saraya davet etti. Topluluk sadece sadrazamın gitmesini uygun buldu ve Mehmed Paşa huzura çıktı. Sultan İbrâhim ona sadâret mührünü verip eski sadrazama dokunulmamasını istediyse de topluluk bunu kabul etmedi. Bu kararı bildirmek için ikinci defa huzura çıkan Mehmed Paşa Sultan İbrâhim

tarafından azarlanmış, ağır hakaretlere uğramış, hatta yumruklanmıştı (Kâtib Çelebi, II, 327). Olaylar bu şekilde gelişirken sarayda kuvvetli bir tahkimat yapılmış ve silâhlı bostancılar gerekli tertibi almışlardı. Bunu duyan topluluk dağılma emareleri gösterirken eski sadrazamın yakalanıp idam edilmesi (7-8 Ağustos gecesi) onlara yeniden toparlanma fırsatı verdi. Ardından saraya yönelen topluluk padişahı tahttan indirmek için harekete geçti. Kâtib Çelebi gece ulemânın yeniçeri odalarında misafir olduğunu belirtir (a.g.e., II, 328). Dolayısıyla tahttan indirme planının fiile geçirilmesinin bu sırada kararlaştırılmış olduğu düşünülebilir. Nitekim ertesi gün saraya giden topluluk içinde yer alan şeyhülislâm, ulemâ, yeniçeri zâbitleri, silâhlı neferler ve sipahiler grup grup Atmeydanı'na yönelmişler, tam bu sırada karşılarına çıkan Rumeli Kazaskeri Muslihuddin Efendi'yi öldürmüşler ve cesedini Ahmed Paşa'nın yanına atmışlar, fakat oralarda dolaşmakta olan Cinci Hüseyin Efendi'ye dokunmamışlardı. Orta camide toplanan grup Kösem Sultan'a, "Padişahın hal'ine ittifak olunmuştur, cumhura muhalefet câiz değildir, büyük şehzade Sultan Mehmed biat için camiye gönderile" diye haber yolladılar (a.g.e., II, 328-329). Kösem Sultan ise camide cülûs olamayacağını söyleyerek bunları saraya davet etti. Fakat bostancıların silâhlı olarak sarayda tertibat aldığı bilindiğinden biraz tereddüt edildiyse de bostancıbaşının verdiği teminat üzerine saraya gidildi. Kösem Sultan, oğlunu müdafaa ederek küçük yaştaki bir çocuğu tahta çıkarmanın şer'an uygun olmayacağını söyledi; ancak şeyhülislâm ve özellikle Karaçelebizâde'nin etkili sözleri üzerine Şehzade Mehmed'i ortaya çıkardı. Karaçelebizâde bu iş olurken içeriden Sultan İbrâhim'in bağırışlarının duyulduğunu, çevredeki bostancıların hareketlendiğini, şehzadenin şaşkın bir halde dururken birden kendisinin ortaya çıkıp yeni padişahın koluna girdiğini ve tahta oturttuğunu belirtir, Sultan İbrâhim'le yaptığı görüşmeden bahsetmez (Zeyl-i Ravzatü'l-ebrâr, s. 5-6). Ancak Naîmâ, IV. Mehmed'in tahta çıkarıldıktan sonra

durumu Sultan İbrâhim'e bildirmek üzere gönderilen heyet içinde yer alan Karaçelebizâde'nin kendilerine bağıran padişaha, "Umûr-ı şer'iyye ve dîniyyeye adem-i takayyüdle cihanı harâba verdiniz ve evkatinizi lehv ü gafletle geçirip rüşveti fâş ve zalemeyi âleme musallat ve beytülmâli itlâf ve israf ettiniz" dediğini ve daha birçok ağır sözler söylediğini yazar (Târih, IV, 326-327). Sultan İbrâhim bunlara bedduada bulunmuş ve sonunda kaderine rızâ göstererek kapatılacağı yere götürülmüştür. Karaçelebizâde

cülûs işi gerçekleştikten sonra topluluğun dağıldığını, fakat kendisinin bu sırada herhangi bir tehlike olabileceği endişesine kapılıp durumu diğerlerine anlattığını, bunun üzerine topluluğun tekrar saraya gelip türlü zahmet ve sıkıntılardan sonra Sultan İbrâhim'in bir gün önceden hazırlanmış olan iki kubbeli bir odaya yanında iki câriyesi olduğu halde kapatıldığını ve kapı kilidine kurşun akıtılıp sağlamlaştırıldığını belirtir (Zeyl-i Ravzatü'l-ebrâr, s. 7-8). Olaylara şahit olan Mehmed Halîfe, özellikle Kara Mustafa Paşa'dan sonra Şekerpâre Hatun'un ve Cinci Hüseyin Efendi'nin padişahı uygunsuz hareketlere sürükledikleri üzerinde ısrarla durup Sadrazam Ahmed Paşa'nın onu sâzendeler, güreş eğlenceleri ve kadınlarla oyaladığını yazar ve Klis Kalesi'yle otuzdan fazla kalenin Venedikliler eline geçtiğini, bu yetmezmiş gibi İstanbul camilerine ve çeşmelerine giden suların kesilip saraylara akıtılmasının halkı ıstırap içine düşürdüğünü, bunun üzerine topluluğun harekete geçtiğini, hatta bazı yeniçerilerin, "Padişah bize gerekmez, şehzadeyi padişah edelim" diye önceden aralarında anlaştıklarını ifade eder (Târîh-i Gılmânî [nşr. Buğra Atsız], vr. 14a-16a).

Oğlu IV. Mehmed'in cülûsundan sonra Sultan İbrâhim kapatıldığı odada on gün kadar kalabildi. Kaynaklarda, bir süre gece gündüz "feryâd ü figān"ından bütün saray halkının çok müteessir olduğundan ve bu sebeple âdeta diri diri mezara konmuş olan eski padişahı yeniden tahta çıkarma çareleri aradıklarından bahsedilir. Kâtib Çelebi "iç halkının" mâtem içinde olduğunu ve buna tahammül edemeyip onu buradan çıkarmak mülâhazasında bulunduğunu yazar (Fezleke, II, 330). Mehmed Halîfe, bu konu hakkında diğer hiçbir kaynakta yer almayan farklı bir bilgi aktarır; ona göre yeniçerilerle sipahiler arasında cülûs bahşişi dolayısıyla ihtilâf çıktığı için sipahiler Sultan İbrâhim'i yeniden tahta çıkarmak istemişler ve fitnenin giderek artması üzerine sadrazam, şeyhülislâm ve nakîbüleşraf eski sultanı boğdurmuşlardı (Târîh-i Gılmânî [nşr. Buğra Atsız], vr. 17a-b). Olayların içerisinde yer alan Karaçelebizâde ise Sultan İbrâhim'in bostancılardan bazıları tarafından mahpus olduğu odadan çıkarılmak istendiğini, bunu haber alan Kösem Sultan'ın ve Harem ağalarının vezîriâzama adam yolladıklarını, Has Oda'da toplanan erkânın içinden vezîriâzam ve şeyhülislâmın içeri davet edildiğini, hatta vezîriâzamın kazasker sıfatıyla kendisini de beraber götürmek istediğini, fakat kapıya gelindiğinde alınacak karara muhalefet edebileceği gerekçesiyle içeri alınmadığını, dolayısıyla "asıl madde", yani Sultan İbrâhim'in idamı konusundan haberdar

olmadığını belirtir (Zeyl-i Ravzatü'l-ebrâr, s. 13-14). Sadrazam ve şeyhülislâm, IV. Mehmed'in odasında iki saat kadar görüştükten sonra Sultan İbrâhim'in idamıyla ilgili fermanı aldılar. Bu arada Karaçelebizâde, bu karardan kendisinin niçin haberdar edilmediğini sorduğu vezîriâzamın kendisine sarayda bir fitne çıkacağı haberinin Kösem Sultan vasıtasıyla alındığını, onun için alelacele hareket etmek zorunda kaldığını, alınan kararın kendisiyle istişareye fırsat bulamadığını söylediğini kaydetmesi ilginçtir. Bu karardan Kösem Sultan, şeyhülislâm, vezîriâzam ve kapı ağası Abdurrahman Ağa'nın mesul olduğunu da yazar (a.g.e., s. 15-17). Karaçelebizâde'nin özellikle Kösem Sultan'ı suçlayıcı ibareleri, aralarındaki geçimsizliğin bir yansıması olarak düşünülebilirse de bu bilgi başka kaynaklarla teyit edilememektedir. Kâtib Çelebi, Sultan İbrâhim için alınan fetvadan bahsederken 8 Şâban Salı günü (Bu tarih 28 Receb / 18 Ağustos olmalıdır) şeyhülislâm, vezîriâzam, yeniçeri ağasının içeri girip cellât Kara Ali'nin "mübâşereti" ile onun "âlem-i bekāya gönderildiğini" belirtir (Fezleke, II, 330). Naîmâ ise Sultan İbrâhim'in idamını, olayın içindeki Bahâî Mehmed Efendi'den duyan kaynağı Şârihülmenârzâde'ye dayanarak ayrıntılı, ancak inandırıcılıktan biraz uzak çok dramatik bir üslûpla anlatır (Târih, IV, 330-333). Sultan İbrâhim'in cenaze namazı kılındıktan sonra Ayasofya Camii kapısı yanında bulunan ve sonraları daha çok İbrâhim Türbesi diye anılan I. Mustafa Türbesi'ne defnedildi. Osmanlı hânedanının bir bakıma ikinci müessisi de sayılan Sultan İbrâhim'in adları bilinen zevceleri Hatice Turhan, Sâliha Dilâşub, Hatice Muazzez, Ayşe, Mâhenver, Şîvekâr ve Hümâşah olup şehzadeleri Mehmed, Süleyman, Ahmed, Murad, Orhan, Bayezid, Cihangir, Selim ve Murad adlarını taşımaktadır. Bunlar içinde Mehmed (IV), Süleyman (II) ve Ahmed (II) Osmanlı tahtına çıkmış, diğerleri ise küçük yaşlarda vefat etmiştir.

Sultan İbrâhim hakkında özellikle XX. yüzyıl başlarında bazı tarihçilerin ortaya attığı "Deli" lakabı daha sonra yaygınlık kazanmıştır. Halbuki onun, amcası I. Mustafa gibi bir durumda olmayıp zaman zaman psikolojik rahatsızlıklar içinde sarsıldığı kabul edilmektedir. Nitekim sayısı yüzleri bulan ve bizzat kendi kaleminden çıkmış olan hatlarında ruh halini de aksettiren samimi ifadeleri bu durumun mahiyetini açık olarak ortaya koyar. Sadrazama yazdığı bazı hatlarında mizacının bozuk olduğu, sancıları yüzünden sıkıntı çektiği, iştahsız olup yemek yiyemediği, dizlerinde mecal kalmadığı, başına duman gibi bir nesne yerleştiği, ciğerlerinin sıkıştığı,

baygınlıklar geçirdiği, içinin daraldığı gibi şikâyetlerde bulunuyor (Uluçay, Tarih Dünyası, I/6 [1950], s. 242-243), hekimler ve nefesi kuvvetli hocalar bulunmasını istiyordu. Uygulanan tedaviler arasında muskalar, okumalar gibi mânevî ve ruhî bakımdan telkine yarayacak çareler yanında macunlar, şerbetler, türlü ilâçlar, kan aldırmalara da başvuruluyordu. Bütün bu ruhî sıkıntılarına rağmen yine de devlet işleriyle ilgilendiği, divan

toplantılarını dinlemeyi ihmal etmediği, sık sık sadrazamdan devlet ve halkın işlerine dair bilgiler aldığı, hatta kendisini dikkatle izlediği, “Birkaç gün umura müteallik cevap gelmezse eğlenmeziz ... cüz’î ve küllî umuru bildirmeyince olmayasın, sonra sen bilirsin, aklım sendedir ... birkaç gün umura müteallik cevap gelmiyor, ayrık alıştık hizmete, ümmet-i Muhammed’in işini görmeye, bir gün telhis gelmezse ne aceb gelmiyor diye tefekkür ederim ...” gibi bizzat kendi ifadelerinden anlaşılmaktadır. Yine dış işleri ve Anadolu’nun durumunu sorduğu, “Serhadlerden haber gelmezse heman gönlüm mahzun oluyor ...” şeklinde bu ilgisini gösterdiği de dikkati çekmektedir. Ayrıca dış meselelerle ilgili olarak sadrazamla olan yazışmalarında sık sık sınır boylarındaki gelişmelerden haberdar edilmesini istediği görülmektedir. Hatta Yemen ahvali hakkında istediği bilgi, sadrazam tarafından konuyu bilenlere sorularak güçlükle cevaplandırılmış, yine Azak, Özi yöresiyle ilgili bilgiler kendisine sunulmuştur (TSMA, nr. E 7022/553, 559). Yazdığı hatlarında aksi iddia edilmesine rağmen çok fazla imlâ hatası ve yanlış yazılım yoktur. İfadelerinde bazan karışık düşüncelerinden dolayı anlaşılamaz gibi görünenler varsa da genel olarak onun şehzadelik yıllarında ve sonrasında iyi sayılabilecek bir eğitim gördüğü söylenebilir. Meselâ 1644’te Âişe Sultan’ın ikinci kocası Vezir Ahmed Paşa’nın vefatı üzerine türbesi olmadığından Şehzade Camii hazîresine gömülmesi izni için kendisine müracaat edildiğinde ilgili telhisin üstüne yazdığı hattındaki, “Başımız sağ olsun. Dünyaya gelen gitmek için gelmiştir; az yaşa, çok yaşa sonu ölümdür; heman tezce borcu var demeye başladılar, emlâkini dağıtmasınlar ...” şeklinde biraz da felsefî ifadeleri bu durumunu ortaya koyar (TSMA, nr. E 2449/9; krş. Uluçay, Tarih Dünyası, III/21 [1951], s. 907). Bütün bunlardan hareketle, Sultan İbrâhim’in saltanının ilk dönemlerindeki hassasiyetinin meselelerin ağırlaşması ve Harem halkının etkisi sebebiyle giderek kaybolduğu, zamanla bunların yükünü kaldırmakta zorlanıp her şeyi oluruna bıraktığı ve bunalımlarının daha da arttığı, hal‘i sırasında ona atfen kroniklerde yer alan ifadelerden ise

bu halinin sürekli olmayıp bazan arttığı, bazan da hafiflediği söylenebilir. Naîmâ’nın çeşitli kaynaklara dayanarak aktardığı karşılıklı konuşmalar ve hal‘i sırasında en sıkıntılı dönemde bile kendisini suçlayanlara karşı verdiği birçoğu mâkul cevaplar, iç dünyası delilik raddelerinde bulunan ve kontrolsüz hareketlere açık birinin ifadeleriyle çelişir. Kendisine sunulan ve birçoğuna da uyduğu anlaşılan lâyihalarda tavsiye edilmekle birlikte saraydaki ve civarındaki bazı imar hareketleri dışında herhangi bir büyük çaplı hayır eseri meydana getirmemiştir.

BİBLİYOGRAFYA

TSMA, nr. E 2449/9; nr. E 7022/1-614; nr. E 7112; nr. 2449/1-48; nr. E 8211; BA, MD, nr. 89, tür.yer.; nr. 90 (haz. Nezihi Aykut v.dğr.), İstanbul 1993, tür.yer.; Koçi Bey, Risâle (Aksüt), s. 78-130; Topçular Kâtibi Abdülkadir Efendi, Târih (doktora tezi, 1990, haz. Ziya Yılmazer), İÜ Ed. Fak. Genel Kitaplık, nr. TE 80, s. 882-912; Du Loir, Voyages, Paris 1654, s. 110-119; Kâtib Çelebi, Fezleke, II, 219-398; Solakzâde, Târih, s. 766-773; Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi, Ravzatü’l-ebrâr, Süleymaniye Ktp., Pertev Paşa, nr. 485, vr. 242a-257a; a.e., Bulak 1248, s. 610-637; a.mlf., Zeyl-i Ravzatü’l-ebrâr (doktora tezi, 1990, haz. Nevzat Kaya), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 1-17; Mehmed Halîfe, Târîh-i Gılmânî (nşr. Ahmed Refik), İstanbul 1340, s. 18-23; a.e. (faksimile metin, nşr. Buğra Atsız, Das Osmanische reich um die mitte des 17. jahrhunderts içinde), München 1977, vr. 9a-17b; Vecîhî, Târih (doktora tezi, 1957, haz. Ziya Akkaya), DTCF, s. 42-85; a.e. (faksimile metin, nşr. Buğra Atsız, Das Osmanische reich um die mitte des 17. jahrhunderts içinde), München 1977, vr. 19a-39b; Abdurrahman Hibrî, Defteri Ahbâr, İÜ Ktp., TY, nr. 2631, vr. 57a-64b; Evliya Çelebi, Seyahâtnâme, I, 267-277; a.e. (nşr. Orhan Şaik Gökyay), İstanbul 1996, I, 109-113; II, 443-452; Ricaut, Histoire des trois derniers empereurs des turcs 1623-1677, Paris 1682, II, 40 vd.; M. Vanel, Abrégé nouveau de l’histoire générale des turcs, Paris 1689, III, 545 vd.; Müneccimbaşı, Sahâifü’l-ahbâr, III, 679-693; Naîmâ, Târih, IV, 4-334; Hammer (Atâ Bey), X, 3-121; a.mlf., GOR, III, 312-322; J. W. Zinkeisen, Geschichte des Osmanischen Reiches in Europa, Gotha 1856, IV, 524-555,

794-802; Ahmed Refik [Altınay], Samur Devri, İstanbul 1927; Danişmend, Kronoloji, III, 387-413; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, III/1, s. 200-237; M. Çağatay Uluçay, “Koçi Bey’in Sultan İbrahim’e Takdim Ettiği Risale ve Arzlar”, Zeki Velidi Togan’a Armağan, İstanbul 1955, s. 177-199; a.mlf., Padişahların Kadınları, s. 55-65; a.mlf., “Sultan İbrâhim Deli mi Hasta mıydı?”, Tarih Dünyası, I/6-9, İstanbul 1950, tür.yer.; II/10-17, 20 (1950-51), tür.yer.; III/21-24 (1951), tür.yer.; Mufassal Osmanlı Tarihi, İstanbul 1960, IV, 1952-1999; E. Eickhoff, Venedig, Wien und die Osmanen Umbruch in Südosteuropa 1645-1700, München 1973, s. 17 vd.; Leslie P. Pierce, Harem-i Hümayun: Osmanlı İmparatorluğunda Hükümranlık ve Kadınlar (trc. Ayşe Berktay), İstanbul 1996, s. 144-146, 327-328, 332-333, 350-351; Ersin Gülsoy, Girit’in Fethi ve Adada Osmanlı İdaresinin Tesisi (1645-1670) (doktora tezi, 1997), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 21-54; F. Reşit Unat, “Sadrazam Kemankeş Kara Mustafa Paşa Lâyihası”, TV, I/6 (1942), s. 443-480; Reşat Ekrem Koçu, “Sultan İbrahim’in Katli”, Resimli Tarih Mecmuası, I/5, İstanbul 1950, s. 204-206; Sabahattin Kerimoğlu, “Sultan İbrahim Deli mi idi?”, Tarih Dünyası, III/25, İstanbul 1951, s. 1057-1058; O. Pritsak, “Das erste Turkich-Ukrainische Bündnis (1648)”, Oriens, VI/2 (1953), s. 266-298; Zarif Ongun, “Sultan İbrahim Hakkında Vesikalar”, Yeni Tarih Dergisi, I/5, İstanbul 1957, s. 131-135; R. Murphy, “The Veliyuddin Telhis. Notes on the Sources and Interrelations Between Koci Bey and Contemporary Writers of Advice to Kings”, TTK Belleten, XLIII/171 (1979), s. 547-571; G. Wagner, “Otuz Yıl Savaşları Döneminde Osmanlı ve Avusturya İmparatorluklarının Politikası”, Osm.Ar., II (1981), s. 147-166; M. Köhbach, “Die diplomatischen Beziehungen zwischen Osterreich und dem osmanischen Reich”, a.e., IV (1984), s. 237-260; Tayyib Gökbilgin, “İbrâhim”, İA, V/2, s. 880-885; M. Cavid Baysun, “Kösem Sultan”, a.e., VI, 917-919; M. Münir Aktepe, “Mehmed Paşa”, a.e., VII, 605-607; Abdülkadir Özcan, “Hezarpâre Ahmed Paşa”, DİA, XVII, 301-302.

Feridun Emecen

İBRÂHİM I

(إبراهيم)

İbrâhîm b. el-Ağleb b. Sâlim et-Temîmî (ö. 196/812)

Ağlebî hânedanının kurucusu ve ilk emîri (800-812).

140’ta (757-58) doğdu. Horasan’da Abbâsî davetini destekleyen ve Ebû Müslim-i Horasânî’nin kumandanları arasında yer alan Ağleb b. Sâlim’in oğludur. Ağleb aslen Merverrûzlu olup Muhammed b. Eş‘as el-Huzâî’nin İfrîkıye’ye gönderilen ordusunda görev almış (144/761) ve onun tarafından Zap valiliğine getirilmiştir. Huzâî askerlerin isyanı sebebiyle İfrîkıye’den ayrılmak zorunda kalınca Halife Mansûr onu İfrîkıye valiliğine tayin etmiş (Cemâziyelâhir 148 / Ağustos 765) ve bu görevini sürdürürken Kayrevan’da bir kuşatma sırasında öldürülmüştür (150/767).

İbrâhim, babasının ölümünden sonra ailesiyle birlikte gittiği Mısır’da Kadı Leys b. Sa‘d’ın derslerine devam etti. Ardından Mısır ordusuna katıldı. Bir rivayete göre, arkadaşlarıyla birlikte beytülmâle hücum ederek hissesini bizzat alması sebebiyle takibata mâruz kaldığı için Mısır’dan ayrılarak Zap’a gitmek zorunda kaldı (Belâzürî, s. 335). Burada babasının nüfuzu sayesinde halk arasında büyük itibar kazandı. Herseme b. A‘yen 179’da (795) İfrîkıye valisi olunca onu Zap valiliğine tayin etti.

Herseme b. A‘yen’den sonra İfrîkıye valisi olan Muhammed b. Mukātil el-Akkî isyan eden Temmâm b. Temîm tarafından Kayrevan’dan çıkarıldı (183/799).

Bunun üzerine İbrâhim harekete geçip Temmâm’ın isyanını bastırarak şehri Muhammed b. Mukātil’e iade etti. Ancak Muhammed’i sevmeyen halk ve askerler, Herseme’ye mektup göndererek onun yerine İbrâhim b. Ağleb’in getirilmesini istedi. O dönemde Mısır’dan İfrîkıye’ye her yıl 100.000 dinarlık yardım gönderiliyordu. İbrâhim, halifeye Herseme aracılığıyla bu yardımı istemeyeceğini, ayrıca beytülmâle yılda 40.000 dinar

gönderebileceğini bildirdi. İbrâhim'in başarılarından haberdar olan Hârûnürreşîd onu İfrîkıye valiliğine getirdi (184/800), valiliğin babadan oğula geçmesini de kabul etti. Böylece İfrîkıye'de Ağlebîler hânedanının temelleri atılmış oldu. Kayrevan merkez olmak üzere yeni bir hânedan tesis eden İbrâhim, Abbâsî halifesine bağlılığını devam ettirdi (184/800). Kayrevan yakınlarında kurduğu şehre Abbâsiye adını vermesi de bu bağlılığın bir işareti olarak kabul edilebilir.

İbrâhim b. Ağleb'in on iki yıl kadar süren valiliği bölgedeki isyanları bastırmak için yaptığı mücadelelerle geçti. 186'da (802) Arap asıllı Hamdîs (Hureyş) b. Abdurrahman el-Kindî tarafından Tunus'ta çıkarılan isyanı İbrâhim'in gönderdiği İmrân b. Mücâlid bastırdı. Daha sonra İbrâhim ile arası açılan İmrân b. Mücâlid'in isyanını ise bizzat kendisi bertaraf etti (194/810). İbrâhim b. Ağleb döneminin en önemli olaylarından biri de İbâzî Berberîleri'nin 196'da (811-12) çıkardıkları isyandır. Ayrıca Trablus'ta Araplar'la Ebnâ arasındaki çekişme yüzünden şehirde huzurun bozulması üzerine İbrâhim, oğlu Ebü'l-Abbas Abdullah kumandasındaki bir orduyu oraya gönderdi. Abdullah bir hile ile şehrin kontrolünü kısa bir süre için de olsa eline geçirebildi. Öncelikle buradaki Berberî Hevvâre kabilesini hâkimiyet altına almaya gayret eden Abdullah'ın çabaları bölgedeki isyanları bastırmaya yetmedi. Hevvâreliler Trablus'u zaptedip harabeye çevirdiler. Ancak Abdullah onları yenmeyi başardı. Bunun üzerine Tâhert İbâzîleri'nin lideri Abdülvehhâb b. Abdurrahman b. Rüstem Trablus'u yeniden kuşattı. İbrâhim b. Ağleb bu kuşatma sürerken 21 Şevval 196'da (5 Temmuz 812) vefat etti; yerine Ebü'l-Abbas Abdullah geçti. Aynı zamanda fakih, hâfız, edip, şair ve hatip olan İbrâhim b. Ağleb güzel ahlâklı, âdil bir hükümdar, savaş taktiklerini çok iyi bilen bir kumandandı. Charlemagne'ın 185 (801) yılında kendisine elçi gönderip bazı isteklerde bulunması İbrâhim'in nüfuzunu göstermesi bakımından dikkate değer bir husustur.

BİBLİYOGRAFYA

Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 334 vd.; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), VIII, 198-199, 272; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, VI, 139, 155-157, 166-167, 235-236; İbn

İzârî, el-Beyânü'l-muġrib, I, 92-95; İbn Haldûn, el-ʿİber, IV, 195-197; Artuk, İslâmî Sikkeler Kataloğu, I, 168-169; Mahmûd İsmâil, el-Eġālibe (184-296): Siyâsetühümü'l-ḫâriciyye, Fas 1978, tür.yer.; Abdülvehhâb b. Mansûr, Aʿlâmü'l-Maġribi'l-ʿArabî, Rabat 1399/1979, I, 18-20; Ethem Ruhi Fığlalı, İbâdiyenin Doğuşu ve Görüşleri, Ankara 1983, s. 101-102; Hasan İbrâhim, İslâm Tarihi, III, 24-27; Muhammed et-Talbî, ed-Devletü'l-Aġlebiyye (trc. el-Müncî es-Sayyâdî), Beyrut 1985, s. 99-177; a.mlf., "Ibrāhīm I", EI^2 (İng.), III, 981-982; Bedr Abdurrahman Muhammed, el-Eġālibe ve'l-Edârise fî bi-lâdi'l-Maġrib, Kahire 1406/1986, s. 5-18; Paul Balog, "Un poids monétaire aqhlabide non identifié Jusqu'à présent", SIr., XI (1982), s. 17-19; Abdülkerim Özaydın, "Ağlebîler", DİA, I, 475-476; James L. Yarrison, "Ibrāhīm Ibn al-Aghlab", Dictionary of Middle Ages (ed. Joseph R. Strayer), New York 1989, VI, 391-392; Mevsûʿatü Târîḫi'l-Maġribi'l-ʿArabî, Kahire 1414/1994, 1/2, s. 164-179; Hânî el-Mübârek, "İbrâhim b. Aġleb", el-Mevsûʿatü'l-ʿArabiyye, Dımaşk 1998, I, 67-68.

Nadir Özkuyumcu

İBRÂHİM II

(إبراهيم)

Ebû İshâk İbrâhîm b. Ahmed b. Muhammed b. el-Ağleb (ö. 289/902)

Ağlebî emîri (875-902).

10 Zilhicce 235'te (25 Haziran 850) doğdu. Emîr Ahmed b. Muhammed'in büyük oğludur. Kardeşi Emîr Ebü'l-Garânîḳ, II. Muhammed döneminde Kayrevan valisi idi. II. Muhammed'in ölümü üzerine yerine oğlu Ebû İkāl geçirilmek istendiyse de Kayrevan halkının desteğiyle İbrâhim emîr ilân edildi (6 Cemâziyelevvel 261 / 16 Şubat 875). 263 (877) yılında Rakkāde şehrini inşa ettirerek oraya yerleşen II. İbrâhim ertesi yıl çıkan isyanı kısa sürede bastırdı. 266'da (879-80) İfrîkıye üzerine yürüyen Abbas b. Ahmed b. Tolun, Ağlebî kuvvetlerini mağlûp ederek bazı yerleri ele geçirdi. II. İbrâhim onun bu istilâ harekâtını durdurmayı başardı. Zor durumda kalan Abbas Mısır'a kaçtı. II. İbrâhim, Berberîler'in 268-269 (881-882) yıllarında başlattığı isyanları da güçlükle bastırabildi.

Akdeniz adalarına seferler düzenleyen II. İbrâhim, Sicilya'nın tamamını İslâm hâkimiyeti altına almak için yoğun bir faaliyet gösterdi. 887-900 yıllarında Sicilya'da hüküm süren valilerin Bizans karşısında başarı sağlayamaması üzerine oğlu Ebü'l-Abbas Abdullah'ı oraya vali tayin etti. Ebü'l-Abbas, Sicilya müslümanları arasındaki ihtilâflara son vererek adada huzuru sağladı. Halkı Ağlebîler'e karşı isyana tahrik edenleri yakalayıp babasının yanına gönderdi. Kâtânî'yi (Catane) bir süre kuşattıysa da zaptedemedi. 288'de (901) Mesine Boğazı'nı geçip Kalabria'yı yağmaladı.

II. İbrâhim'in tedavüldeki eski sikkeleri kaldırıp yeni paralar bastırması Kayrevan'da büyük bir isyana sebep oldu (275/888). "Sevretü'd-derâhim" denilen bu isyanı bastırmayı başaran II. İbrâhim'in 280 (893) yılında Belezme Kalesi'nde yaşayan Araplar'a karşı başlattığı katliam ülkenin kuzey ve batı kesiminde yeni bir isyana yol açtı. Bu isyanı güçlükle bastıran İbrâhim, giderek büyük bir güç haline gelen Hâricîler'in üzerine bir sefer

düzenleyip onları bozguna uğrattı ve böylece muhtemel bir tehlikeyi bertaraf etmiş oldu (283/896). Bu akınlar daha sonraki tarihlerde de sürdürüldü ve Hâricîler itaat altına alındı.

Halk, zaman zaman çok zalimce hareketlerde bulunan İbrâhim'i aklî dengesini kaybettiğini ileri sürerek Abbâsî Halifesi Mu'tazıd-Billâh'a şikâyet etti. Bunun üzerine halife onu huzuruna çağırıp kendisini azlettiğini ve yerine oğlu Ebü'l-Abbas Abdullah'ı getirdiğini bildirdi. Ebü'l-Abbas Rebîülevvel 289'da (Şubat 902) idareyi devraldı. II. İbrâhim de hacca gitmek üzere yola çıktı; fakat daha sonra vazgeçip

ülkesine döndü ve halkı hıristiyanlara karşı cihada çağırdı. Kendisine katılan kuvvetlerle Rebîülâhir 289'da (Mart 902) Sûse'den hareket eden İbrâhim Receb 289'da (Haziran 902) Sicilya'ya vardı; aynı yıl Taormina'yı ele geçirdi. Bizans hâkimiyetinde bulunan Rametta ile Elyâc'ı da (Aci) aldı; ancak Cosenza'yı kuşatmakta iken vefat etti (Zilkade 289 / Ekim 902). Belrum şehrinde (Nüveyrî, XXIV, 138) veya Kayrevan'da (İbnü'l-Esîr, VII, 238) gömüldüğü rivayet edilmektedir.

II. İbrâhim'in çocuklarını, hâciblerini ve nedimlerini haksız yere öldürtmekten çekinmediği, fakat halkına daha iyi davrandığı, haftanın belirli günlerinde veya cuma namazından sonra Dîvân-ı Mezâlim'de halkın dertlerini dinleyerek suçluları cezalandırdığı kaydedilmektedir. Bu sebeple bazı kaynaklar onu yoksulları gözeten, dindar ve âdil bir hükümdar olarak tanıtır. II. İbrâhim zamanında Ağlebîler siyasî, iktisadî, ilmî ve kültürel açıdan büyük gelişmeler kaydetmiş, askerî bakımdan da en güçlü dönemlerini yaşamışlardır. Ülkede huzur ve güven sağlandığı için ticarî hayatta büyük bir canlanma olmuştur. İmar faaliyetleriyle de yakından ilgilenen II. İbrâhim, 263'te (877) temelini attığı Rakkāde şehrinin inşasını bir yıl içinde tamamlamıştır. Rakkāde'de Kasrü'l-feth ve Kasrü'l-bahr gibi birçok saray, cami, hamam ve pazar yerleri, gece hücumlarını haber vermek üzere sahil boyunca kuleler yaptırmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Bekir el-Mâlikî, Riyâżü’n-nüfûs (nşr. Beşîr el-Bekkûş - Muhammed el-Arûsî el-Matvî), Beyrut 1401-1403/1981-83, I-II, bk. İndeks; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil (trc. Ahmed Ağırakça), İstanbul 1986, VII, 236-239, 258, 267, 279, 433-434; İbn İzârî, Beyânü’l-muġrib, I, 116-124; Nüveyrî, Nihâyetü’l-ereb, XXIV, 127-143; Ziriklî, el-Aʿlâm, I, 28; Aziz Ahmad, A History of Islamic Sicily, Edinburgh 1975, s. 15-17; Muhammed et-Talbî, ed-Devletü’l-Aġlebiyye (trc. Müncî es-Sayyâdî), Beyrut 1985, s. 293-349; a.mlf., “Ibrāhīm II”, EI² (İng.), III, 982-983; Bedr Abdurrahman Muhammed, el-Eġālibe ve’l-Edârise fî bilâdi’l-Maġrib, Kahire 1406/1986, s. 33-35; Abdülazîz es-Seâlibî, Târîḫu Şimâli İfrîḳıyâ (nşr. Ahmed b. Mîlâd - Muhammed İdrîs), Beyrut 1407/1987, s. 247-254; el-Ḳāmûsü’l-İslâmî, I, 10; René Basset, “İbrâhim II”, İA, V/2, s. 888-889; Sâdık Seccâdî, “İbrâhim b. Ahmed Aġlebî”, DMBİ, II, 417-420.

Nadir Özkuyumcu

İBRÂHİM b. ABBAS

(bk. SÛLÎ, İbrâhim b. Abbas).

İBRÂHİM b. ABDULLAH

(إبراهيم بن عبد الله)

Ebü'l-Hasen İbrâhîm b. Abdillâh b. el-Hasen el-Müsennâ b. el-Hasen b. Alî b. Ebî Tâlib (ö. 145/763)

Abbâsî Halifesi Mansûr'a isyan eden Ali evlâdından.

97'de (715-16) doğdu. Hz. Hasan'ın torunlarından Abdullah el-Mahz'ın oğludur. Hayatının kırk yaşından önceki dönemi hakkında yeterli bilgi yoktur. Ebû Ca'fer el-Mansûr Abbâsî tahtına çıkınca, Abbâsîler aleyhinde faaliyette bulunan İbrâhim'i ve ağabeyi Muhammed'i ele geçirmeyi en önemli mesele telakki etti. Bu amaçla 139 (756) yılı başlarında babaları Abdullah b. Hasan'a mektup yazarak oğullarını kendisine getirmesini istedi. Abdullah ise oğullarının nerede olduğunu bilmediğini halifeye bildirdi. Bunun üzerine Mansûr onu tevkif etti (140/758). İbrâhim, babasının Hicaz'da Mansûr tarafından hapsedilmesinden sonra Aden, Sind, Kûfe, Musul, Enbâr, Bağdat, Medâin ve Vâsıt gibi beldeleri gizlice dolaştı. 143 (761) yılında Basra'ya gelip yerleşti ve ağabeyi Muhammed en-Nefsüzzekiyye'nin imâmeti lehindeki propaganda çalışmalarını buradan yürütmeye başladı. İbrâhim'in Basra'yı merkez olarak seçmesi o günkü siyasî şartların gereği idi. Zira Halife Mansûr'un halkı Hz. Ali taraftarı olan Kûfe yakınlarındaki Hâşimiyye'de ikamet etmesi İbrâhim'in Kûfe'yi hareket merkezi edinmesini engelliyordu. Ayrıca İbrâhim Medineliler'i savaşacak güçte görmüyor, Suriyeliler'in de Hz. Ali taraftarlarına düşmanlığını biliyordu (Taberî, VII, 629). Halifenin aldığı sert tedbirlere rağmen başta Basra ileri gelenleri olmak üzere Ahvaz, Fars ve çevrede bulunan diğer beldelerden çok sayıda kişi ona tâbi oldu.

İbrâhim, Muhammed en-Nefsüzzekiyye'nin 1 Receb 145 (25 Eylül 762) tarihinde Abbâsîler'e karşı Medine'de harekete geçtiğini haber alınca onu desteklemek için ramazan ayının ilk günü (23 Kasım 762) kardeşininkinden daha şiddetli bir isyan başlattı. Basra'nın Benî Yeşkûr bölgesine yönelerek Abbâsî Valisi Süfyân b. Muâviye'nin oturduğu dârülimâreyi kuşattı. Valiyi

korumak için gelen kuvvetleri yenilgiye uğratıp valinin sarayda hapsedilmesini, bunun dışında eman dileyenlere eman verilmesini emretti. Beytülmâlde bulunan 2 milyon (veya 600.000) dirhemin bir kısmını taraftarlarına dağıttı. Ahvaz ve Fars'a sevkettiği ordular da çok kısa zamanda Abbâsî güçlerini mağlûp ederek bu beldelere hâkim oldular. İbrâhim, nüfuzunun Vâsıt'a kadar ulaştığı bu sıralarda ağabeyinin ölüm haberini aldı.

Bunun üzerine İbrâhim, ordugâhının yer aldığı Sâcûr bölgesine giderek Mansûr ile savaşmak için hazırlıklara başladı. Bu sırada orduları Hicaz, Rey ve İfrîkıye'de bulunan, Bağdat'ın inşasını bırakarak Kûfe'ye intikal eden Mansûr, Medine'deki Îsâ b. Mûsâ ve Rey'deki Müslim b. Kuteybe'ye, İbrâhim b. Abdullah'ın kuvvetleriyle çarpışmak için hemen dönmelerini emretti. Rey'de olan veliahdı Mehdî-Billâh'a da bir mektup göndererek Rey'den Hâzim b. Huzeyme kumandasında bir ordunun Ahvaz'a sevkini istedi. Ahvaz'a gelen Hâzim b. Huzeyme'nin ordusuyla İbrâhim'in kuvvetleri arasında yapılan savaşta İbrâhim taraftarları galip durumda iken Abbâsî güçleri Hâzim'e yardıma gelince mağlûp oldular ve Ahvaz Abbâsî kuvvetlerinin eline geçti. Bu olaydan sonra Ebû Ca'fer el-Mansûr, Medine'den gelen Îsâ b. Mûsâ'yı 15.000 kişilik bir kuvvetle İbrâhim'in üzerine gönderdi. İbrâhim ise 10.000 kişilik bir kuvvetle Kûfe'ye doğru yola çıkmaya karar verdi.

İki ordu Kûfe'den 95 km. uzaklıktaki Bâhamrâ denilen yerde karşılaştı. Abbâsîler'in Humeyd b. Kahtabe kumandasındaki öncü birlikleri bozguna uğradı, bundan etkilenen Abbâsî askerleri kaçmaya başladı. Durumu haber alan Mansûr Kûfe'den kaçabilmek için gerekli hazırlıkları yaptırdı. Bu sırada İbrâhim b. Abdullah, kendisine bağlı 100 kişilik bir kuvvetle yerinde kalan Îsâ b. Mûsâ'nın üzerine yürüdü. Dağılan kuvvetlerini toplamaya muvaffak olan Humeyd b. Kahtabe de tekrar Abbâsî ordusuna katıldı. Fakat Îsâ b. Mûsâ yaralanınca ordusu savaş meydanından çekilmek zorunda kaldı, İbrâhim'in ordusu da onları takip etmeye başladı. Takip sırasında İbrâhim ordusunun münâdîsi kaçan düşmanın takip edilmesini duyurunca İbrâhim taraftarları geri döndüler. Bunu gören Îsâ b. Mûsâ'nın kuvvetleri onların yenildiğini zannederek peşlerine düştü. İbrâhim bu sırada ağır şekilde yaralandı ve Abbâsî kuvvetleri tarafından öldürüldü (25 Zilkade 145 / 14 Şubat 763). Taberî'nin nakline göre (Târîḫ, VII, 648) Mansûr, İbrâhim'in

öldürülmesinden büyük üzüntü duymuş ve bu işi istemeyerek yaptığını söylemiştir. Halk

onu “Bâhamrâ şehidi”, savaşı da “küçük Bedir Gazvesi” olarak adlandırmıştır.

İmam Mâlik, Hicaz’da Muhammed en-Nefsüzzekiyye hareketini desteklediği gibi Ebû Hanîfe’nin de Irak’ta İbrâhim’in hareketini açıkça desteklediği, müslümanların ona yardım etmesi gerektiği yolunda fetva verdiği (Ebü’l-Ferec el-İsfahânî, s. 361), ayrıca kendisine bir mektup göndererek bir gece baskını ile Mansûr’u öldürebileceğini söylediği rivayet edilmektedir (a.g.e., s. 366).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt: el-Mütemmim, s. 378-381; Ya‘kūbî, Târîẖ, II, 376-379; Taberî, Târîẖ (Ebü’l-Fazl), VII, 622-649; Mes‘ûdî, Mürûcü’ẕ-ẕeheb, III, 307; Ebü’l-Ferec el-İsfahânî, Maḳātilü’ṭ-Ṭâlibiyyîn (nşr. Seyyid Ahmed Sakr), Beyrut, ts. (Dârü’l-ma‘rife), s. 310-386; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, V, 561-571; Nüveyrî, Nihâyetü’l-ereb, XV, 52-65; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, VI, 218-224; Ali Sâmî en-Neşşâr, Neşʾetü’l-fikri’l-felsefî fi’l-İslâm, Kahire 1977, II, 139; Hudarî, Muḥâḍârat: ʿAbbâsiyye, s. 68-71; Semire Muhtâr el-Leysî, Cihâdü’ş-Şîʿa fi’l-ʿaṣri’l-ʿAbbâsiyyi’l-evvel, Beyrut 1398/1978, s. 147-187; Kasım İlgün, Halife Mansur ve Dönemi (doktora tezi, 1994), MÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, s. 78-102; L. Veccia Vaglieri, “Ibrāhīm b. ʿAbd Allāh”, EI² (İng.), III, 983-985; Sâdık Seccâdî, “İbrâhim b. ʿAbdullah”, DMBİ, II, 446-449.

Mustafa Öz

İBRÂHİM b. ABDULLAH

(إبراهيم بن عبد الله)

(XV-XVI. yüzyıl)

Alâim-i Cerrâhîn adlı Türkçe eseriyle tanınan Osmanlı cerrahı.

Kaynaklarda mühtedi olabileceğinden başka hakkında bilgi yoktur; bu görüş de baba adının Abdullah olmasına, dede adının zikredilmemesine ve Grekçe ile Süryânîce'yi iyi bilmesine dayandırılmaktadır. Yazdığı eserden II. Bayezid'in Mora Seferi'nde bulunduğu anlaşılmakta, bundan da onun saray cerrahı olduğu ve bu sefere cerrahbaşı göreviyle katıldığı sonucu çıkmaktadır. Çünkü sefere giderken saray cerrahlarının en ehliyetlisinin orduya cerrahbaşı tayin edildiği bilinmektedir (DİA, VII, 423).

Müellif, Alâim-i Cerrâhîn adlı kitabının giriş bölümünde Modon (Methoni) Kalesi'nin fethi sırasında (10 Ağustos 1500) burada Grekçe-Süryânîce yazılmış Eflâtun, Câlînûs, Hipokrat ve İbn Sînâ'nın tıbbî görüş ve tedavilerini ihtiva eden Çindar adında bir kitap bularak Türkçe'ye çevirdiğini belirtir. Eserin mevcut yedi nüshasının en eskisi 911 (1505) tarihlidir (Süleymaniye Ktp., Hekimoğlu Ali Paşa, nr. 568). Tamamı yirmi iki babdan oluşan eserin nüshalarında bab sayısı ve sıra düzeni farklıdır. Bir cerrahta bulunması gereken niteliklerle başlayan eserde şu ana bölümler yer alır: Taze yaralar, ok ve tüfek yaraları, kırık ve çıkıklar, yılancık, sıraca, urlar, kanser yaraları, şarbon, dolama, fıtık, apse ve frengi. Hastalıkların önce belirtileri anlatılarak arkasından ilâçları bildirilmekte ve eğer ilâçların faydası olmazsa cerrahî tedavi tavsiye edilmektedir. İnsan vücudu hakkında anatomik bilgilerin de yer aldığı eserin son bölümleri bir akrâbâzîn niteliğinde olup yakı, merhem vb. tedavi yöntemlerini ihtiva etmektedir; en son bölüm ise frengiye ayrılmıştır. Yapılan araştırmalar Alâim-i Cerrâhîn'in Hacı Paşa, Akşemseddin, Beşir Çelebi, Hekim Şirvânî ve Sabuncuoğlu Şerefeddin gibi Türk hekimlerinden alınmış ilâç terkiplerini de ihtiva ettiğini göstermiştir. Osmanlı tıbbının ünlü cerrahı Sabuncuoğlu Şerefeddin'in adına ilk defa bu eserde rastlanmaktadır. Onun Fâtih Sultan

Mehmed’e takdim ettiği Cerrâhiyye-i İlhâniyye’nin Bibliothèque Nationale’de bulunan müellif hattı nüshasının II. Bayezid’in mührünü taşıması, İbrâhim b. Abdullah’ın bu eseri saray kütüphanesinde okumuş olabileceği ihtimalini akla getirmekte, bu durum da onun saray cerrahı olduğu düşüncesini kuvvetlendirmektedir.

Alâim-i Cerrâhîn, Türk tıp literatürünün ateşli silâh yaraları ve frengiden söz eden ilk eseridir. Ateşli silâh yaraları ilk defa Alman ordusunun başcerrahı Heinrich von Pfalspeint’ın 1460’ta yazdığı cerrâhî kitabında yer almış, onu Hieronymus Brunschwig’in Buch der Wundartznei (Strassburg 1497) adlı eseri takip etmiştir. Bu dönemde zehirli olduğu düşünülen barut yaralarına kaynamış mürver yağı dökülüyor, çıkan veya kırılan kemikler

yerine oturtuluyor ve eğer gerekirse o organın kesilmesi yoluna gidiliyordu; kanamalar ise dağlanarak durduruluyordu. Alâim-i Cerrâhîn’de dördüncü bab ok temrenlerini çekme, zenbûrek (zenberek, kısa kalın madenî ok atan kundaklı mekanik yay; arbalet) ve tüfek yaralarını tedavi etme konularına ayrılmıştır. Aynı bölümde beyin, akciğer, karaciğer ve mesânede meydana gelen yaraların genellikle kılıç, hançer, top, tüfek, ok, lobut ve düşmeden, kırıkların ise daha çok top ve tüfekten olduğu belirtilmektedir. Bu yaraların zehirli olduğuna dair bir kayıt yoktur. 1493 yılında Amerika’dan dönen Kristof Kolomb’un denizcileriyle Avrupa’ya gelen ve 1500 yılında bütün kıtayı saran frengi hastalığını ve tedavisini anlatan bölümün kitabın sonunda yer alması İbrâhim b. Abdullah tarafından eklendiği intibaını uyandırmaktadır. Türkler’in o dönemde “frenk uyuzu” dedikleri bu hastalığın önce tarihi hakkında kısa bir bilgi verilir, etkeni açıklandıktan sonra da türleri tanımlanır. Tedavi, o günlerde Avrupa’da olduğu gibi haricen kullanılan civalı merhemler ve yağlarla terletme esasına dayanmaktadır.

İbrâhim b. Abdullah, kırık kaburga kemiklerini tarif ederken kaburga kemiği ucunun kıkırdak olduğunu ve bunun teşrîh (dissection) sırasında görüldüğünü söylemektedir. Eserin bütün bablarında hastalıkların tanımı, teşhis ve tedavileri verilirken bunların hangi hekimden alındığı belirtilmiştir. Kaburga kırığının anlatıldığı fasılda ise (Süleymaniye Ktp., Hekimoğlu Ali Paşa, nr. 568, vr. 28b) hiçbir hekime atıf yoktur. Osmanlı tıbbında teşrîh yapıldığını gösteren en eski kayıt, Emîr Çelebi’nin 1625’te

yazdığı Enmûzecü't-tıb adlı eserinde bulunmaktadır. Burada hekimlerin seferlerde ölen askerlerin cesetleri üzerinde teşrîh yaparak anatomi öğrenmeleri gerektiği söylenmektedir. İbrâhim b. Abdullah da seferlere katılan askerî bir cerrah olduğuna göre kitabında kullandığı "teşrîhte görülmüştür" ifadesi, onun çok daha önce savaşlarda ölen asker cesetleri üzerinde teşrîh yaptığını ortaya koymaktadır. Bu husus, Osmanlılar'da teşrîh tarihini 1505 yılına kadar indirmekte ve bu durum eserin anatomi tarihi bakımından taşıdığı önemi arttırmaktadır. Kitabın Fî Nebzetin mine'l-cerrâhîn (Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 1027/2) adını taşıyan bir muhtasarının bulunmasından da Osmanlı tıbbında rağbet gördüğü anlaşılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Hoca Sâdeddin, Tâcü't-tevârih, İstanbul 1280, II, 96-104; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 581; Hammer (Atâ Bey), IV, 45-46; Pertsch, Gotha, s. 94-95; I. Bloch, Ursprung der Syphilis, Jena 1901, s. 61-95; Osmanlı Müellifleri, III, 247; F. H. Garrison, An Introduction of the History of Medicine, Philadephia-London 1929, s. 190-191, 201-202; A. Süheyl Ünver, Şerefeddin Sabuncuoğlu: Kitâbül Cerrâhiye-i İlhâniye (Cerrahnâme) 870-1465, İstanbul 1939, s. 14; a.mlf., "Süleymaniye Dârüşşifası'nda Fennî Teşrihi Tahsil Eden Cerrahlardan Biri Hakkında", Türk Tıp Tarihi Arkivi, VI/9, İstanbul 1942, s. 37-38; Abdülhak Adnan Adıvar, Osmanlı Türklerinde İlim, İstanbul 1943, s. 47; Vecihe Kılıçoğlu, Cerrâhiye-i İlhâniye, Ankara 1956, s. 23; Feridun Nafiz Uzluk, Genel Tıp Tarihi, Ankara 1958, s. 102; a.mlf., "Frengi Sirayet Tarzı, Tarihçesi I-II", Ülkemiz (1967), s. 4-5; Nil Akdeniz, Osmanlılarda Hekim ve Deontolojisi, İstanbul 1977, s. 40-41; Nuran Yıldırım, "Alâ'im-i Cerrâhîn Üzerine Bazı Yeni Bilgiler", I. Uluslararası Türk-İslâm Bilim ve Teknoloji Tarihi Kongresi 14-18 Eylül 1981: Bildiriler II, İstanbul 1981, s. 169-181; a.mlf., "Alâ'im-i Cerrâhîn'in Bilinmeyen Bir Özeti: Fî Nebzetin min el-Cerrâhîn", Tıp Tarihi Araştırmaları I, İstanbul 1986, s. 100-104; W. Schreiber - F. K. Mathys, Infectio. Infectious Diseases in the History of Medicine, Basle 1987, s. 57-62; Hulusi Behçet, "Frengi Tarihi ve Geçirdiği Devirler", Deri Hastalıkları

ve Frengi Kliniği Arşivi, III/13-14, İstanbul 1936, s. 1041-1069; Fuad Kâmil Beksan, “Avrupa’da Frengi Tarihini Alâkadar Eden Türkçe Bir Vesika”, Türk Tıp Tarihi Arkivi, III/9, İstanbul 1938-39, s. 49-51; Rıfkı Melul Meriç, “Osmanlı Tababeti Tarihine Ait Vesikalar I. CerrahlarKehhaller”, TV, I/16 (1955), s. 33, 34; Sırrı Akıncı, “Osmanlı İmparatorluğu Tıbbında Dissection ve Otopsi”, Tıp Fakültesi Mecmuası, sy. 25, İstanbul 1962, s. 97-115; Hasan Doğruyol, “Cerrahlık”, DİA, VII, 423.

Nuran Yıldırım

İBRÂHİM b. ABDURRAHMAN

(bk. İBNÜ'l-KEREKÎ).

İBRÂHİM AĞA

Türk saz eserleri bestekârı.

Kaynaklarda Zurnazen İbrâhim ve Zurnazenbaşı İbrâhim Ağa olarak geçen bestekârın hayatı hakkında yeterli bilgi bulunmamakta, XVII. yüzyılın ikinci yarısı ile XVIII. yüzyılın başlarında yaşadığı tahmin edilmektedir. Ali Ufkî Bey'in Mecmûa-i Sâz ü Söz'ü ile Ebûishakzâde Esad Efendi'nin Atrabü'l-âsâr'ında İbrâhim Ağa'nın ismine rastlanmamasına rağmen Kantemiroğlu'nun (ö. 1723) İlmü'l-mûsikî'sinde ona yer vermesi sanatkârın Kantemiroğlu ile çağdaş olduğunu göstermektedir. Saraya alındıktan sonra Enderun'da eğitim gören İbrâhim Ağa, kısa zamanda mûsikide ve özellikle zurna çalmada gösterdiği başarı ile dikkati çekti. Daha sonra padişahın "mehterân-ı tabl ü alem-i hâssa" takımına zurnazen olarak alındı ve burada zurnazenbaşılığa kadar yükseldi. Kantemiroğlu'nun İlmü'l-mûsikî'sinde İbrâhim Ağa'nın onu peşrev ve on beşi saz semâisi olmak üzere yirmi beş bestesi zikredilmiş, bunlar arasında sadece dört peşrev ve dokuz saz semâisinin notaları verilmiştir. Aynı makamda birden fazla peşrev ve saz semâisi besteleyen İbrâhim Ağa'nın eserlerinden güçlü bir bestekâr olduğu anlaşılmaktadır. Darbeyn ve darb-ı fetih gibi büyük usullerin de kullanıldığı ve mehter mûsikisi üslûbunun kuvvetle hissedildiği bu eserlerin mehterhâne fasılları için bestelenmiş olması muhtemeldir. Türkiye Radyo Televizyon Kurumu repertuvarında İbrâhim Ağa'nın sadece nîm-çenber usulündeki uşşak peşrevi yer almaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Kantemiroğlu, İlmü'l-mûsikî, I, 192, 196, 198, 200, 204, 217, 219, 223; Subhi Ezgi, Nazarî-Amelî Türk Musikisi, İstanbul 1933, II, 71-72; Haydar Sanal, Mehter Musikisi, İstanbul 1964, s. 155-159, 176-192, 257; Etem [Ruhi] Üngör, Türk Marşları, Ankara 1966, s. 24, 29; Kip, TSM Saz

Eserleri, s. 71; İsmail Kayabalı - Cemender Arslanoğlu, “Mehter Musikisi”, TK, sy. 130-132 (1973), s. 329, 357-358; Öztuna, BTMA, I, 378.

Nuri Özcan

İBRÂHİM BEY

(ö. 1231/1816)

Mısır'daki son kölemen beylerinden.

1148 (1735) veya 1150'de (1737) doğdu. Genelde Çerkez asıllı olduğu kabul edilmekle birlikte Rus asıllı olduğunu söyleyenler de vardır (Crecelius, The Mamluks, s. 135). Efendisi olan Muhammed Ebü'z-Zeheb'e nisbetle el-Kebîr el-Muhammedî lakabıyla anılır. Âzat edildikten sonra Ebü'z-Zeheb'in kız kardeşiyle evlendirilen İbrâhim Bey, 1738 yılında Mısır'ı yöneten yirmi dört Kölemen emîrinden biri oldu. 1186'da (1772) emîr-i hac ve er-tesi yıl defterdarlık görevlerinde bulundu. Ebü'z-Zeheb 1189'da (1775) Zâhir el-Ömer'e karşı Suriye seferine çıkınca Kahire'de vekil şeyhülbeled olarak görev yapan İbrâhim, onun Akkâ'da ölmesi üzerine hem vârisi hem de asaleten şeyhülbeled oldu. Fakat iktidarını Muhammed Ebü'z-Zeheb'in bir başka güçlü emîri olan Murad Bey'le paylaşmak zorunda kaldı. 1783 yılı civarında Mısır'da bulunan Volney,

İbrâhim Bey'in 600, Murad Bey'in de 400 kadar kölesinin olduğunu, bunların rakibi konumundaki on sekiz-yirmi beyin kölelerinin ise 50-200 arasında değiştiğini belirtmiştir (Travels Through Syria and Egypt, I, 166-167). Askerî işleri Murad Bey'e bırakan İbrâhim Bey idarî işlerle uğraşıyordu. Ancak Ebü'z-Zeheb'in yakın arkadaşlarından olan İsmâil Bey şeyhülbeledliği İbrâhim Bey'e bırakmak istemedi ve aralarında bir mücadele başladı. Bu mücadeleyi kazanan İbrâhim Bey'in bu defa Murad Bey'le arası açılınca Mısır'da karışıklıklar daha da arttı.

Osmanlı hükümeti karışıklığa son vermek için Yeğen Mehmed Paşa'yı Mısır valiliğine tayin etti. Mehmed Paşa, 1200 yılı Muharreminde (Kasım 1785) Mısır'a gidip göreve başlayıncaya kadar İbrâhim Bey vali vekilliği yaptı, bu arada Murad Bey'le barıştı. Daha sonra Murad Bey ile birlikte yeni valiyi hiçe sayıp ağır vergilerle halk üzerinde baskılarını arttırdılar. Ayrıca Süveyş'e Hint malları nakletmek isteyen Fransa ile gizlice anlaşma yaparak müstakil devlet başkanı gibi davranmaya başladılar. Gizli

anlaşmanın bir maddesine göre Osmanlı Devleti Mısır'a asker sevkederse Fransa da İbrâhim ve Murad beylere yardım edecek, böylece Mısır'ı işgal etme arzusunu gerçekleştirme yolunda önemli bir adım atmış olacaktı. Bu gelişmeler karşısında Bâbıâli Kaptanıderyâ Cezayirli Gazi Hasan Paşa'yı 1200 Şâbanında (Haziran 1786) donanma ile İskenderiye'ye gönderdi.

Donanmanın Mısır'a gönderilmesi ve Gazi Hasan Paşa'nın şöhreti Kölemen beylerinin paniğe kapılmasına sebep olmuştu. İbrâhim ve Murad beyler Mısır ulemâsını araya koyarak bundan sonra huzursuzluk çıkarmayacaklarını, Devleti Aliyye'nin emirlerine uyacaklarını, birikmiş vergi borçlarını ödeyeceklerini bildirip affedilmelerini istediler. Bu arada Hasan Paşa, halka hitaben yayımladığı beyannâmede Kölemen beylerinin haksız olarak topladıkları ağır vergilerle kendilerini ez-diklerini anlatmış, yaptıkları zulüm ve kötülükleri saymış, bütün bu kanunsuz uygulamaların kaldırıldığını, bundan sonra Kanûnî Sultan Süleyman devrinde tesbit edilen verginin alınacağını, İbrâhim ve Murad beylerin de cezalandırılacağını ifade etmişti. Beyannâme büyük bir sevinçle karşılandı. İbrâhim ve Murad beyler affedilmeyeceklerini anlayınca mücadele etmeye karar verdiler. Fakat önce Hasan Paşa'ya Devleti Aliyye'nin alacağı olarak ne istiyorsa ödeyeceklerini, buna karşılık kendisinin de Mısır'ı terketmesini, aksi takdirde savaşacaklarını bildirdiler. Aslında savaşa taraftar olmayan İbrâhim Bey, Murad Bey'in ortaya çıkardığı bir emrivâkiyi kabul etmek zorunda kalmış, bu yüzden de araları açılmıştı. Hazırladığı bir orduyla Gazi Hasan Paşa'nın üzerine yürüyen Murad Bey ağır bir yenilgiye uğrayınca İbrâhim ve Murad beyler kaçmak zorunda kaldılar. Şeyhülbeledlik Osmanlı Devleti'ne sadık Büyük İsmâil Bey'e, hac emîrliği de Cidavî Hasan Bey'e verildi. 3 Muharrem 1201'de (26 Ekim 1786) Kölemen beylerine karşı büyük bir zafer kazanan Rakka Valisi Abdi Paşa Mısır valiliğine getirildi.

Gazi Hasan Paşa, İbrâhim ve Murad beylerin kesin olarak Mısır'dan çıkarılmasında kararlıydı. Onların Saîd taraflarında bir yerde kendilerine oturma izni verilmesi yönündeki taleplerini, yanlarındaki kalabalığı dağıtmaları halinde kabul edebileceğini bildirince İbrâhim ve Murad beyler tekrar mücadeleye başladılar. 27 Rebîülevvel 1201'de (17 Ocak 1787) yapılan savaşta bir kere daha yenilgiye uğradılar; kuvvetlerinin bir kısmı dağılıp bir kısmı teslim olurken kendileri 5-600 kişilik maiyetleriyle canlarını zor kurtardılar. Ancak bu sırada yeni bir Osmanlı-Rus savaşı

başlamak üzere olduğundan Gazi Hasan Paşa İstanbul'a dönmeden önce bu beylerin arzularını kabul ederek Saîd taraflarında oturmalarına razı oldu. Fakat onlar burada da rahat durmadılar ve asker toplamaya başladılar.

Daha sonra Rusya'nın İskenderiye Konsolosu Baron Konus'un İbrâhim ve Murad beylerle gizlice haberleştiğine, onları Mısır'da bağımsız bir devlet kurmak için isyana teşvik ettiğine ve bu konuda her türlü desteği sağlayacaklarına dair belgeler ele geçti (Uzunçarşılı, IV/1, s. 515-516, 564).

Bu sırada Şeyhülbeled İsmâil Bey ve birçok emîr 1205 (1791) yılındaki veba salgınında ölünce İbrâhim ve Murad beyler büyük bir kuvvetle Kahire yakınlarına kadar geldiler. Vali İzzet Mehmed Paşa ile yeni şeyhülbeled Osman Bey'e mektup

göndererek pişman olduklarını ve kendilerine Kahire'de oturma izni verilmesini istediler. Kendilerine beş yıldır birikmiş vergi borçlarını ödemeleri gerektiği, bu şart yerine getirildikten sonra padişah nezdinde aracılıkta bulunulacağı bildirildi. Ancak Kölemen beyleri ansızın Kahire'ye girip İsmâil Bey'in konağına yerleştiler. Vali İzzet Paşa durumu İstanbul'a arzedince İstanbul'dan eski tarihli fermanlar yazılıp vergilerini vermek şartıyla suçlarının affedildiği belirtildi, böylece devlet istediklerini yapmak zorunda kaldı. Fakat İbrâhim ve Murad beyler verdikleri sözde durmayarak halkı yine ağır vergilerle ezmeye başladılar. Bu baskılardan bunalan halk 1209 (1795) yılında Ezher ulemâsının önderliğinde ayaklandı ve beyleri kendileriyle bir anlaşma yapmaya zorladı (Cebertî, II, 166-167).

Fransızlar'ın 1213'te (1798) İskenderiye'yi işgal ettikleri haberini İstanbul'a İbrâhim ve Murad beyler bildirdiler. Bu arada Kahire'de yapılan toplantı sonunda Fransızlar'a karşı savaşılmasına, İbrâhim Bey ile Vali Ebû Bekir Paşa'nın Kahire'de kalmasına, Murad Bey'in ise ordunun başında işgalcilerin üzerine yürümesine karar verildi ve sefer hazırlığına başlandı (Cevdet, VI, 328-329). Daha sonra Murad Bey 20.000 kişilik bir kuvvetle yola çıktı. Fakat o güne kadar düzenli bir orduyla savaşmamış tecrübesiz fellâhlardan oluşan Murad Bey'in ordusu Fransız güçleriyle Kahire yakınlarında Piramitler bölgesinde karşı karşıya gelince yenildi. İbrâhim Bey, Hanka ve Sâlihiyye muharebelerinden sonra Suriye'ye kaçtı ve bir süre Gazze'de kaldı; Napolyon'un Filistin'e yaptığı sefer sırasında daha

kuzeye çekildi. Murad Bey ise Fransızlar'la anlaşarak Saîd bölgesinde kaldı (a.g.e., VII, 88-89). Bir müddet sonra İbrâhim Bey, Vezîriâzam Yûsuf Paşa'nın ordusuyla birlikte Mısır'a geri döndüyse de Heliopolis civarında yapılan savaşta Fransızlar'a tekrar yenildi. Murad Bey'in 1216 Muharreminde (Nisan 1801) vebadan ölmesi üzerine (Cebertî, II, 523) İbrâhim Bey yalnız kalmış, bu arada Fransız işgali Kölemenler'in dağılmasına sebep olmuştu.

Fransızlar'ın Mısır'ı terketmesinden sonra İbrâhim Bey 1216 Saferinde (Haziran 1801) şeyhülbeledlik makamına tekrar getirildi. Mısır'da Kölemen nüfuzunu kırmak isteyen Bâbıâli'nin emri üzerine 12 Cemâziyelâhir 1216'da (20 Ekim 1801) diğer beylerle birlikte hapse atıldıysa da İngilizler'in baskısıyla öteki emîrlerle birlikte serbest bırakıldı ve Yukarı Saîd bölgesine gitti. Fransız kuvvetlerini Mısır'dan çıkarmaya gelen Kavalalı Mehmed Ali çok geçmeden burada nüfuzunu arttırmaya başlamıştı. Kavalalı, 1218'de (1803) İbrâhim Bey'i şeyhülbeled olarak Kahire'ye çağırdı, iki yıl sonra da kendisi Mısır valisi oldu. O sıralarda Kölemen beylerinin hâlâ önemli nüfuzu bulunduğundan Mehmed Ali Paşa Mısır'da tam hâkimiyet kurabilmek için bu beylerin etkisiz hale getirilmesi gerektiğine inanıyordu. Bu sebeple İbrâhim Bey'e ve Murad Bey'in halefi olan Osman el-Berdîsî'ye karşı 1 Zilhicce 1218'de (13 Mart 1804) bir suikast hazırladıysa da başarısız oldu. İbrâhim Bey ise ona karşı koyabilmek için beyler arasında birliği sağlamaya çalışıyordu. 1225'lere (1810) gelindiğinde Kölemen beyleri, Mehmed Ali Paşa'nın kendilerine karşı açıkça harekete geçemeyeceği bir kuvvet haline gelmişti. Ancak Mehmed Ali Paşa, 5 Safer 1226'da (1 Mart 1811) Kale'de verdiği bir ziyafette bunların ileri gelenlerini, bazı kaynaklara göre 480 kişiyi (Steindorf, s. 105) tuzağa düşürerek öldürttü (Cebertî, II, 320 vd.; Cevdet, IX, 249-250; Kâmil Paşa, III, 39-40). Fakat İbrâhim Bey davete katılmadığından öldürülmekten kurtulmuştu. Hayatının son yıllarını Dongola'da geçiren İbrâhim Bey Rebîülevvel 1231'de (Şubat 1816) vefat etti. Naaşı Mehmed Ali Paşa'nın izniyle 1232 Ramazanında (Temmuz 1817) Kahire'ye getirilerek burada defnedildi.

BİBLİYOGRAFYA

Vâsıf, Târih (İlgürel), s. 267, 356, 383-384; Cebertî, ʿAcâʾibü’l-âs̱âr, II, 166-167, 319-320, 523; Cevdet, Târih, II, 34; III, 288-323; IV, 104-110; V, 277-282; VI, 319-356; VII, 77, 88-89; VIII, 23 vd., 82 vd.; IX, 249-250; Kâmil Paşa, Târîh-i Siyâsî-i Devleti Aliyye-i Osmâniyye, İstanbul 1327, III, 39-40; G. Steindorf, Ägypten in Vergangenheit und Gegenwart, Wien 1916, s. 105; Enver Ziya Karal, Fransa-Mısır ve Osmanlı İmparatorluğu 1797-1802, İstanbul 1938, s. 26-28, 79-81, 207; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, IV/1, s. 503, 509-518, 564, 603-605; Mufassal Osmanlı Tarihi, İstanbul 1963, V, 2631-2633, 2701-2703, 2783-2789, 2799; P. M. Holt, Egypt and Fertile Crescent 1516-1922, London 1966, s. 99-100, 155-156; a.mlf., “Ibrāhīm Bey”, EI^2 (İng.), III, 992; M. C. F. Volney, Travels Through Syria and Egypt, London 1972, I, 67-168; D. Crecelius, The Roots of Modern Egypt, Chicago 1981, s. 111, 140, 180; a.mlf., “The Mamluk Beylicate of Egypt in the Last Decades Before its Destruction by Muḥammad ʿAlī Pasha in 1811”, The Mamluks in Egyptian Politics and Society (ed. T. Philipp - U. Haarmann), Cambridge 1998, s. 131-135, 137-139, 147-148; Irâkī Yûsuf Muhammed, el-Vücûdü’l-ʿOs̱mâniyyü’l-Memlûkî fî Mıṣr fi’l-ḳarni’s̱-s̱âmin ʿaşer ve evâʾili’l-ḳarni’t-tâsiʿ ʿaşer, Kahire 1985, s. 145-157; Ahmed Hüseyin, Mevsûʿatü târîḫi Mıṣr, Kahire, ts. (Dârü’ş-şa‘b), III, 868, 871; P. Kahle, “Ibrāhīm Bey”, EI (İng.), III, 436-437; a.mlf., “İbrahim Bey”, İA, V/2, s. 890-892.

Hilal Görgün

İBRÂHİM BEY İMARETİ ve KÜMBETİ

Karaman'da XV. yüzyılda yapılmış imaret ve kümbet.

Eski adı Lârende olan Karaman'ın İmaret mahallesinde yer alan yapı topluluğu İbrâhim Bey Zâviyesi ve İbrâhim Bey Medresesi olarak da anılmaktadır. Şevval 835 (Haziran 1432) tarihli vakfiyesi ve Muharrem 836 (Eylül 1432) tarihli kitâbesinde "imaret" olarak adlandırılan yapının Karamanoğlu Beyi II. İbrâhim Bey tarafından yaptırıldığı anlaşılmaktadır. İkisi geniş kapsamlı, diğerleri küçük altı vakfiye eki Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde bulunmaktadır. Vakfiyelerin ikisi 835 (1431-32) ve diğerleri sıra ile 843 (1439-40), 849 (1445), 851 (1447) ve 870 (1465-66) tarihli olup hepsi tomar halinde biribirine bağlı, uzunluğu 7 metreyi bulan bir belgedir. Ayrıca medresenin içinde, kapı alınlıklarında yedişer satır halinde taşa işlenmiş iki vakfiye özeti yer almaktadır (Uzunçarşılı, I/1 [1937], s. 56-144, rs. 9-10). Vakfiyede imaretin Karaman'ın doğusunda Yoğunduvar mevkiinde

yapıldığı, bir tarafında cemaatle namaz kılmak için bir mescid, diğer tarafında zenginlere, fakirlere, bütün yolcu ve misafirlere yemek pişirilip yedirmek için bir mutfak, Kur'ân-ı Kerîm okutulması ve hâfız yetiştirilmesi için de bir dârülkurrâ (dârülhuffâz) inşa edildiği belirtilmektedir. Günümüzde bu yapı topluluğunda imaretin batı cephesinin güney köşesine bitişik bir türbe ve kuzey cephesi karşısında bir çeşme bulunmaktadır. Yapının mimarı bilinmemekle birlikte ahşap ustası İlyas oğlu Hacı Ömer'dir.

İmaretin kuzey cephesi önünde yer alan ve tamamen yeniden inşa edilmiş olan beş birimli son cemaat yeri batı köşedeki minare dışında cepheyi tamamıyla kaplamakta ve üç sivri kemerle dışa açılmaktadır. Araştırmacılar, orijinalinde de yapının önünde kubbeli revaklar bulunduğu kanısındadır. Son cemaat yerinde köşedeki birimler sivri tonozlarla, diğerleri ise pandantiflerle geçişleri sağlanan kubbelerle örtülüdür. Yapının kuzey

cephesi ekseninde hafif dışa taşkın basık kemerli taçkapı yer alır. İki yanda köşelere yakın konumda sivri kemerli ve alınlıklı birer dikdörtgen pencerenin bulunduğu son cemaat yeri son yıllarda yeniden inşa edilirken kuzeydoğu köşesinde biri cepheye, diğeri yana olmak üzere benzer iki pencereyle de dışa açılmıştır. Doğu cephesinde altta sivri kemerli ve alınlıklı dört adet dikdörtgen, üstte ise cephe ortasında üç mazgalla kuzey yönünde bir dikdörtgen pencere vardır. Cephenin ortasında, ikinci-üçüncü pencereler arasında ve kuzey köşesinde on altı basamaklı birer payanda bulunmaktadır. Batı cephesinde altta üç dikdörtgen pencereden güneydeki sivri kemerli ve alınlıklıdır. Güneydeki iki pencere arasında, pencerelerin üst kısmından başlayan küçük bir dikdörtgen pencere dışında üstte üç mazgal ve kuzeyde testere dişi dolgulu şeritle kuşatılmış bir dikdörtgen pencere daha vardır. Güney cephesinde, simetrik olarak yerleştirilmiş sivri kemerli ve alınlıklı dört adet dikdörtgen pencere yer alır. Cephenin batı köşesine bitişik türbenin ekseninde de bir dikdörtgen pencere görülür.

Plan şeması açısından kapalı avlulu medreseler grubu içinde değerlendirilen yapı kuzey-güney doğrultusunda dikdörtgen planlı, çift katlı ve dört eyvanlıdır. Taçkapının arkasında yer alan ve avluya geçişi sağlayan giriş eyvanının yan duvarlarında, kuzeyde yan mekânlara açılan yuvarlak kemerli birer kapı ve güneyde kaş kemerli birer niş bulunmaktadır. Yaklaşık kare planlı avlu, kırmalı köşe üçgenleriyle geçilen bir kubbeyle örtülüdür. Kubbenin ortasındaki küçük kubbeli aydınlık fenerinin sekizgen kasnağının her yüzünde yuvarlak kemerli birer küçük pencere mevcuttur. Eskiden avlu ortasında var olduğu bilinen şadırvan son restorasyonda kaldırılmıştır. Avlunun güneyinde eksende yer alan ana eyvanın güney duvarı ortasında yeni yapılmış olan alçıdan mukarnas kavsaralı altıgen mihrap nişi ve yanlarında sivri kemerli alınlıklı birer pencere yer almaktadır. Eyvanın 1907 yılında söktürülen orijinal çini mihrabı İstanbul Çinili Köşk'te teşhirdedir. Ana eyvanın iki yanındaki kare planlı dershane mekânları köşe üçgenleriyle geçilen kubbeyle örtülüdür. Avluya açılan basık kemerli kapılarının üzerindeki sivri kemerli alınlıklarda sekizer satırlık birer kitâbe bulunan her iki mekânın ana eyvanla ortak duvarlarında dikdörtgen ocak nişi, güney ve yan duvarları ortasında ise birer pencere vardır. Güneybatıdaki mekânın batı duvarında yer alan pencere bitişiğindeki kümbete açılmaktadır. Avlunun doğu ve batı kanatlarında simetrik bir düzende ele alınan birimlerden güneydekiler eyvan, kuzeydekiler ise farklı biçim ve konumlarda

dikdörtgen planlı üçer kapalı mekândır. Kuzeydeki giriş eyvanının iki yanında fazla derin olmayan birer eyvan bulunur. Avlu ve ana eyvana bitişik mekânlar dışında bütün birimler sivri tonozla örtülüdür. Eyvanlar sivri kemerlerle, diğer mekânlar ise sivri kemerli kapılarla avluya açılır.

Giriş eyvanının batısındaki mekândan merdivenle üst kata çıkılır. Kapalı avlu ile güneydeki birimler iki kat boyunca yükseldiğinden " U " biçimindeki üst kat alt katın doğu, batı ve kuzey kanatlarına oturtulmuştur. Doğu ve batıdaki bölüntüsüz mekânlar kuzey-güney doğrultusunda dikdörtgen planlı ve beşik tonozla örtülüdür; örtü ikişer takviye kemeriyle desteklenmiştir. Kuzey kanatta üç mekân yer alır. Ortada, giriş eyvanının üzerindeki kareye yakın dikdörtgen planlı mekânla iki yanındaki doğu-batı yönünde dikdörtgen planlı birer mekân beşik tonozla örtülüdür. Simetrik bir düzenleme gösteren üst katta batıdaki dikdörtgen mekânda, takviye kemerinin altında yer alan ve güney yüzünde dikdörtgen niş bulunan bir duvar parçası dikkati çeker. Ayrıca kuzeybatı köşesindeki mekânın güneyindeki merdivenle çatıya, kuzeydeki merdivenle de minareye çıkılmaktadır. Kesme taştan inşa edilmiş olan

ve dikdörtgen kaide üzerinde yükselen silindirik gövdeli minare mukarnaslı bir şerefeye sahiptir. Çeşitli silmeler ve renkli taşlardan oluşmuş kuşaklarla bölümlenen gövdenin alt kısmında renkli taşlarla zikzaklı bir kuşak yapılmış ve bunun üzerinde dilimli kemercik dizisiyle bitkisel süsleme bir kuşak işlenmiştir. Üstte şerefeye yakın bir konumda fîrûze sırlı tuğlalarla yapılmış olan ve uçları palmet şeklinde sonuçlanan yarım şemse dizisi gövdeyi dolaşmaktadır. Şerefenin tam altında geometrik kompozisyonlu bir kuşakla şerefe üzerinde külâha yakın bir konumda yazı kuşağı bulunmaktadır. En üstte yer alan ve dört sivri kemerli açıklığa sahip olan bölümle bunun üstündeki kurşun kaplı külâh son yıllarda ilâve edilmiştir.

Kesme taşla inşa edilen imarette taçkapı tamamen mermer olup burada geometrik yazı ve bitkisel süslemeye yer verilmiştir. Geometrik bezeme kapı kemerinin konsollarında, alınlığı ve kapıyı çevreleyen iki şeritte, üstteki kabarada, köşelikleri kuşatan şeritte ve taçkapıyı sınırlayan dış şeritte görülmektedir. Bitkisel süsleme kapı kemerinin kilit taşında alınlığın köşelerinde, yukarıdaki kabaranın üstünde ve köşeliklerde yer alır. Alınlığın üzerinde ise sülüs yazı bulunmaktadır. Yapının sivri kemerli pencerelerinin

alınlıklarında mevcut ajurlu mermer şebekeler dikkat çekici olup cephelere hareketli bir görünüm kazandırmıştır. Yapı içinde giriş eyvanının avluya açılan sivri kemerinde, hasır örgülü bordürler arasında altıgenlerden oluşan bir zencerek içinde çiçek motifleri yer almaktadır.

Ana eyvanın güney duvarının yeşil ve koyu mavi renkte altıgen çinilerle kaplı olduğu günümüze gelebilen birkaç parçadan anlaşılmaktadır. İstanbul'daki Çinili Köşk'te bulunan, renkli sır tekniğinde yapılmış dikdörtgen nişli ve sekiz sıra mukarnas kavsaralı mihrabında sarı, kahverengi, beyaz, kırmızı, patlıcan moru, fîrûze mavisi, koyu lâcivert, filizî yeşil ve siyah rengin yanı sıra altın yaldız da kullanılmıştır. Mihrap, süsleme tekniği ve üslûbu açısından Konya'daki Karamanoğlu, Bursa ve Edirne'deki Erken Osmanlı dönemi çinili eserleriyle büyük benzerlikler gösterir. Burada görülen stilize süslemelerin daha önce XIV-XV. yüzyıllarda Semerkant'taki Şah Zinde Türbesi'nde uygulandığını öne süren Yılmaz Önge, mihrabın II. Murad tarafından, Karaman'da imaret inşa ettiren Damad İbrâhim Bey'e hediye edilmek üzere İznik ya da Bursa'daki çini ustalarına yaptırılarak Karaman'a yollandığını, ya da bu ustaların birkaçının Konya ve Karaman'daki çini imalâthanelerine yollanarak imaret için çalışmalarına imkân sağlandığını bir hipotez olarak ileri sürmektedir.

Yapının ahşap kapı ve pencere kanatları bugün İstanbul Türk ve İslâm Eserleri Müzesi'ndedir (Envanter nr. 244). 1,10 × 2,90 m. ölçülerindeki kapı kanatları ceviz ağacından yapılmıştır. Sağ kanat üzerindeki dikdörtgen panoda yer alan kabartma sülüs kitâbede, "Karamanlı neccâr İlyas oğlu Hacı Ömer'in işidir" yazılıdır. Sol kanattaki benzer yazının "neccâr" kısmı okunamamaktadır. 248 envanter numarası ile kayıtlı 0,92 × 1,73 m. ölçülerindeki pencerenin sol kanadı da ceviz ağacından yapılmıştır. Bu pencere kanadı yalnızca işçiliği açısından değil, süslemeleriyle de Anadolu Selçuklu geleneğini büyük ölçüde sürdüren ve Beylikler döneminde Selçuklular zamanındaki yaygınlığını kaybeden insan ve hayvan tasvirlerine sahip olması açısından ayrı bir önem taşımaktadır.

Yapının batı duvarının güney köşesine bitişik iki katlı kümbet, kesme taşla inşa edilmiştir ve doğu-batı yönünde birer kemerle genişletilmiş kareye yakın bir plana sahiptir. Yapı, köşe üçgenleriyle geçilen sekizgen kasnak üzerinde içten kubbe, dıştan piramidal çatı ile örtülüdür. Kasnak içten üç,

dıştan iki sıra mukarnasla süslenmiştir. Kuzey cephesinde altışar basamaklı çifte merdivenlerle çıkılan aynalı kemerli bir kapı, diğer cephelerde birer dikdörtgen pencere vardır. İçte mekânın güneybatısına yerleştirilmiş olan üç sanduka bulunmaktadır. Alçı ile kaplanmış olan sandukalarda yazı, geometrik ve bitkisel süslemeler görülür. Vaktiyle altın yaldızla süslü oldukları bilinen bu sandukalar bugün harap durumdadır. Ortadaki sanduka İbrâhim Bey'e, diğer ikisi oğulları Kasım ve Alâeddin beylere aittir. Bugün girilemeyen alt katın dikdörtgen biçimindeki kapısı basık kemerli ve çökertme alınlıklıdır.

İmaretin karşısında yer alan çeşme sivri kemerli bir niştten oluşmaktadır. Cephede süslemeli şeritlerle çevrelenen çeşmenin iki yanı birer sütunçe ile yumuşatılmıştır. Karamanoğlu İbrâhim Bey İmareti ve Kümbeti, yapı topluluğunun işlevi hakkında bilgi veren vakfiyesinin yanı sıra çift katlı planı, taş süslemeleri, renkli sır tekniğindeki çini mihrabı, Selçuklu geleneğini sürdüren ahşap kapısı ve figürlü

bezemelere sahip ahşap pencere kanadıyla Ortaçağ Türk mimarisi örnekleri arasında özel bir yere sahiptir. Yapı bugün cami olarak kullanılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Gaffar Totaysalgır, Karaman (Larende), Konya 1944, s. 34-36; E. Diez v.dğr., Karaman Devri Sanatı, İstanbul 1950, s. 67-84; E. Diez - Oktay Aslanapa, Türk Sanatı, İstanbul 1955, s. 97-98, 301; Konyalı, Karaman Tarihi, s. 405-452; Metin Sözen, Anadolu Medreseleri, İstanbul 1972, II, 34-41; Şerare Yetkin, Anadolu'da Türk Çini Sanatının Gelişmesi, İstanbul 1972, s. 131-132; İlhan Temizsoy - M. Vehbi Uysal, Karaman, Konya 1981, s. 84; Serap Aykoç v.dğr., Anadolu Medeniyetleri III. Selçuklu, Osmanlı, Topkapı Sarayı Müzesi, İstanbul 22 Mayıs-30 Ekim 1983, İstanbul 1983, s. 91-92; D. Ali Gülcan, Karamanoğlu II. İbrahim Bey ve İmareti Tarihçesi, Karaman 1983; Şerife Özüdoğru, Karaman'da Türk Mimari Eserleri Süslemeleri (doktora tezi, İstanbul 1989), Mimar Sinan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 135-164; Orhan Cezmi Tuncer, Anadolu Kümbetleri:

II. Beylikler ve Osmanlı Dönemi, Ankara 1991, s. 256-260; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, “Karamanoğulları Devri Vesikalarından İbrahim Beyin Karaman İmareti Vakfiyesi”, TTK Belleten, I/1 (1937), s. 56-144; Yılmaz Önge, “Türk Çinicilik Sanatının Enteresan Örneklerinden İbrahim Bey İmareti (Zaviyesi)nin Mihrabı”, Arkitekt, sy. 322, İstanbul 1966, s. 71-73.

Aynur Durukan

İBRÂHİM BEYEFENDİ, İvazpaşazâde

(ö. 1212/1798)

Osmanlı şeyhülislâmı.

İstanbul'da dünyaya geldi. Doğumu için 1132 (1720) ve 1127 (1715) gibi farklı tarihler verilmektedir. Sadrazam Hacı İvaz Paşa'nın oğludur. Vezir oğlu olduğu için "bey", ilmiyeye mensubiyetinden ötürü "efendi" unvanını aldığından kaynaklarda Beyefendi olarak zikredilir. Tahsili konusunda bilgi bulunmamakla birlikte babasının çevresindeki hocalardan özel eğitim gördüğü anlaşılmaktadır. İlk defa 1146'da (1733-34) genç yaşta müderris olduğu bilinmekle beraber hangi medresede göreve başladığı tesbit edilememektedir. Bir süre müderrislik yaptıktan sonra kadılığa geçerek 1152'de (1739) Yenişehr-i Fenâr, 1159'da (1746) Bursa kadısı oldu. 1162'de (1749) Medine, 4 Şâban 1165'te (17 Haziran 1752) İstanbul kadılığına getirildi. Bu görevi 1167 Muharremine (Kasım 1753) kadar sürdürdü. Cemâziyelâhir 1173'te (Şubat 1760) Anadolu pâyesiyle ikinci defa İstanbul kadılığına tayin edilip on bir ay bu vazifede kaldı. 20 Muharrem 1175'te (21 Ağustos 1761) bilfiil Anadolu kazaskeri (Vâsıf, I, 202, 215), 6 Rebîülâhir 1180'de (11 Eylül 1766) Rumeli kazaskeri oldu (Çeşmîzâde, s. 53). Bu sonuncu görevinin ardından uzun bir mâzuliyet dönemi geçirdi ve 17 Ramazan 1185'te (24 Aralık 1771) tekrar Rumeli kazaskerliğine getirildi, ancak normal süresini tamamlayınca azledildi (17 Ramazan 1186 / 12 Aralık 1772). 23 Receb 1188'de (29 Eylül 1774) Dürrîzâde Mustafa Efendi'nin üçüncü defa meşihattan azli üzerine de şeyhülislâm oldu (Edib Mehmed Emin, vr. 50b). I. Abdülhamid ona büyük ilgi göstererek iltifatta bulunmuş, devlet işleri hakkında gizli görüşmeler yapmış ve Çırağan'da bir yalı ihsan etmişti. Hatta padişah tebdilen kendisini konağında ziyaret eder ve çeşitli meseleleri görüşürdü. Böyle bir ziyarette (8 Şevval 1188 / 12 Aralık 1774), Selânik kadısı olan oğlu Mustafa Efendi'ye Mekke pâyesini tevcih ederek hattını hemen orada kendi eliyle yazmıştı (Sâdullah Enverî, vr. 4b). İbrâhim Beyefendi'ye karşı

gösterilen bu ilgi nüfuzunun zamanla artmasına yol açtı. Ancak 1189 Cemâziyelevvelinde (Temmuz 1775) Dolmabahçe mesiresinde Kırım delegelerine verilen ziyafet sırasında, adamlarından biri için istediği mukātaa iltizamı iltimasının Sadrazam İzzet Mehmed Paşa tarafından iltizam bedelinin az bulunarak reddedilmesiyle aralarında çıkan sert tartışmadan sonra hiddetlenerek çadırdan çıkıp gitmesi, I. Abdülhamid tarafından misafirlere karşı büyük bir saygısızlık kabul edildi; önce İzzet Mehmed Paşa, yirmi iki gün sonra da 30 Cemâziyelevvel 1189’da (29 Temmuz 1775) kendisi azledildi.

Sadrazamla aralarında geçen bu olayın kendisinin ve dolayısıyla sadrazamın gerçek azil sebebi olmadığına dair kayıtlar mevcuttur. Nitekim İbrâhim Beyefendi, Ahmed Vâsıf Efendi’nin belirttiği gibi iffet ve takvâ sahibi olması yanında şer‘î hükümlerin siyasette de geçerli kılınması hususunda hassasiyet göstermekte ve sadrazamı da daima devleti hayırlı işlere sevketmesi için bilgilendirip uyguladığı siyasete müdahale etmekteydi. Bu husus, Rusya ile olan ilişkilerde ve özellikle Kırım’a dair meselelerde kendini belli etmekteydi. İbrâhim Beyefendi, Küçük Kaynarca Antlaşması’nın bu konudaki maddelerine dikkati çekmekte ve problemlerin çözümüne çalışmakta, ancak etkili olamamaktaydı. Sadrazamın, Kırım meselesinin tam anlamıyla çözülememesi ve yeni bir savaşa sebebiyet verebileceği endişesiyle tâvizkâr bir politika izlemekte olduğunu gören İbrâhim Beyefendi’nin, Rus taleplerine karşı yumuşak bir tutum sergileyen siyaseti sert bir şekilde eleştirip Kırım’a dair “diyanet” işlerini dikkatle takip ederek bu hususta sadrazamla anlaşmazlık içinde bulunduğu ve bundan dolayı padişaha şikâyet edildiği anlaşılmaktadır. Her ikisinin de azilleriyle sonuçlanacak olan bu son tartışmanın, serbestiyet maddesinin reddi ve tekrar Osmanlı Devleti’ne bağlanma istekleriyle

Kırım’dan gelen heyetin ağırlanması sırasında meydana gelmesi mânidardır.

Azledildikten sonra önce Çırağan Yalısı’nda ikamete mecbur edilen ve ardından uzun süre Beykoz’da ikamet eden İbrâhim Beyefendi, saraydaki gelişmeleri yakından takip ettiği gibi dönemin siyasetinde de faal rol oynadı. Özellikle Halil Hamîd Paşa’nın I. Abdülhamid’i tahttan indirme teşebbüsü sırasında bu durumu Esmâ Sultan vasıtasıyla padişaha duyurması

(Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, IV/2, s. 496) kendisine tekrar meşihat makamı yolunu açtı. Halil Hamîd Paşa yanında bu olaydan sorumlu tutulan Şeyhülislâm Dürrîzâde Mehmed Atâullah Efendi'nin de azli üzerine 20 Cemâziyelevvel 1199'da (31 Mart 1785) ikinci defa şeyhülislâm oldu. Fakat kaynaklara göre, "irtikâp ve irtişâsı" yüzünden padişahın kendisine güveni sarsıldığı için seksen üç gün sonra 14 Şâban 1199'da (22 Haziran 1785) azledildi (Edib Mehmed Emin, vr. 51a).

Bu olaydan seksen beş gün sonra ziyaretçilerinin çokluğu ve kendisine bağlı adamları vasıtasıyla faal olarak siyasî gelişmelere müdahalede bulunduğu, dolayısıyla devlet işleri hakkında birtakım dedikoduların çıkmasına yol açtığı gerekçesiyle İstanbul'dan uzaklaştırılıp arpalığı olan Ankara'ya gönderildi. 1200 Cemâziyelâhirinde (Nisan 1786) kendisinin isteği doğrultusunda ikamet yeri Bursa'ya çevrildi ve I. Abdülhamid'in vefatına kadar orada kaldı. III. Selim'in tahta çıkışıyla beraber sahilhânesinde oturmak ve dışarı çıkmamak şartıyla İstanbul'a dönmesine izin verildi (a.g.e., vr. 51a-b, 53b, 60b). Ancak III. Selim ona karşı mesafeli davrandı. Zira padişahın, Halil Hamîd Paşa olayında, "Vezirin hünkâra kastı var" diyerek durumu Esmâ Sultan'a haber vermek suretiyle belirli bir rol oynayan İbrâhim Beyefendi'yi neticede paşanın idamı ve Şeyhülislâm Dürrîzâde Mehmed Atâullah Efendi'nin azli ve sürgüne giderken şüpheli ölümüne yol açması yanında şehzadeliği sırasında kendisini de güç duruma sokan gelişmelerin müsebbipleri arasında gördüğü anlaşılmaktadır (Kethüda Said Efendi Tarihi, vr. 29a; Uzunçarşılı, TM, V [1936], s. 239, 247, 249, 250). III. Selim'in, ilk icraatından olmak üzere olayın bu şekilde gelişmesinde başlıca etken olanlardan Cezayirli Gazi Hasan Paşa'yı kaptan-ı deryâlıktan azledip tahta çıktığı sırada tersane emini olan Selim Ağa ile orduda sadrazam kethüdâsı olarak bulunan oğlu Ahmed Nazif Efendi'yi idam ettirirken İbrâhim Beyefendi'nin çeşitli münasebetlerle dile getirdiği ricalarını devamlı olarak geri çevirmesi bu olaylardaki rolünü unutmadığını göstermektedir. Nitekim İstanbul'a geldiğinde ikamet etmekte olduğu İstavroz'daki (Beylerbeyi) yalısından taşınmak üzere Kuruçeşme'de (Ortaköy) Çelebi Mustafa Reşid Efendi'nin yalısını satın alması ve buraya yerleşmesi ayrı ayrı izin başvurularına konu olmuş, nihayet İstavroz'da ikametiyle ilgili emrin kaldırılması üzerine Kuruçeşme'ye taşınması mümkün olabilmişti (BA, HH, nr. 15414). İbrâhim Beyefendi'nin oğlu Mustafa Efendi ise 16 Cemâziyelevvel 1204'te (1 Şubat 1790) Anadolu, 19

Şevval 1204'te (2 Temmuz 1790) Rumeli kazaskerliğine getirilmiş, İstavroz'da emsalsiz bir yalıya sahip olmasına rağmen, idam edilen Ahmed Nazif Efendi'nin "meş'um" yalısını da satın almak istemiş, bu durum III. Selim'i kızdırmış ve Rumeli kazaskerliğinden azledilerek Kıbrıs'a sürülmüş (24 Zilhicce 1204 / 4 Eylül 1790), Lefkoşe'nin havasıyla imtizaç edemediğinden bir yıl sonra ölmüştür. Mustafa Efendi'nin oğlu bundan dolayı dedesi İbrâhim Beyefendi'nin yanında yaşamaktaydı. İbrâhim Beyefendi, yaşça küçük olduğu anlaşılan torununa müderrislik ruûsu verilmesi için ricada bulunmuşsa da III. Selim tarafından kabul edilmemiştir (BA, HH, nr. 11279). Yine onun, İstanbul kahve rüsûmu mukātaasından mutasarrıf olduğu eshamına ait beratın cülûs sebebiyle gereken yenilenmesi yapılmamış, dörtte bir hisse ile mutasarrıf olduğu diğer mukātaadan devlete teslim edilen 1150 kuruşun bakiyesi olan 5625 kuruş mahsubunun on bir aylık taksitler halinde ödenmesi için yaptığı müracaata da olumlu cevap verilmemiştir (BA, HH, nr. 15570). Hatta vaktiyle, mâzul olarak oturduğu Bursa'da iken Tırnova kazasına nâib tayin ettirdiği Ferâizî Ali Efendi'nin kötü idaresinden şikâyette bulunulması üzerine geçirdiği teftiş sırasında, daha önce bu göreve tayinine yol açtığı gerekçesiyle sorgulandığı ve kendisini savunmak zorunda kaldığı da tesbit edilmektedir (BA, HH, nr. 16114). Bu olaylardan az sonra 2 Zilkade 1212'de (18 Nisan 1798) vefat etti. Mezarı Beyazıt Camii hazîresindedir.

Vak'anüvis Halil Nûri'ye göre İbrâhim Beyefendi ilim ve maariften yoksun, sert mizaçlı, pervasız ve garazkâr olmakla beraber kibar tavırlı bir zat idi. Vâsıf da onun özellikle ikinci meşihatı esnasında birçok kimseyi haksız yere zor durumda bıraktığını belirtir. Ancak eserlerini III. Selim'e takdim etmiş olan bu iki vak'anüvisin yargılarının padişahın İbrâhim Beyefendi'ye karşı olan tutumundan ötürü ihtiyatla karşılanması gerekir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, HH, nr. 11279, 15414, 15570, 16114; Çeşmîzâde, Târih (nşr. Bekir Kütükoğlu), İstanbul 1959, s. 53; Şem'dânîzâde, Müri't-tevârîh (Aktepe), I, 145-146, 162; II-B, 87, 90; III, 30-31, 67; Halil Nûri, Târih, İÜ Ktp., TY, nr.

5996, vr. 258a, 258b; Sâdullah Enverî, Târih, İÜ Ktp., TY, nr. 5994, vr. 4b; Edib Mehmed Emin, Târih, İÜ Ktp., TY, nr. 3220, vr. 50b-51a, 51b, 53b, 60b, 74a, 76b, 77a, 92a; Kethüda Said Efendi Tarihi (haz. Ahmet Özcan, yüksek lisans tezi, 1999), Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, vr. 29a; Vâsıf, Târih, I, 202, 215; a.e. (İlgürel), s. 126, 234-235, 264, 287-288, 335-336; Devhatü'l-meşâyih, s. 105-106; Cevdet, Târih, III, 130, 150, 262; IV, 271-272, 273; Sicill-i Osmânî, I, 143; İlmiyye Salnâmesi, s. 542; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, IV/2, s. 495-496; a.mlf., "Halil Hamid Paşa", TM, V (1936), s. 239, 247, 249, 250; Danişmend, Kronoloji2, V, 104, nr. 107, 113.

Mehmet İpşirli

İBRÂHİM BÎZEBAN

(ö. 1154/1741)

Osmanlı hattatı.

Girit'in Hanya şehrinde doğdu. Hayatı hakkında yeterli bilgi yoktur. Dilsiz olduğu için "Bîzeban" lakabıyla tanınmıştır. Hat sanatına kabiliyetli görülerek III. Ahmed zamanında (1703-1730) Enderûn-ı Hümâyun'a alındı ve burada iyi bir eğitim gördü. Genç yaşta, Topkapı Sarayı meşk hocası Seyyid Mehmed Nûrî-i Mısrî'den sülüs ve nesih yazılarını öğrenerek icâzet aldı. Ağa unvanından, bir müddet saray hizmetinde bulunduktan sonra çerağ edildiği anlaşılmaktadır. Şeyh Hamdullah ekolünün önemli üstatları arasında sayılan İbrâhim Bîzeban oturduğu Çapa'da Dilsizçeşmesi mahallesinde vefat etti. Ölümüne, "Olup püfkerde şem'-i rûhu oldu Bîzebânım lâl" (1154/1741) mısraıyla tarih düşürülmüştür.

İbrâhim Bîzeban'ın bilinen eserleri arasında Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde mevcut (Hazine, nr. 2299/33) bir kıtası, Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye'de kayıtlı (Nevâdirü'l-mahtûtât, Mustafa Fâzıl, nr. 314) 24 × 31 cm. ebadında, altın cetvelli sülüs nesih levhası hat sanatında eriştiği seviyeyi gösteren güzel örneklerdir. Ekrem Hakkı Ayverdi koleksiyonunda yer alan, Bîzeban'ın 1139'da (1726-27) nesih hatla yazdığı Kur'ân-ı Kerîm 273 varaktan ibarettir ve her sayfasında on beş satır vardır. Fâtiha ve Bakara sûrelerinin ilk âyetleri, duraklar ve sûre başları tezhip

edilmiş, altın cetvelleri çekilmiş, ancak sûre isimleri yazılmamıştır. Hattatın bu mushafı, sanatının ilk dönemlerinde nesih yazıda henüz tavrının oluşmadığı sıralarda yazdığı anlaşılmaktadır. Aynı koleksiyonda mevcut dört kıtalık, murakka' şeklindeki klasik formundan farklı hilye-i şerif olgunluk döneminin eseri olup bunda Şeyh Hamdullah ekolünün sülüs ve nesih yazılardaki bütün özellikleri ve estetiği başarılı bir şekilde ortaya konmuştur. 1143 (1730-31) tarihli eser, 23 × 16,7 cm. ebadında klasik vişne çürüğü renginde deri ciltlidir. Birinci kıtada sülüs besmele, nesih esmâ-i hüsnâ yer alır. İkinci kıtada sülüs kelime-i tevhid, altında Hz. Ali'den

rivayet edilen şemâil-i şerif, onun da altında hilye ile ilgili bir hadisin Hâkānî tarafından yapılan manzum Türkçe tercümesi vardır. Üçüncü kıtada sülüs besmele, ortada hilye metninin devamı, altında Enbiyâ sûresinin 107. âyeti, hilye metninin etrafında aşere-i mübeşşerenin isimleri yazılıdır. Dördüncü kıtada ise hilye ile ilgili hadisin Hâkānî'nin yaptığı manzum tercümesinin devamı ve ketebe kaydı yer alır. Şeyh Hamdullah'ın aklâm-ı sittede açtığı yolda üstün başarı göstermiş olan İbrâhim Bîzeban'ın, üstatların yazılarını aslından ayırt edilemeyecek derecede taklit kabiliyetine sahip olduğu zikredilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Suyolcuzâde, Devhatü'l-küttâb, s. 21; Müstakimzâde, Tuhfe, s. 51; Süleyman b. Ahmed, Mir'ât-ı Hattâtîn, TSMK, Yeniler, nr. 3512; A. Schimmel, Calligraphy and Islamic Culture, New York 1984, s. 53; Muhittin Serin, "Ekrem Hakkı Ayverdi Hat Koleksiyonu Envanteri", Ekrem Hakkı Ayverdi Hatıra Kitabı, İstanbul 1995, s. 43-45; a.mlf., "Kāhire Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye'de Osmanlı Hat San'atına Âit Eserler", KAM, XXVI/4 (1997), s. 60; Uğur Derman, "İbrahim Bîzeban", TA, XIX, 505.

Muhittin Serin

İBRÂHİM CEVRÎ

(bk. CEVRÎ İBRÂHİM ÇELEBİ).

İBRÂHİM CÛDÎ EFENDİ

(bk. CÛDÎ EFENDİ, Trabzonlu).

İBRÂHİM ÇELEBİ

(bk. ÂZERÎ, İbrâhim Çelebi).

İBRÂHİM ÇELEBİ CAMİİ

Manisa'da XVI. yüzyılın ortalarında yaptırılan cami.

Aynı adla anılan mahallede Karaköy caddesinin üzerinde bulunan cami ile yanındaki medrese ve türbenin bânisi olan İbrâhim Çelebi, Kadı Karamânîzâde Emre Efendi'nin oğludur. Babası gibi değişik yerlerde kadılık yapmış, Kanûnî Sultan Süleyman'ın oğlu Şehzade Mehmed'in Manisa'da sancak beyi olarak bulunduğu yıllarda (1542-1543) yanında Lalalık ve defterdarlık görevinde bulunmuş, şehzadenin 6 Kasım 1543'te vefat etmesi üzerine naaşını İstanbul'a götüren heyet arasında yer almıştır. Daha sonra İzmir, Menemen ve Marmara kadılıklarında bulunan evkaf mütevellisi ve emvâl nâzırı olan İbrâhim Çelebi, Sultan II. Selim'e de hocalık yapmıştır. 967 (1559-60) yılında hacca giderken Halep'te vefat etmiştir.

Yapının vakfiyesi yoktur. Caminin basık kemerli cümle kapısı üzerinde iki adet kitâbe bulunmaktadır. Bunlardan altta yer alan manzum Arapça kitâbe ebced hesabı ile 956 (1549) yılını verir. Bu kitâbeye göre cami ve medrese İbrâhim Çelebi'nin kadılık yaptığı yıllarda inşa edilmiştir. Bunun üzerinde yer alan küçük kitâbe ise camide 1298'de (1881) yapılan onarıma aittir.

Cami genişçe bir avlu içinde yer alır. Günümüzde kapalı mekân haline getirilmiş bulunan üç birimli son cemaat yeri mermer sütunların taşıdığı, sivri kemerler üzerine oturan çokgen kasnaklı üç kubbe ile örtülüdür. Bu sütunlarda devşirme olarak Bizans dönemine ait mermer başlıklar kullanılmıştır. Kare planlı olan harim kısmının üzerini pandantifli büyük bir kubbe örtmektedir. Yüksek kubbe kasnağı sekizgen olup her yönünde sekiz adet küçük pencere bulunmakta, kubbenin ağırlığını masif dört duvar karşılamaktadır. Bu duvarların üzerine, her sırada iki adet olmak üzere iki sıra pencere açılmıştır. Bunlardan üst sıradakiler sivri kemerli, alttakiler ise dikdörtgen sövelidir. Alt kat pencerelerinin lentoları üzerinde tuğla alınlıklar bulunur. Caminin kuzeybatı cephesine bitişik durumdaki tek şerefeli minare oldukça yüksek bir kürsü üzerinde yükselmektedir. Her bir yüzü sivri kemerli sathî nişlerle hareketlendirilmiş olan sekizgen kesitli

pabuç kısmından çokgen gövdeye üçgen pahlarla bağlantı sağlanmaktadır. Şerefe altı üç sıra stalaktitlidir. Minareye son cemaat yerinin köşesindeki bir kapıdan ulaşılmaktadır. Bunun aksi yönündeki (güneydoğu) kapı ise İbrâhim Çelebi'nin türbesine geçit vermektedir. Bu türbe, üzeri kubbe ile örtülü kare planlı bir hacim teşkil eder. İçinde mezar taşında yazı bulunmayan tek bir sanduka yer almaktadır. Caminin inşasında kesme taş ve tuğla kullanılmıştır. Beden duvarlarında, düzgün kesme taş ve derz aralarında iki sıra yassı tuğladan meydana gelen özenli bir taş işçiliği görülmektedir. Caminin dış ve iç süslemesinde fazla bir özellik görülmemektedir.

Ahşaptan yapılmış kadınlar mahfili geç tarihli olup bir önem arzetmese de ceviz ağacından olan minberi caminin inşaatından yirmi yedi yıl sonra yapılmış gerçek bir sanat eseridir. Minberin üzerine sağ yan kısmına hakkedilen, sülüs hatla yazılmış girift istifli iki satırlık Arapça kitâbede bunun İlyas adında bir usta tarafından 983 (1575) yılında yapıldığı kayıtlıdır. Üçgen aynalıkları ve korkuluk şebekelerinde altı kollu yıldızdan gelişen çokgenlerden meydana gelmiş geometrik desenler içeren ajurlu panolar bulunmaktadır.

Caminin avlusunda, üzeri altı adet sütuna dayanan kubbeli yeni bir çatı ile örtülü mermer şadırvan haznesi vardır. Bunun suyu Akbaldır deresinden alınmaktaydı. Fazla bir mimari özelliği olmayan medresesi avlunun iki yanındaki küçük hücrelerden meydana gelmektedir. Bu mütevazi ölçüdeki külliyenin hazîresi ise caminin doğu tarafındadır.

BİBLİYOGRAFYA

Çağatay Uluçay - İbrahim Gökçen, Manisa Tarihi, İstanbul 1939, s. 101-102, rs. 27; İbrahim Gökçen, Manisa Tarihinde Vakıflar ve Hayırlar, [baskı yeri yok] 1946, I, 172-178; Keşfi Karadanışman, Manisa Tarihi Eser ve Kitabeleri, Ankara 1977, s. 25-26; Feridun M. Emecen, XVI. Asırda Manisa Kazâsı, Ankara 1989, s. 33, 87-89; Çağatay Uluçay, "İbrahim Çelebi Mahallesi ve Camii Hakkında", Gediz, sy. 80, Manisa 1945, s. 3-5;

M. Zeki Oran, “Anadolu’da San’at Değeri Olan Ahşap Minberler, Kitabeleri ve Tarihçeleri”, VD, V (1962), s. 76-77, rs. 42.

Enis Karakaya

İBRÂHİM ed-DESÛKĪ

(bk. DESÛKĪ, İbrâhim).

İBRÂHİM b. EDHEM

(إبراهيم بن أدهم)

Ebû İshâk İbrâhîm b. Edhem b. Mansûr (ö. 161/778 [?])

Zâhid, sûfî ve muhaddis.

Horasan'ın Belh şehrinde dünyaya geldi. Anne ve babasının hac için Mekke'de bulunduğu sırada orada doğduğunu söyleyenler de vardır. Ailesi Arap kabilelerinden Benî İcl'e veya Temîm'e mensuptur. Hakkında kaynakların verdiği bilgiler çelişkilidir. Genç yaşta zühd yoluna girmeye karar verinceye kadar Horasan'da yaşadığı anlaşılmaktadır. Memleketinden ayrılmadan önce birçok hizmetçisi bulunan zengin ve itibarlı bir ailenin çocuğu olduğuna dair kayıtlar, Belh hükümdarı veya hükümdarın oğlu ya da torunu olduğu şeklindeki rivayetlerden daha doğru görünmektedir. Sahip bulunduğu bütün dünya nimetlerinden vazgeçip zühd yolunu seçmesi sebebiyle destanlaştırılan hayatına dair bilgiler arasında önemli farklılıklar görüldüğü gibi tarihî kimliğiyle menkıbelerde anlatılan şahsiyeti arasında da ciddi uyumsuzluklar gözlenmektedir.

Kaynaklarda İbrâhim b. Edhem'in zühd yoluna girmesine sebep olan menkıbevî bazı olaylardan söz edilmekte olup bunların en meşhuru, hizmetçisi İbrâhim b. Beşşâr'ın bizzat kendisinden dinleyip naklettiği hadisedir. Buna göre İbrâhim b. Edhem gençlik çağında avlanırken iki defa, "Sen bunun için mi yaratıldın, bunu yapmakla mı emrolundun?" şeklinde gaipten bir ses duymuş, aynı sesi üçüncü defa atının sırtındaki eyerin kaşından da işitmesi üzerine bütün malını mülkünü terkedip zühd yoluna girmeye karar vermiş, Abdullah b. Mübârek'in de aralarında bulunduğu altmış kadar ilim yolcusu gençle birlikte Mekke'ye doğru yola koyulmuştur. Başlangıçta, sahip olduğu geniş imkânları geride bırakıp vatanından ayrılmak kendisine ağır gelmişse de bir daha geri dönmemek için nefsine karşı çetin bir mücadele vermiş ve kararında sebat etmeyi başarmıştır. Bu sıradaki ruh halini, "Birçok acı çektim, ancak vatanımdan ayrılmak kadar ağır geleni olmadı; nefsime karşı en şiddetli kavgayı vatan hasreti

hususunda verdim” şeklinde dile getirmiştir. Bir müddet sonra beraber yola çıktığı gruptan ayrıldığı anlaşılan İbrâhim b. Edhem çölde tek başına aylarca seyahat etmiş, menkıbeye göre bu sırada tanımadığı bir kişi ona arkadaş olup “ism-i a‘zam” duasını öğretmiştir. İbrâhim b. Edhem bu duayı okuyunca Hızır’la buluşmuş, Hızır ona ism-i a‘zamı öğreten zâtın Dâvud adında bir kişi, diğer bir rivayete göre İlyas olduğunu bildirmiştir. Hücvîrî ise İbrâhim b. Edhem’e ism-i a‘zamı bizzat Hızır’ın öğrettiğini söyler (Keşfü’l-mahcûb, s. 202). İbn Asâkir, İbrâhim b. Edhem’in Abbâsî ihtilâlcisi Ebû Müslim-i Horâsânî’den kaçtığı için vatanından ayrıldığını belirtmektedir (Târîḫu Dımaşḳ, II, 372). Bu bilgi doğruysa Belh’ten 129 (747) yılı civarında ayrılmış olmalıdır.

Horasan’dan ayrıldıktan sonra Şam, Irak, Hicaz ve Rum (Anadolu) bölgelerine seyahatler yapan İbrâhim b. Edhem Mansûre (el-Masîsa), Sûr, Kayseriye (o zamanki Şam bölgesinin sahil şehri), Humus, Askalân, Beyrut, Basra, Kûfe, Mekke, Medine, Kudüs, İskenderiye, Trablus, Antakya, Tarsus, Maraş gibi şehirleri dolaşıp bostan bekçiliği, ırgatlık, değirmencilik gibi işler yaparak elinin emeğiyle geçinmeye çalışmıştır. Hayatının en az yirmi dört yılını geçirdiği Dımaşk’ta hemşehrisi Şakīk-i Belhî ile karşılaştığında ona memleketinde bulamadığı huzuru Şam beldelerinde bulduğunu söylemiştir. Mekke’de iken babasının vefat ettiğini haber alınca ülkesine giderek babasının vasiyeti üzerine malını gerekli yerlere dağıttıktan sonra kendi payını da diğer vârislere bırakıp tekrar Mekke’ye dönmüştür. Bazı kaynaklara göre Belh’ten ayrılmadan önce evlenmiş, bu evlilikten bir oğlu olmuştur; Ebû İshak künyesini bu sebeple almış olmalıdır. Ancak anlaşıldığı kadarıyla daha sonra hiç evlenmemiş, bununla birlikte evlenip çoluk çocuk sahibi olmanın kendi bulunduğu durumdan daha hayırlı olduğunu da açıkça ifade etmiştir.

İbrâhim b. Edhem’in kara ve deniz seferlerine katıldığı, Bizanslılar’a karşı yapılan son deniz seferi esnasında ismi belirtilmeyen bir adada vefat ettiği kaydedilmektedir. Ölüm yılı için 130 (748), 140, 161, 162, 163 (780), 164 ve 166 gibi tarihler verilmekle birlikte kaynakların çoğu 161 (778) veya 162 (779) yılını zikretmektedir. Defnedildiği yerle ilgili olarak da Şam bölgesi, Askalân, Bağdat, Bizans’a ait bir ada, Sûkîn veya Sûfenen Kalesi, Mısır, Lût kavminin helâk edildiği mahal gibi çeşitli yerler zikredilmektedir. Ancak onun, kız kardeşinin oğlu şair İbn Künâse’nin “garp toprağındaki

mezar" diye tanıttığı kabrinin Şam bölgesinde sahile yakın bir yerde bulunduğu kabul edilmektedir.

Ignaz Goldziher, Reynold Alleyn Nicholson, Ebü'l-Alâ el-Afîfî gibi araştırmacılar, İbrâhim b. Edhem gibi şahsiyetlerin riyâzet hayatını tercih etmelerini Belh'teki Budizm'in etkisine bağlamışlarsa da bu görüşün birçok bakımdan tutarsızlığı ortaya konmuştur (Ali Sâmî en-Neşşâr, III, 407-412). Öte yandan İbrâhim b. Edhem'in giydiği yün abâyı Kûfeli Şiî zâhidlerin de bir şiar olarak giydiği hatırlatılmış, ayrıca av sırasında meydana gelen bir olaydan sonra dua ederken, "Rabbim beni koruduğu sürece ..." şeklinde bir ifade kullanmasından hareketle onun kendisini Şiî imamlar gibi mâsum saydığı söylenmiş, buna benzer sebeplere dayanılarak İbrâhim b. Edhem'in zühd hayatının Şiî kaynaklı olduğu ileri sürülmüştür (Kâmil Mustafa eş-Şeybî, I, 352-354); ancak bu iddianın da bir zorlamadan ibaret olduğu açıktır.

İbrâhim b. Edhem, İskenderiye'de Eslem b. Yezîd el-Cühenî'yi ziyaret ederek onun sohbetinde bulunmuş, Mekke'de Süfyân es-Sevrî ve Fudayl b. İyâz'la tanışıp kendileriyle dost olmuştur. Ayrıca Sevrî ve Evzâî ile zaman zaman mektuplaştığı anlaşılmaktadır. Bu arada Ebû Hanîfe ile de buluşmuş ve aralarında dostluk meydana gelmiştir. Hücvîrî, İbrâhim b. Edhem'in zâhir ilmini Ebû Hanîfe'den öğrendiğini söyler (Keşfü'l-mahcûb, s. 201). Ebû Osman el-Esved, Süleyman el-Havvâs, Ebû Abdullah el-Kalânisî, Şakīk-i Belhî, Huzeyfe el-Mar'aşî de İbrâhim b. Edhem'in en yakın arkadaşlarındandır. Onun sohbet meclislerinde yetişenlerden bazıları şunlardır: Ebû İshak el-Fezârî, Ali Bekkâr, Muhalled b. Hüseyin, Ebû Yûsuf el-Gasûlî, İbrâhim b. Beşşâr, Ebû İshak İbrâhim el-Herevî.

Tâbiîn ve tebeu't-tâbiînden hadis rivayet eden İbrâhim b. Edhem'in bazı hadisleri mürsel olmakla birlikte kendisinin sika olduğu belirtilmektedir. Ebû İshak es-Sebîî, Ebû Hâzim, Katâde b. Diâme, Mâlik b. Dînâr, Muhammed b. Ziyâd el-Cumahî, Ebân b. Yezîd, A'meş, Ebû Hanîfe, Muhammed b. Aclân, Mûsâ b. Ukbe, Evzâî, Süfyân es-Sevrî, Şakīk-i Belhî, Şu'be b. Haccâc ve babası Edhem b. Mansûr'dan hadis almış, kendisinden de hizmetçisi İbrâhim b. Beşşâr, Süfyân es-Sevrî, Şakīk-i Belhî, Ebû İshak el-Fezârî rivayette bulunmuştur. Hadis toplama yolunu seçmediği için az hadis rivayet etmiştir. Onun hadis toplama işine fazla rağbet etmemesinin

çeşitli sebepleri vardır. Bunların başında, hadis toplamakla meşgul olurken ameli ihmal etme endişesinin geldiği söylenir. Nitekim kendisine, “Dinini korumak için ibadetin yanı sıra ilmi de ihmal etme” diyen Ebû Hanîfe’ye, ”Sen de ilminle amel etmeyi ve ibadetle meşgul olmayı ihmal etme” diye cevap verdiği rivayet edilir. Süfyân es-Sevrî, İbrâhim b. Edhem’i hadis toplamadığı için tenkit etmeye kalkışınca ona, “Sen kendini ‘haddesenâ, haddesenâ’ ile meşhur ettin” diyerek karşılık vermesi hadis toplamaktan aynı zamanda riyâ korkusuyla kaçındığını gösterir.

İbrâhim b. Edhem daha hayatta iken şöhreti geniş bir çevreye yayılmıştır. Kurduğu sohbet meclislerinde dostlarına nasihat etmiş, uzakta bulunanların sorularına cevap yazmıştır. Onun çok fasih konuştuğu ve zaman zaman şiir söylediği belirtilir; kaynaklarda kendisine nisbet edilen bazı beyitlere yer verilmiştir. Öğütlerinde helâl kazancın önemini vurgulaması dikkati çeker. Duasının kabul edilmesi için ne yapması gerektiğini soran birine helâl yemesini tavsiye eden İbrâhim b. Edhem, helâl kazançla çoluk çocuğun nafakasını sağlamayı yiğitlerin işi olarak görür.

Gecelerini genellikle tefekkürle geçirip çok az uyuduğu, gündüzleri ise sürekli oruç tuttuğu belirtilen İbrâhim b. Edhem zühdü farz, nâfile ve selâmet olmak üzere üç kısma ayırır. Haramdan kaçınma şeklindeki zühd farz, helâlinden olsa bile az ile yetinme şeklindeki zühd nâfiledir. Selâmet olan zühd ise şüpheli şeylerden uzak durmaktır. En mükemmel zâhid kalbi en temiz, en samimi olan ve en fazla cömertlik yapan kişidir. İbrâhim b. Edhem’in zaman zaman dağa çekilerek Allah ile ünsiyet kurmaya çalıştığı görülmekle birlikte onun zühd hayatında kendini halktan tecrit etmek gibi bir anlayışı yoktur. Nitekim vaktinin çoğunu halkın içinde onların dertleriyle ilgilenerek geçirmeye çalışmış, insanlara ulemâ meclislerine devam etmelerini, namazı cemaatle kılmalarını, hacca gitmelerini, cihada katılmalarını, fakat nefsin hevâsına karşı koymayı da ihmal etmemelerini tavsiye etmiştir.

Evzâî, özellikle halkın arasına katılması ve cömertliği sebebiyle İbrâhim b. Edhem’i akranından üstün saymış; Ebû Hanîfe, Süfyân es-Sevrî ve Şakīk-i Belhî de onun faziletleri üzerinde durmuşlardır. Cüneyd-i Bağdâdî kendisi için, “Bu yolun bilgilerinin anahtarı İbrâhim’in elindedir” ifadesini kullanır. Kelâbâzî de onu, gaipten gelen bir sesle uyarıldığı için “murad” vasfına

sahip olan sûfîlerden, yani Hakk'ın cezbe kuvvetiyle kendine çektiği ve içindeki halleri müşahede ettirdiği kimselerden saymakta; bu tür bir cezbeye tutulanlara önce kendi iç hallerinin gösterildiğini, ardından nefis ve maldan uzaklaştırıldıklarını belirtmektedir. Hücvîrî'ye göre İbrâhim b. Edhem Hızır tarafından yetiştirilmiştir. Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî de onu "mânalar denizinin yüzücüleri" olarak nitelendirdiği Bâyezîd-i Bistâmî, Cüneyd-i Bağdâdî gibi sûfîlerle birlikte anar ve Ebû Hanîfe'ye uyanların din yolunu kesen eşkıyanın şerrinden, bu sûfîlere uyanların ise hilekâr nefsin tuzaklarından kurtulduğunu söyler.

Muahhar kaynaklarda İbrâhim b. Edhem'e nisbet edilen, ancak babasının adıyla anılan Edhemiyye diye bir tarikattan söz edilmektedir (bk. EDHEMİYYE). Ayrıca kendisi Çiştiyye tarikatı silsilesinde de yer alır; silsileye göre İbrâhim b. Edhem, Fudayl b. İyâz'ın halifesi, Huzeyfe el-Mar'aşî'nin de mürşididir.

Ebû Nuaym, İbrâhim b. Edhem'in her cuma günü sabah ve akşam on defa okuduğu, "Merhaben bi-yevmi'l-mezîd ve's-subhi'l-cedîd" diye başlayan evrâdını kaydetmiş (Ḥilye, VIII, 38-39), Kâbe'yi ziyareti sırasında terennüm ettiği, "Hecertü'l-halka turran fî hevâkâ" sözleriyle başlayan altı beyitlik münâcâtı yayımlamıştır (Münâcât [Mecmûa], İstanbul 1265, s. 62-63; a.e. [Mecmûa], İstanbul 1279, s. 68). Onun genellikle tergīb ve terhîbe dair merfû ve mevkūf rivayetlerinden elli bir tanesi Ebû Abdullah İbn Mende tarafından bir araya getirilmiş (Müsnedü İbrâhîm b. Edhem ez-Zâhid [Müsnedü eḥâdîs̱i İbrâhîm b. Edhem]) ve Mecdî es-Seyyid İbrâhim tarafından neşredilmiştir (Bulak 1408/1988). Kendisine izâfe edilen Cevâbü İbrâhîm b. Edhem ʿan ʿademi isticâbeti'd-duʿâʾ adlı eser (Süleymaniye Ktp., Süleymaniye, nr. 1054, vr. 82b-86b), anonim bir derlemeden ibaret iken baş tarafında İbrâhim b. Edhem'e ait olduğu rivayet edilen ve duaların kabul edilmeyişinin başlıca sebeplerini gösteren bir açıklamadan dolayı ona nisbet edilmiş olmalıdır.

BİBLİYOGRAFYA

İbrâhim b. Edhem, Münâcât (Mecmûa), İstanbul 1265, s. 62-63; a.e. (Mecmûa), İstanbul 1279, s. 68; Buhârî, et-Târîḫu'l-kebîr, I, 273; İbn Hibbân, Meşâhîrü ʿulemâʾi'l-emṣâr (nşr. M. Fleischhammer), Wiesbaden 1959, s. 183; Serrâc, el-Lümaʿ, s. 219, 236, 260; Kelâbâzî, et-Taʿarruf (Nevâvî), s. 37, 168; Ebû Tâlib el-Mekkî, Ḳūtü'l-ḳulûb, Kahire 1310, I, 250, 266; Sülemî, Ṭabaḳāt, Kahire 1986, s. 27-38; Ebû Nuaym, Ḥilye, VII, 367-395; VIII, 3-58, 70; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, VI, 47-48; Kuşeyrî, Risâle (Uludağ), s. 112-113; Hücvîrî, Keşfü'l-mahcûb (Uludağ), s. 200-203; Gazzâlî, İḥyâʾ, IV, 55, 199, 200, 215, 229, 270, 332, 333; İbn Asâkir, Târîḫu Dımaşḳ, II, 370-408; İbnü'l-Cevzî, el-Ḳuṣṣâṣ ve'l-müẕekkirîn (nşr. Ebû Hâcir Muhammed Zağlûl), Beyrut 1986, s. 68-69; a.mlf., Ṣıfatü'ṣ-ṣafve, IV, 152-158; Ferîdüddin Attâr, Tezkiretü'l-evliyâ (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1991, s. 142-165; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, VI, 56; İbn Hallikân, Vefeyât, I, 31-32; Mizzî, Tehẕîbü'l-Kemâl, II, 27-39; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, VII, 387-396; Ahmed b. Aybek ed-Dimyâtî, el-Müstefâd min Ẕeyli Târîḫi Baġdâd (nşr. M. Mevlûd Halef), Beyrut 1406/1986, s. 132-134; Eflâkī, Menâḳıbü'l-ʿârifîn, I, 220, 471-472; İbn Battûta, Seyahatnâme, I, 79-81, 309, 434; Şaʻrânî, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 59; Münâvî, el-Kevâkib, I, 142-148; Rûdânî, Ṣılatü'l-ḫalef bi-mevṣûli's-selef (nşr. Muhammed Haccî), Beyrut 1408/1988, s. 108-109, 131; Hocazâde Ahmed Hilmi, Hadîkatü'l-evliyâdan Silsile-i Meşâyih-i Kādiriyye, İstanbul 1318, s. 116-122; I. Goldziher, el-ʿAḳīde ve'ş-şerîʿa fi'l-İslâm (trc. M. Yûsuf Mûsâ v.dğr.), Beyrut 1946, s. 141-144; R. A. Nicholson, eṣ-Ṣûfiyye fi'l-İslâm (trc. Nûreddin Şerîbe), Kahire 1371/1951, s. 21-22;

Ebü'l-Alâ el-Afîfî, et-Taṣavvuf: Ṯevretün rûḥiyye fi'l-İslâm, İskenderiye 1963, s. 74, 82, 92, 215, 273; Kâmil Mustafa eş-Şeybî, eṣ-Ṣıla beyne't-taṣavvuf ve't-teşeyyuʿ, Bağdad 1964, I, 351-354; Ali Sâmî en-Neşşâr, Neşʾetü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm, Kahire 1978, III, 407-430; E. Dermenghem, Vies des saints musulmans, Paris 1981, s. 17-49; Gulâm Ali Âryâ, Ṭarîḳa-i Çiştiyye der Hind ve Pâkistân, Tahran 1365 hş., s. 74; C. van Arendonk-Nicholson, "Ibrāhīm b. Adham", EI, III, 432-434; Russel Jones, "Ibrāhīm b. Adham", EI² (İng.), III, 985-986; Fethullah Müctebâî, "İbrâhîm Edhem", DMBİ, II, 403-407; K. A. Nizami, "Çiştiyye", DİA, VIII, 343; "Ebrāhīm b. Adham", EIr., VIII, 62-63.

Reşat Öngören

EDEBİYAT.

İslâm edebiyatlarında İbrâhim b. Edhem'in hayatı ve kişiliği etrafında oluşan menkıbeler manzum-mensur edebî eserlere konu olmuş, "İbrâhim b. Edhem hikâyeleri", "İbrâhim b. Edhem menkıbeleri" ve "İbrâhim Edhem destanı" gibi adlarla anılmıştır. Türkçe İbrâhim Edhem destanlarında yer alan maceralar daha ziyade tasavvufî bir mahiyet arzeder. Buna göre İbrâhim Edhem, tahtının üzerinde uyuya kaldığı bir gece rüyasında tavanın sallandığını hisseder. Orada kimin bulunduğunu sorunca, "Tanıdık biriyim, devemi kaybettim, onu arıyorum" cevabını alır. İbrâhim Edhem, damda deve aramanın şaşkınlık olduğunu söyleyince sesin sahibi ona, Allah'ı altın taht üzerinde ve atlas elbise içinde aramanın damda deve aramaktan daha büyük bir şaşkınlık olduğunu hatırlatır. Bunun üzerine İbrâhim Edhem düşünceye dalar. Olaydan birkaç gün sonra devlet ileri gelenlerinin bulunduğu şölende bir adam korkusuzca muhafızları geçerek İbrâhim Edhem'in karşısına dikilir. İbrâhim Edhem ne istediğini sorunca adam şölenin verildiği handa kalmak istediğini belirtir. İbrâhim Edhem, buranın han değil kendisine ait bir konak olduğunu ve her önüne gelenin burada kalamayacağını söyler. Adam, konağın daha önce kimlerin olduğunu ve onların şimdi nerede bulunduğunu sorar; İbrâhim Edhem de önceki sahiplerinin öldüğünü belirtir. Adam, "Bu ne biçim konaktır ki biri gelmede, biri gitmede" der ve oradan uzaklaşır. Bundan etkilenen İbrâhim Edhem onun peşine düşer; kendisiyle konuşmak istediğini belirterek kim olduğunu sorunca "Hızır" cevabını alır. Ertesi gün ava çıkan İbrâhim Edhem atının üzerinde iken "uyan!" diye bir ses duyar. Üç defa tekrarlanan bu sese aldırış etmeyince aynı ses, "Başkaları seni uyandırmadan önce kendin uyan!" cümlesiyle yankılanır. Ayrıca İbrâhim Edhem'in o esnada karşısına çıkan bir ceylân dile gelerek, "Ben seni avlamak için gönderildim; senin beni avlaman için değil. Bir bîçareye ok atıp avlamak için mi yaratıldın? Bundan başka işin yok mu?" der. Ardından aynı sözleri atının eyerinin kaşından ve kendi içinden de işiten İbrâhim Edhem âniden ruhî bir değişime uğrar, keşfi açılır. Allah'a tövbe eder ve "Rabbim! Beni koruduğun sürece bugünden itibaren sana âsi olmayacağım" diyerek üzerindeki kıymetli eşyaları, elbiselerini ve atını orada karşılaştığı

çobanlarından birine verir, sürüyü de bağışlar ve çobanın elbiselerini giyip Belh'ten ayrılır.

İbrâhim Edhem'in tahtından vazgeçmesine sebep olan diğer bir olay ise şöyledir: Belh'te hükümdar iken avlamak için bir ceylanı takip eden İbrâhim Edhem, vadiye indiğinde eli ayağı bağlı bir kişiyi bir karganın beslediğini görür. Adamın eşkıyalar tarafından bu hale getirildiğini, karganın da Allah tarafından gönderildiğini öğrenince tahtından vazgeçer (Özön, s. 73; Levend, Divan Edebiyatı, s. 145). Bundan sonra bir derviş gibi ibadet ve riyâzetle vakit geçiren, kendi el emeği ve alın teriyle geçinen İbrâhim Edhem memleketini terkedip Mekke'ye gider. Çölde tanımadığı biriyle arkadaşlık kurar, ondan ism-i a'zam duasını öğrenir ve bu duayı okuyarak Hızır'la buluşur. Bu arada çocuk yaşta Belh'te bıraktığı, kendisinin ardından oraya hükümdar olan oğlu babasının Mekke'de olduğu haberini alınca buraya gelir ve onu alıp memleketine götürerek tekrar tahta çıkarmak niyetinde olduğunu söyler. Fakat Allah sevgisi içinde bütün varlığını yok eden İbrâhim Edhem, Allah'a dua ederek ya kendi canını ya da oğlunun canını almasını ister ve o anda oğlu ölür.

İbrâhim Edhem'in çeşitli kerâmetler gösterdiğine inanılması hayatını ve kişiliğini efsaneleştirmiş, bu efsaneler tasavvufî kitaplarda dile getirilerek bir dinî heyecan kaynağı oluşturmuştur. İbrâhim Edhem'in bilhassa Allah sevgisinin mal ve evlât sevgisinden üstün olduğunu göstermesi, Hızır'la arkadaşlık yaptığına inanılması, yaşadığı dönemde başta Ebû Hanîfe olmak üzere birçok kişiyle yakın dostluk kurması, kendi el emeği ve alın teriyle geçimini sağlaması, menkıbesinin halk arasında yaygınlık kazanmasına sebep olmuştur. Türk divan edebiyatı şairleri İbrâhim Edhem'i, "Zâhid bize ta'n eyleme bu şekl-i fenâda / Biz tâc ü kabâ terkin uran Edhem-i aşkız" (Tarzî); "Eğmez er-bâb-ı fenâ tâc-ı zer-i hurşîde baş / Tahtgâh-ı âleme meyletme Edhemlik budur" (Sabûhî Dede); "Her şahsı harîm-i Hakk'a mahrem mi sanırsın / Her tâc giyen çulsuzu Edhem mi sanırsın" (Ziyâ Paşa) gibi beyitlerde söz konusu etmişlerdir.

İbrâhim Edhem menkıbelerinin Türk edebiyatına Ferîdüddin Attâr'ın Teẕkiretü'l-evliyâ' adlı eserinden geçtiği sanılmaktadır. İlk mensur tercümeleriyle birlikte manzum şeklinin de XIV. yüzyıldan itibaren görülmeye başlandığı kanaati yaygındır. Diğer dinî halk hikâyelerinde

genellikle nazım birimi olarak beyit, vezin olarak da aruz kullanıldığı halde İbrâhim Edhem menkıbelerinde hem beyitlere hem de hece vezniyle yazılmış dörtlüklere rastlanmaktadır. Vasfi Mahir Kocatürk, manzum bir Dâstân-ı İbrâhim Edhem nüshasının kendi kütüphanesinde bulunduğunu söylemektedir (Türk Edebiyatı Tarihi, s. 160). Ayrıca Süleymaniye Kütüphanesi'nde manzum bir Kıssa-i İbrâhim b. Edhem ve İnâbetuhû Rabbehû (Hacı Mahmud Efendi, nr. 6286, vr. 37a-41b), Adana İl Halk Kütüphanesi'nde sonu eksik, elli sekiz beyitlik bir Manzûme-i Hikâye-i İbrâhim Edhem (nr. 1152/2, İ. Çetin Derdiyok tarafından Latin harfleriyle yayımı için bk. bibl.), Konya İzzet Koyunoğlu Kütüphanesi'nde de mensur bir Menâkıb-i İbrâhim Edhem (nr. 13547) mevcuttur.

Hayat hikâyeleri birbirine benzediğinden İbrâhim Edhem'le Buda arasında paralellik kuranlar (Sunguroğlu, s. 10-13), hatta Buda'nın bu hikâyeye kaynaklık ettiğini söyleyenler vardır (Çağatay, s. 157). Na'tî'nin Edhemnâme adlı mesnevisi de İbrâhim Edhem'in hayatı çerçevesinde

kaleme alınmış bir eserdir. Divan edebiyatında biri Lâmiî Çelebi'ye izâfe edilen (Osmanlı Müellifleri, II, 493), diğeri Sâbit'e ait olan Edhem ü Hümâ mesnevilerinin İbrâhim Edhem'le herhangi bir ilgisi yoktur. Necip Fazıl Kısakürek, İbrâhim Edhem'in hayatını beş perdelik bir oyun haline getirmiştir (İstanbul 1978). Dâstân-ı İbrâhim Edhem'in dil özellikleri üzerine bir yüksek lisans tezi hazırlanmıştır (bk. bibl.).

Doğu edebiyatlarından aldığı çeşitli konuları işleyen İngiliz şairi James Henry Leigh Hunt, İbrâhim Edhem için de "Abou ben Adhem" adlı bir şiir kaleme almıştır. 1640 yılı civarında Açe'de yaşayan Nûreddin er-Rânîrî'nin İbrâhim Edhem hakkında yazdıklarının bir kısmı basılmıştır (G. W. J. Drewes, "De Herkomst van Nūr al-Dīn al-Rānīrī", Bijdragen tot de Taal, Landeen Volkenkunde van Nederlandsch-Indie, CXI [Gravenhage 1955], s. 148-151). Rânîrî, İbrâhim Edhem'e Bustânü's-selâṭîn fî-ẕikri'l-evvelîn ve'l-âḫirîn adlı eserinde de on iki sayfa kadar yer vermiştir. Ḥayât-ı Sulṭân İbrâhîm (Ḥayât-ı Sulṭân İbrâhîm İbn Edhem) adıyla bilinen bir eser de Malayca basılmıştır. Bu metin, kısaltılmış olarak 1822 yılında Hollandalı Rorda van Eysinga tarafından yayımlanmış, daha sonra da değişik baskıları yapılmıştır (Jones, Studies in Islam, V/1 [1968], s. 7-20).

BİBLİYOGRAFYA

Menâkıb-ı İbrâhim Edhem, Millet Ktp., Ali Emîrî, Şer‘iye, nr. 1132; Menâkıb-ı İbrâhim b. Edhem, Süleymaniye Ktp., Esad Ef., nr. 4696; Kıssa-i İbrâhim b. Edhem ve İnâbetuhû Rabbehû, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 6286, vr. 37a-41b; Hazreti Ali Kerremallāhu vecheh Hazretlerinin Mahdûm-ı Mükerremleri Muhammed Hanefî Hazretlerinin Hikâyesidir, İstanbul 1307, s. 2-13 (sayfa kenarlarında “Destân-ı İbrâhim Edhem” yer almaktadır); Sülemî, Ṭabaḳāt, s. 27-38; Kuşeyrî, Risâle (Uludağ), s. 112-113; Hücvîrî, Keşfü’l-mahcûb (Uludağ), s. 90, 126, 200-203; Attâr, Tezkiretü’l-evliyâ (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1985, s. 142-165; Osmanlı Müellifleri, II, 493; Mustafa Nihat Özön, Edebiyat ve Tenkid Sözlüğü, İstanbul 1954, s. 73, 145; Vasfi Mahir Kocatürk, Türk Edebiyatı Tarihi, Ankara 1970, s. 160-163, 193; Özege, Katalog, I, 253; V, 2193; Agâh Sırrı Levend, Türk Edebiyatı Tarihi, Ankara 1973, s. 126, 439; a.mlf., Divan Edebiyatı, İstanbul 1984, s. 145; TÜYATOK, 01/III, s. 704; İshak Sunguroğlu, Guatama Buddha ve İbrahim İbn Edhem, İstanbul 1974, s. 10-13, 23-40, 49-54; Mustafa Yaşar, Konya Belediyesi İzzet Koyunoğlu Şehir Müzesi ve Kütüphanesi’nde Bulunan Yazma Türkçe Eserler Kataloğu (yüksek lisans tezi, 1988), SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 114; İskender Pala, Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü, Ankara 1989, I, 282; Ahmed Talât Onay, Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar (haz. Cemal Kurnaz), Ankara 1992, s. 137-138; Nurcan Öznal Güder, Dâstân-ı İbrâhim Edhem (yüksek lisans tezi, 1992), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Nurettin Albayrak, Dînî Türk Halk Hikâyelerinden Geyik, Güvercin ve Deve Hikâyeleri-Kaynakları ve Metin Tesisi (yüksek lisans tezi, 1993), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 166-167; Himmet Biray - Mehmet Sarı, İbrâhim Bin Edhem Kıssası, Afyon 1995; İ. Çetin Derdiyok, “Adana İl Halk Kütüphanesi’nde Bulunan Bir Hikâye-i İbrahim Edhem Nüshası”, Türkoloji Araştırmaları 1997, Adana 1997, s. 125-139; Saadet Çağatay, “Türk Halk Edebiyatında Geyiğe Dair Bazı Motifler”, TDAY Belleten (1956), s. 155-157; Russell Jones, “Ibrāhīm Ibn Adham”, Studies in Islam, V/1, New Delhi 1968, s. 7-20; a.mlf., “Ibrāhīm b. Adham”, EI² (İng.), III, 985-986; C. Van Arendonk, “İbrâhim”, İA, V/2, s. 886-887; “İbrahim b. Edhem”, TDEA, IV, 323.

Nurettin Albayrak

İBRÂHİM EDHEM PAŞA

(bk. EDHEM PAŞA, İbrâhim).

İBRÂHİM EFENDİ, Edirneli

(ö. 1102/1691)

Osmanlı reîsülulemâsı, sultan imamı ve bestekâr.

1038'de (1629) Edirne'de doğdu. Babası, Diyarbekir'den gelip Edirne'ye yerleşen Bezci Hacı Mehmed Efendi'dir. Edirne'de eğitim görerek kendini yetiştiren ve hıfzını tamamlayan İbrâhim'in ders aldığı kişiler arasında Çelebi Yahyâ Efendi'nin ayrı bir yeri vardır. İbrâhim Efendi, Selimiye (Sultan Selîm-i Cedîd) Camii imamlığına ve 1068'de (1658) Beyazıt Camii hatipliğine tayin edildi. Daha sonra saraya alınmasının ardından 7 Şevval 1073 (15 Mayıs 1663) tarihinde Hâfız Mehmed Efendi'nin yerine sultan imamlığına getirildi ve kendisine İstanbul pâyesi tevcih edildi. Kaynaklarda bu görevinin süresi hakkında değişik bilgiler verilmektedir. Ebû-ishakzâde Esad Efendi, Atrabü'l-âsâr'da onun on sekiz yıl sultan imamlığı yaptığından bahsederken Şeyhî Mehmed Efendi'nin Vekāyiu'l-fuzalâ'sında ve Silâhdar Mehmed Ağa'nın Târîh'inde bu vazifenin yirmi üç yıl kadar sürdüğü belirtilmektedir. Son iki kaynaktaki tarih kayıtlarında ay ve günün de belirtilmesi bu bilginin daha sıhhatli olduğu kanaatini uyandırmaktadır. Saraydaki görevi devam ederken Kamaniçe'nin fethinden sonra Receb 1083'te (Kasım 1672) Rumeli kazaskerliğine, Muharrem 1097'de (Aralık 1685) Şeyhülislâm Ebûsaidzâde Feyzullah Efendi'nin yerine Anadolu kazaskerliğine getirilen İbrâhim Efendi, beş ay kadar sonra da Şehzade Mustafa ile (II. Mustafa) Şehzade Ahmed'e (III. Ahmed) hoca tayin edildi. Ardından Sultan I. Ahmed Medresesi müderrisliğiyle de görevlendirildi. Ancak aynı yılın haziran ayı sonlarında imamlık vazifesi üzerinden alınarak yerine Kerestecizâde Abdullah Efendi birinci imam tayin edildi. 4 Ramazan 1098 (14 Temmuz 1687) tarihinde yeniden Rumeli kazaskerliğine getirilen İbrâhim Efendi'nin bu vazifesi uzun sürmedi ve 22 Zilhicce 1098'de (29 Ekim 1687) emekliye ayrıldı. 1672-1689 yılları arasında İbrâhim Efendi'ye Dimetoka, Dağardı, Antalya, Üsküdar ve Tokat kazaları arpalık olarak verildi. Şâban 1102'de (Mayıs 1691) Kıbrıs'a sürgün olarak gönderilmesinden üç ay sonra vefat etti ve buradaki Ayasofya Camii hazîresine defnedildi.

IV. Murad ile II. Ahmed arasındaki beş padişah devrinde yaşayan, özellikle IV. Mehmed'den büyük iltifat gören ve onun döneminde şöhrete ulaşan İbrâhim Efendi, bu padişahın saltanatının sonlarında kazaskerlikle imamlığı birleştirip "reîsülulemâ" olmuştur. Ayrıca söz sahibi olduğu kıraat ilminde birçok talebe yetiştirmiştir. Güzel bir sese sahip olan İbrâhim Efendi, mûsikideki nazarî bilgisinin yanında bestelediği dinî ve din dışı formdaki eserlerle zamanının mûsikişinasları arasında seçkin bir yer edinmiştir. Çeşitli el yazması güfte mecmualarında bazılarının güftesi de kendisine ait beste, şuğul ve tesbîh formunda eserlerine rastlanmaktaysa da bunlardan hiçbirinin notası günümüze ulaşmamıştır. Atrabü'l-âsâr'da onun mûsikideki müstesna kişiliğinden bahsedildikten sonra, yüksek ilmî pâyeler almış bir kişi olarak kendisinin bestekârlar arasında zikredilmesinden âdeta utandığından dolayı bestelerinin yayılmasını arzu etmediği belirtilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Mecmûa, TSMK, Bağdad, nr. 402, vr. 174a, 194a; Mecmûa, İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Muallim Cevdet, nr. K 183, vr. 18a, 19a, 20b; Mecmûa, Süleymaniye Ktp., Lala İsmail Paşa, nr. 593, vr. 8b; Mecmûa, Millet Ktp., Ali Emîrî, Manzum, nr. 650, vr. 110a; Mecmûa, Arkeoloji Müzesi Ktp., nr. 866, vr. 7b, 8a; Silâhdar, Târih, II, 242; Şeyhî, Vekāyiu'l-fuzalâ, I, 607; II-III, 9, 14, 23, 51, 53-54, 61-62, 65, 108, 189, 248; Râşid, Târih, I, 27, 380, 485, 529; II, 10, 12, 155, 161; Esad Efendi, Atrabü'l-âsâr, İÜ Ktp., TY, nr. 6204, vr. 4a-b; a.e. (nşr. Mehmed Veled [İzbudak], Mekteb Mecmuası içinde), sy. 1, İstanbul 1311, s. 44; sy. 2 (1311), s. 77; Osman Nuri Peremeci, Edirne Tarihi, İstanbul 1939, s. 306-307; Sadeddin Nüzhet Ergun, Türk Musikisi Antolojisi, İstanbul 1942, I, 44-45, 84-85; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, III/2, s. 482; Öztuna, BTMA, I, 379.

Nuri Özcan

İBRÂHİM EFENDİ, Haydarîzâde

(1864-1933)

Osmanlı şeyhülislâmı.

Musul'un Erbil kazasında doğdu. Ulemâdan Haydarîzâde Âsım Efendi'nin oğludur. Burada medresede okudu ve ayrıca özel ders gördü. Adliye Nezâreti'nde bir heyet huzurunda verdiği imtihanda her çeşit mahkeme reisliğinde bulunabilecek liyakatte olduğunu ispat ederek 20 Haziran 1884'te mertebe-i sâniye diploması aldı.

19 Ağustos 1886'dan 21 Nisan 1890 tarihine kadar Zaho nâibliğinde bulundu ve 9 Şubat 1891'de Cizre nâibliğine getirildi. Buradaki görev süresi sona ermeden Mardin'e gitti, ardından da görevine dönemeyeceğini bildirdiğinden yerine başkası gönderildi. Cizre'de iken üç ay kadar kaymakam vekilliği yaptı. 29 Temmuz 1894'te Cide Bidâyet Mahkemesi reisliğine getirildi. Bu görevden 13 Aralık 1895'te istifa etti ve on beş gün sonra Musul Vilâyeti Merkez Bidâyet Mahkemesi müddeiumumi muavinliğine tayin edildi. Ancak hakkındaki şikâyetler sebebiyle 29 Mart 1899'da görevinden uzaklaştırıldı. 21 Mart 1901'de Meclisi Maârif üyesi oldu ve aynı yıl içinde kendisine İzmir ve Haremeyn pâyeleri verildiği gibi ardından üçüncü rütbeden Mecîdî nişanı ile ödüllendirildi (22 Kasım 1901). Meclisi Maârif üyeliğine ilâve olarak 21 Ağustos 1904'te Dârülhayr-i Âlî Mektebi müdürlüğüne tayin edildi.

Kendisine bir müddet sonra İstanbul pâyesi tevcih edilen ve rütbesi ikinci dereceye çıkarılan İbrâhim Efendi, 21 Ağustos 1908 tarihinde yapılan tensîkatta Meclisi Maârif üyeliğinden kadro dışı kaldığı gibi 25 Ağustos'ta bulunduğu mektep müdürlüğünden de azledildi. On gün sonra Diyarbekir Merkez Nâibliği'ne getirildiyse de Merkez Tensîkat Komisyonu'nca yerine başkası tayin edildiğinden bu görevinden ayrıldı (14 Aralık 1909). Vilâyet İdare Meclisi'nin kendisinin memuriyet yapamayacağı kanaatine varması üzerine kadro dışı bırakılarak mâzuliyet maaşı bağlandı. Ancak 10 Temmuz 1910'da Defteri Hâkānî Nezâreti Umûr-ı Şer'iyye memurluğuna tayin

edildi. 30 Eylül 1911'de bu memuriyetle birlikte aynı nezârete bağlı Kadastro Mektebi Hukuk kısmına Mecelle muallimi oldu. 23 Ekim 1916'da Medresetü'l-vâizîn'de mezâhib ve turuk-ı İslâmiyye tarihi dersi muallimliğine getirildi.

İbrâhim Efendi, 5 Ağustos 1918 tarihli irâde-i seniyye ile Dârü'l-hikmeti'l-İslâmiyye üyeliğine tayin edildi. Kısa bir müddet sonra Ahmed İzzet Paşa'nın istifası ile Tevfik Paşa tarafından, Mütareke'nin ve İtilâf devletleri donanmalarının İstanbul önlerine doğru ilerlediği sıkıntılı günlerde kurulan ve İttihatçılar'a karşı olduğu gibi bir Hürriyet ve İtilâf hükümeti de sayılmayan ve daha ziyade "Padişah kabinesi" diye nitelendirilen kabineye şeyhülislâm olarak tayin edildi (11 Kasım 1918). İki gün sonra kurulan ikinci Tevfik Paşa kabinesinde tekrar meşihat makamına getirildi. Kabine içinde 24 Şubat 1919 tarihinde yapılan büyük değişiklikte yine makamını korudu.

Tevfik Paşa'nın 3 Mart 1919'da istifası üzerine İbrâhim Efendi görevinden ayrıldı. Damad Ferid Paşa tarafından kurulan yeni kabinede yeri Mustafa Sabri Efendi'ye verilmekle beraber memleketin içinde bulunduğu durumdan ötürü kamuoyunun tatmin edilmesi zarureti hâsıl olup bazı "namuslu ve tanınmış zevatın" sandalyesiz nâzır olarak tayinine karar verildiği için Ahmed İzzet Paşa ve Tevfik Paşa'nın da yer aldığı diğer bazı kişilerle birlikte Meclisi Vükelâ'ya memur edildi (24 Mayıs 1919). Bu meclis üyeleri, kabinenin müzakere ve kararlarında ağırlıklarını duyurabilmekle beraber alınan kararlarda etkileri olamamaktaydı. Ferid Paşa hükümetinin Kürt Teâlî Cemiyeti'nin faaliyetleriyle ilgili olarak oluşturduğu komisyon içinde Abuk Ahmed Bey ve Avni Paşa ile beraber yer alarak Kürt heyetleriyle görüşmelerde bulunan İbrâhim Efendi bu görevini Ferid Paşa'nın istifasına kadar sürdürdü (20 Temmuz 1919). Ferid Paşa'nın istifasından sonra sadârete getirilen Ali Rızâ Paşa kabinesinde şeyhülislâm oldu (2 Ekim 1919). Bir ay kadar devam eden Ali Rızâ Paşa hükümetinin istifası üzerine Sâlih Paşa tarafından kurulan kabinede tekrar şeyhülislâm olarak tayin edildi (8 Mart 1920). Bu dördüncü ve son meşihatı ancak yirmi beş gün sürdü ve Sâlih Paşa'nın istifası üzerine hükümetten ayrıldı. Haydarîzâde daha sonra Türkiye'den ayrıldı ve Medine'de vefat etti.

Döneminin oldukça karışık siyasî çalkantıları içinde İbrâhim Efendi hakkında devrin siyaset adamları farklı görüşler ileri sürmüştür. İttihatçılar'ın eski Mâliye nâzırı Cavid Bey'e göre Tevfik Paşa'nın kurduğu ilk kabinede yer alan Haydarîzâde, aynı kabinedeki Mâliye Nâzırı Abdurrahman ve Evkaf Nâzırı (Kambur) Ahmed İzzet beyler gibi hem değersiz bir şahsiyetti hem de bir "intikam adamı" idi (Akşin, s. 79). Hükümeti kurma görevi Tevfik Paşa'ya verildiğinde uygun bir şeyhülislâm bulunmasında zorluk çekilmiş, Tevfik Paşa meşihata eski Mısır kadısı Yahyâ Reşid Efendi'yi getirmek istemiş, ancak bu zatın iki yıl önce vefat ettiği anlaşılmıştı. Şeyhülislâm adayı olarak Hazîne-i Hâssa umum müdürü Refik Bey'in aracılığı ile saraya davet edilen Encümen-i Teftiş ve Muayene eski üyelerinden Esad Efendi'nin de bunamış olduğu haberi alınınca Dârü'l-hikmeti'l-İslâmiyye üyesi olan İbrâhim Efendi'ye şeyhülislâmlık yolu açılmıştı. Kendisi henüz meşihat makamına gelebilecek nitelikte olmadığı gibi fukahadan da değildi. Doğu edebiyatına ve İslâm tarihine vâkıf, "cerbeze-i lisâna mâlik" olarak nitelendirilmekteydi (Türkgeldi, s. 163). Nitekim başka bir münasebetle kendisine kızan Vahdeddin, "Hiçten bir adam iken iki defa meşihata getirdik" demiştir (a.g.e., s. 255). Aynı kabinede yer alan Kürt İzzet Bey'in Evkaf Nezâreti'ne tayinini hemşerilik alâkasıyla desteklemiştir. İzzet Bey, Kürtler nezdinde itibarı ve arkasında 5000 Kürt olduğu mülahazasıyla kabineye alınmıştır (a.g.e., s. 164-165). Kürt Teâlî Cemiyeti'nin faaliyetlerini ele alan hükümet Van, Diyarbekir ve Bitlis'te meydana gelen olayların İngilizler'e işgal bahanesi verebileceğinden çekinmekteydi. Bu konuda tavsiyelerde bulunmak ve Kürt cemiyetlerinin gereksizliğini anlatmak amacıyla bölgeye memurlar gönderilmesinin gereği üzerinde durulmuş ve bölgeye asker ve para yollanmasının zorluğu görüldüğünden cemiyetle irtibata geçilmesine karar verilmişti. Haydarîzâde'nin bu iş için kurulan heyete bu kimliğinden istifade edilmek üzere tayin edildiği anlaşılmaktadır (a.g.e., s. 383-384). Bu durum, kendisinin âniden şeyhülislâmlığa yükseltilerek diğer hemşerileri yanında kabineye girmesinin pek tesadüfî olmadığı hususuna başka bir açıdan açıklık getirmektedir. Tevfik Paşa hükümetinin istifaya zorlanması ve İtilâfçılar'ın katılacağı yeni bir kabineyle ilgili olarak İzzet Paşa'nın sürdürdüğü faaliyetlere karşı İngilizler'in gösterdiği tepki Haydarîzâde tarafından Tevfik Paşa'ya iletilmiştir (İbnülemin, XI, 1723). Ardından meydana gelen hükümet değişikliği bu müdahalelerin bir sonucu olmuş ve Haydarîzâde meşihatta bırakılarak geniş bir kabine değişikliğine gidilmiştir.

Ancak bu yeni hükümetin ömrü sadece bir hafta sürmüştür.

Tevfik Paşa’nın son istifasından sonra Haydarîzâde’nin Meclisi Vükelâ’ya adaylığı bizzat Ahmed İzzet Paşa tarafından

yapılmıştır. “Erdem ve kültürüyle gerçekten gözleri ve gönülleri dolduran Haydarîzâde’nin konuşmaları teselli verici idi” kayıtları, paşanın olumlu izlenimleri arasında yer almakla beraber (Feryadım, II, 124-125) İslâm âlemiyle irtibatın canlandırılması ve Ankara hükümetiyle uzlaşmaya aracılık etmesi, dolayısıyla hilâfetin korunmasını sağlayacak teşebbüslerde bulunulması hususunda kendisinden umduğu yardımları göremediğine dair olan hayal kırıklığını da dile getirmiştir (a.g.e., II, 226).

Damad Ferid Paşa hükümetlerinin Anadolu’daki milliyetçi harekâta karşı olan icraatını özellikle padişahın şahsının sakınılması noktasında tenkit ettiği anlaşılan Haydarîzâde, huzurda bulunduğu bir sırada İstanbul’daki askerle Anadolu’daki askerin birleşmiş olduğunu ifade ederek eski sadrazamların padişah uğruna kendilerini feda ettiklerini, şimdiki padişahın ise sadrazam uğruna kendisini feda etmekte olduğunu söylemekten çekinmemiştir (İbnülemin, XIII, 2071). Ferid Paşa’nın ayrılması üzerine kurulan ve Kuvâ-yi Milliye ile uzlaşmaya önem vererek Ankara hükümetiyle irtibata geçecek olan Ali Rızâ Paşa kabinesinde meşihat makamını tekrar elde etmesi bu yoldaki siyasî davranışının bir sonucu olmalıdır.

Sâlih Paşa’nın kuracağı hükümette meşihat makamının kimin tarafından doldurulacağı hususu bir müddet askıda kalmış ve Haydarîzâde’nin adaylığı başlangıçta Vahdeddin’in kendisine infiali sebebiyle söz konusu olmamıştır. Bu infialin, Haydarîzâde’nin telif ettiği Mezâhib ve Turuk-ı İslâmiyye Târihi adlı eserini Ali Rızâ Paşa hükümetinde şeyhülislâm iken, padişah ve veliahda takdim ettiği nüshaların bir yanlışlık eseri olarak değişmesinden ve veliahda takdim edilen nüshanın Vahdeddin’in eline geçmiş olmasından, bu nüshadaki ithaf cümlelerinde padişahlara mahsus tâbirlerin kullanılmasından ve veliahdın tahta çıkacağı günü, devlet ve milleti selâmete erdirecek mutlu bir gün olarak telakki ettiğine dair kayıtlarından kaynaklandığı anlaşılmaktadır (Türkgeldi, s. 255-256). Haydarîzâde, Mâbeyn’e birçok defa telefon açıp adaylığının âkıbetini sormakla geçen

sıkıntılı bekleyişleri neticesinde, “Aramızda bir macera oldu” diyen ve şahsî infialini siyasî işlere karıştırmak istemediğini beyan eden Vahdeddin’in izin vermesiyle Sâlih Paşa kabinesine dahil olabilmişti.

Arapça ve Farsça bilen Haydarîzâde’nin, dinî meselelerden ziyade siyasetle ilgilenilen son dönemin ağır gelişmeleri içinde şeyhülislâm olarak katıldığı hükümetlerde belirli bir kesimin kimliğini taşıyarak ağırlığını hissettirdiği, olup bitenlere “ümmü’l-havâdis” (a.g.e., s. 262) unvanıyla anılacak kadar vâkıf olduğu anlaşılmaktadır.

Amerika’daki içki yasağı dolayısıyla bu hususta İslâm dininin emirlerini anlamak için gelen Amerikalı bir gazetecinin İbrâhim Efendi ile yaptığı mülâkatın tercümesi Cerîde-i İlmiyye’de neşredilmiştir ([Rebîülevvel 1338], s. 1619-1622). Mezâhib ve Turuk-ı İslâmiyye Târihi adlı küçük eseri ise Evkāf-ı İslâmiyye Matbaası’nda basılmış (İstanbul 1335), ayrıca Rekin Ertem tarafından sadeleştirilerek İslâm Mezhepleri ve Tarikatları Tarihi adıyla yayımlanmıştır (İstanbul 1981). İslâm’da itikadî ve fıkhî mezhepler, bunların ortaya çıkış sebepleri, nübüvvet ve bid‘at konularının ele alındığı eser, müellifin Medresetü’l-vâizîn’de bu isim altında okuttuğu ders notları mahiyetindedir. Hilâfetin Osmanlı hânedanı elinde olmasının şer‘an sıhhatinin her türlü şüphe ve tereddütten uzak olduğuna dair ortaya koyduğu kanaat (s. 31-32) ve bunun Osmanlı Devleti’nin dağılması sürecinin etkili bir silâhı olarak kullanılmaya çalışıldığı devrin güncel gelişmeleri esnasında dile getirilmekte olması, buhranlı yıllarda mezhep tefrikalarının sakıncalarını vurgulaması ve özellikle Osmanlı hilâfetini bu anlamda takviye etme amacını gütmesi fikrî dünyasının mahiyetini göstermesi bakımından dikkat çekicidir.

Haydarîzâde’nin Rüyâ (İstanbul 1329), Terkîb-i Bend (İstanbul 1330) ve Irak Ordusuna Hitab (İstanbul 1335) adlarını taşıyan küçük hacimli manzum eserleri basılmıştır. Rüyâ’da, son yüzyılda büyük gelişme gösteren Batı dünyası karşısında gerileyen İslâm âleminin içinde bulunduğu zafiyeti anlatan ve aynı konuyu Terkîb-i Bend’de de ele alan Haydarîzâde, Irak Ordusuna Hitab adlı eserinde Bağdat’ın eski ihtişamına, bir Osmanlı eyaleti olarak Irak’ın gösterdiği parlak gelişmeye ve bölgenin İngiliz işgaline uğramasına temas ettikten sonra Osmanlı halifesinin Irak halkına ve

Osmanlı ordusuna yaptığı hitabını duygulu mısralarla ifade eder.

BİBLİYOGRAFYA

İstanbul Şer'iyye Sicilleri Arşivi, Ulemâ Dosyaları, nr. 2029; İstanbul Şer'iyye Sicilleri Arşivi, Ulemâ Sicil Defteri, I, 404; İbnülemin, Son Sadrıazamlar, XI, 1717, 1721, 1723, 1727; XIII, 2041, 2071; XIV, 2111, 2123; Ali Fuat Türkgeldi, Görüp İşittiklerim, Ankara 1951, s. 163-165, 180, 249, 255-258, 262; Danişmend, Kronoloji2, s. 163-164, nr. 176, 177, 181, 182; Sadık Albayrak, Son Devir Osmanlı Ulemâsı, İstanbul 1980, II, 169-172; Ahmet İzzet Paşa, Feryadım, İstanbul 1993, II, 45, 63, 124-125, 129, 226, 319; Metin Ayışığı, Mareşal Ahmed İzzet Paşa. Askerî ve Siyâsî Hayatı, Ankara 1997, s. 199; Sina Akşin, İstanbul Hükümetleri ve Millî Mücadele, Ankara 1998, I, 78-79, 145, 148, 172, 301-302, 383-384, 537; II, 173, 217, 297, 353, 381, 436; "Şeyhülislâm Efendi Hazretleriyle Mühim Bir Mülâkât", Cerîde-i İlmiyye, V/51, İstanbul 1338, s. 1619-1623; "İbrahim Efendi, Haydarîzâde", TA, XIX, 505.

Mehmet İpşirli - Kemal Beydilli

İBRÂHİM EFENDİ, Kuşadalı

(bk. KUŞADALI İBRÂHİM EFENDİ).

İBRÂHİM EFENDİ, Olanlar Şeyhi

(ö. 1065/1655)

Mutasavvıf-şair.

1000 (1591-92) yılında, bugün Bulgaristan sınırları içinde kalan Köstendil livâsına bağlı Eğridere'de doğdu. "Dil-i Dânâ Kasidesi"nde Melâmî-Hamzavî kutbu İdrîs-i Muhtefî ile (ö. 1024/1615) on beş yaşında iken görüştüğünü belirttiğine göre 1015 (1606) tarihinden önce İstanbul'a gelmiş ve bu yıllarda İdrîs-i Muhtefî'nin

"kalbe bakıcısı" Lâmekânî Hüseyin Efendi vasıtasıyla Hamzavîliğe intisap etmiş olmalıdır. Yirmi yaşında kaleme aldığı Vahdetnâme'sini Lâmekânî Hüseyin Efendi'nin verdiği ilhamla yazdığını söylemesi de bu görüşü teyit etmektedir. İbrâhim Efendi, aynı yıllarda Halvetî şeyhi Hakîkîzâde Osman Efendi'ye de intisap ederek seyrü sülûkünü tamamladı ve Aksaray'daki Gavsî Tekkesi'ne şeyh olarak tayin edildi. Lakabına izâfetle daha sonra Olanlar Tekkesi diye anılan bu tekkede kısa zamanda büyük bir şöhret kazandı ve ölümüne kadar tekkenin şeyhlik makamında bulundu. 22 Rebîülâhir 1065 (1 Mart 1655) tarihinde vefat eden İbrâhim Efendi tekkesinin hazîresine defnedildi. Cerrahpaşa'dan Aksaray'a giden yolun sağında, bugün yerinde Ziraat Bankası'nın bulunduğu tekke 1957'de yolun genişletilmesi sırasında yıkılmış, İbrâhim Efendi'nin türbesi Murad Paşa Camii'nin avlusuna nakledilmiştir.

İbrâhim Efendi "oğlanlar şeyhi" lakabıyla anılmasının sebebini anlatırken, altı yedi yaşlarında bulunduğu sırada Sârbân Ahmed'in dervişi olan dedesi Taptap Şah Ali'nin kendisine mürşidinin ilâhilerini ez-berlettiğini, bir gün, "Varımı ol Hakk'a verdim hânümânım kalmadı" mısraını okuyunca, "Acaba kendilerinin varı var mı?" dediğini, bunun üzerine, "Bu oğlancık şeyhtir" diyen dedesinin bu olaydan sonra kendisini "oğlan şeyh" diye sevmeye başladığını söyler (Sun'ullah Gaybî, Sohbetnâme, vr. 39b). Müstakimzâde ve ondan naklen Mehmed Tevfik, çok küçük yaşta çocuklara biat verdiği için İbrâhim Efendi'ye "oğlanlar şeyhi", diğer kaynaklar ise lakabın veriliş

sebebinden söz etmeksizin “oğlan şeyhi” denildiğini, tekkesine halkın her kesiminin büyük rağbet gösterdiğini, ulemâ ve vüzerânın rağbetinden halkın içeriye girmeye imkân bulamadığını belirtir (Şeyhî, s. 621; Uşşâkīzâde İbrâhim, vr. 398a). Mutasavvıflar, yanlış anlaşılmayı önlemek için ona “olanlar şeyhi” demeyi tercih etmişlerdir.

İbrâhim Efendi ile görüştüğünü söyleyen Hediyyetü’l-ihvân müellifi Şeyh Mehmed Nazmi Efendi, IV. Murad’ın siyasî sebeplerle bazı meşhur şeyhleri öldürttüğünü, İbrâhim Efendi’nin de öldürülmesini emrettiğini, fakat onun padişaha yakınlığı olan Aziz Mahmud Hüdâyî’ye sığınarak uzun süre yanında saklandığını ve halife tayin edildiğini kaydeder. Müstakimzâde, Risâle-i Melâmiyye-i Şüttâriyye’de İbrâhim Efendi’yi sadece Lâmekânî Hüseyin Efendi’ye müntesip gösterirken Mecelletü’n-nisâb’da Hakîkîzâde Osman, Abdülahad Nûri ve Hâşimî Osman’dan hilâfet aldığını kaydeder. Yirmi üç yaşında iken yazdığı Müfîd ü Muhtasar adlı eserinde, “Her güruhtan hem mülakkan hem mücâz olmuşuz” diyerek dokuz tarikattan irşada yetkili olduğunu söyleyen İbrâhim Efendi, Lâmekânî Hüseyin Efendi’den bu dokuz tarikatın zübdesi ve serçeşmesi diye bahseder. Onun mensup olduğu ve görüşlerini temsil ettiği asıl tarikat, Lâmekânî’nin kalbe bakıcı olarak görev yaptığı Hamzavîlik, diğer adıyla Bayramî Melâmîliği’dir. Ancak İbrâhim Efendi, gerek diğer tarikatlardan farklı bir tasavvuf anlayışına sahip olmaları, gerekse devletin resmî-Sünnî ideolojisine aykırı görüşler taşımaları dolayısıyla bu tarikat mensupları takibat altında tutulduğu için zâhiren Halvetî şeyhi olarak faaliyet göstermiştir.

Tarikat silsilesini Sârbân Ahmed’in dervişi olan dedesi vasıtasıyla İsmâil Ma‘şûkī, Pîr Ali Aksarâyî, Dede Ömer Sikkînî şeklinde yürüterek Hacı Bayrâm-ı Velî’ye ulaştıran İbrâhim Efendi, Hamzavî-Melâmî büyüklerine bağlığını eserlerinin birçok yerinde ifade etmiş, İdrîs-i Muhtefî’den sonra kutbiyyet makamına geçen Hacı Kabâyî Efendi ve Sütçü Beşir Ağa’ya da bağlılığını sürdürmüştür. Mehmed Nazmi Efendi, onun hayatının son yıllarında Abdülahad Nûri’ye intisap ettiğini söyler. Abdülahad Nûri’yi metheden bir manzumesi bulunmaktaysa da ölümüne kadar yanında bulunan Sun‘ullah Gaybî böyle bir olaydan bahsetmemektedir. Nazmi Efendi’nin bu rivayeti kendi şeyhini yüceltme gayretinden kaynaklanmış olmalıdır.

Uşşâkīzâde Hasîb, halkın bir kısmının İbrâhim Efendi'yi sapık bir mutasavvıf olarak gördüğünü, bir kısmının ise büyük bir şahsiyet olduğuna inandığını kaydederek Nazmi Efendi'nin ikinci görüşe katıldığını belirtir. Nazmi Efendi de onun hakkında "ikinci Muhyiddin İbnü'l-Arabî" ifadesini kullanır (Hediyyetü'l-ihvân, vr. 122a). İbrâhim Efendi, XIX. yüzyılda kaleme alınan Îzâhu'l-esrâr adlı müellifi bilinmeyen bir eserde Hurûfî, kâfir ve mülhid olmakla suçlanmış, Rıza Tevfik de onun Hurûfî olduğunu iddia etmiş, Abdülbaki Gölpınarlı ise Şîa'ya mütemayil bulunduğunu ispata çalışmıştır.

"Şer'-i şerîfe kemal mertebe riayet oluna" diyen (Sun'ullah Gaybî, Sohbetnâme, vr. 2a) ve sözlerinin İbnü'l-Arabî ve Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî kulağıyla dinlenilmesini isteyen İbrâhim Efendi, vahdet-i vücûdu ve Hamzavîliğin bütün görüşlerini benimsemiş güçlü bir mutasavvıf şairdir. Ancak diğer tarikatlara "tarîk-i berzahiyye" diyerek tarikat çevrelerinin hiçbir mezhebe bağlı olmadığını, Ebû Hanîfe'nin "dinin önün art eylediğini", velâyetin nübüvvetten üstün olduğunu söylemesi ve benzeri fikirleri ulemânın tepkisini çekmiş olmalıdır. Eserleri üzerinde henüz yeterince inceleme yapılmaması onun hakkında farklı kanaatlerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. 1059 (1649) yılından ölümüne kadar yanında bulunan Sun'ullah Gaybî'nin İbrâhim Efendi'nin sözlerini kaydederek meydana getirdiği Sohbetnâme adlı eser onun düşünceleri için başvurulması gereken temel kaynaktır.

Eserleri. 1. Divan. On üç büyük kaside ile bir kısmı hece vezniyle yazılmış ilâhilerden meydana gelen eserin İstanbul kütüphanelerinde mevcut on beş kadar nüshası içinde en mükemmeli İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'ndedir (TY, nr. 333). Vahdet-i vücûdun Türkçe'de en iyi anlatımı olan 294 beyitlik "Dil-i Dânâ Kasidesi" ile tasavvuf tariflerini ihtiva eden manzumesi meşhurdur. Tasavvufun en çetin meselelerini çok başarılı bir şekilde ifade eden İbrâhim Efendi'nin hece vezniyle yazdığı sayısı yirmi beşi bulan ilâhileri Türk tasavvuf şiirinin en güzel örnekleri arasında yer alır. 2. Vahdetnâme

(Tasavvufnâme). 1020'de (1611), yirmi yaşında iken Lâmekânî Hüseyin Efendi'nin mânevî işaretiyle yazdığını bildirdiği eser şairin bu yaşta yüksek

bir irfan seviyesine ulaştığını göstermektedir. On iki bölümden ve yaklaşık 1250 beyitten meydana gelen, tasavvuf ve bilhassa melâmet âdâbının anlatıldığı mesnevi tarzındaki eser genellikle divan nüshalarıyla aynı cilt içinde bulunur. 3. Müfîd ü Muhtasar. 1023 (1614) yılında telif edilen 1115 beyitlik eser, İbrâhim Efendi'nin diğer tarikatlarla münasebetlerini ortaya koyması bakımından önemlidir (Süleymaniye Ktp., Karaçelebizâde Hüsâmeddin, nr. 354/2; İÜ Ktp., TY, nr. 698).

BİBLİYOGRAFYA

Olanlar Şeyhi İbrâhim Efendi, Müfîd ü Muhtasar, Süleymaniye Ktp., Karaçelebizâde Hüsâmeddin,, nr. 354/2, vr. 91a; a.mlf., Vahdetnâme, İÜ Ktp., TY, nr. 333, s. 2, 3; a.mlf., Divan, İÜ Ktp., TY, nr. 333, s. 67-69; Sun'ullah Gaybî, Sohbetnâme, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 3137, vr. 2a, 3a-b, 39b; a.mlf., Bîatnâme, Süleymaniye Ktp., Tahir Ağa, nr. 222, s. 9; Mehmed Nazmi Efendi, Hediyyetü'l-ihvân, İÜ Ktp., TY, nr. 1604, vr. 122a; Uşşâkīzâde İbrâhim, Zeyl-i Şekāik, İÜ Ktp., TY, nr. 6191, vr. 398a; Şeyhî, Vekāyiu'l-fuzalâ, İÜ Ktp., TY, nr. 81, s. 621; Mehmed Tevfik, Mecmûa-i Terâcim, İÜ Ktp., TY, nr. 192, vr. 45a; Müstakimzâde, Hulâsa-i Hediyye, İÜ Ktp., nr. 9686, vr. 194a; a.mlf., Risâle-i Melâmiyye-i Şüttâriyye, İÜ Ktp., İbnülemin, nr. 3357, vr. 41a; a.mlf., Mecelletü'n-nisâb, Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 628, vr. 123a; Hüseyin Vassâf, Sefîne, II, 290-294; Îzâhu'l-esrâr, İÜ Ktp., TY, nr. 4382, vr. 40a, 43a; Rıza Tevfik, Etude sur la religion des Houroûfis, Leiden 1909, s. 277; Abdülbâki [Gölpınarlı], Melâmilik ve Melâmiler, İstanbul 1931, s. 90-113; TYDK, II, 374-377; Fevziye Abdullah Tansel, "Olanlar Şeyhi İbrâhim Efendi ve Devriyesi", AÜİFD, XVII (1969), s. 187-199.

Nihat Azamat

İBRÂHİM EFENDİ, Seyyid

(ö. 1197/1783)

Osmanlı şeyhülislâmı.

1113'te (1701) Şebinkarahisar'da doğdu. Ulemâdan Şarkîkarahisarlı (Şebinkarahisar) Kadı Osman b. Mehmed Efendi'nin oğludur. İlk öğreniminden sonra 1127'de (1715) İstanbul'a giderek amcasının oğlu Rumeli kazaskeri Zeynelâbidîn Efendi'nin yanına yerleşti ve kızı ile evlendi. Burada aklî ve naklî ilimleri tahsil etti ve 1130'da (1718) mülâzım oldu. Bu arada kazasker kâtibi Refî Efendi'den ta'lik yazı meşkederek icâzet aldı (Murâdî, I, 12; Müstakimzâde, s. 640).

1137'de (1725) Zeynelâbidîn Efendi'nin Mekke kadılığına tayin edilmesi üzerine ona refakat etti, hac farîzasını yerine getirdi ve Cidde nâibi oldu. İstanbul'a dönüşünde müderrisliğe yükseltildi (1143/1730-31). Çeşitli müderrisliklerde bulunduktan sonra 1168'de (1755) Selânik kadılığına getirildi. 1174'te (1760-61) Şam kadılığına tayin edildi ve Mekke pâyesini aldı. Murâdî, hastalığına rağmen Şam'daki vazifesine başladığını, babası Şam'ın Hanefî müftüsü olan Ali el-Murâdî ile yakınlık kurduğunu ve Şam Süleymaniye Medresesi'nde verdiği fıkıh derslerine katıldığını belirtir (Silkü'd-dürer, I, 12).

1 Receb 1181'de (23 Kasım 1767) İstanbul pâyesini alıp İstanbul kadısı olan İbrâhim Efendi, görev süresi dolduğunda nakîbüleşraf ve ardından Anadolu kazaskerliği pâyesiyle 1183'te (1769) ikinci defa İstanbul kadısı oldu. Bir yıl sonra bilfiil Anadolu kazaskerliğine getirildi. 1187'de (1773) ikinci defa olarak nakîbüleşraf olduktan sonra 1 Cemâziyelevvel 1190'da (18 Haziran 1776) Rumeli kazaskerliğine yükseltildi (Edib Mehmed Efendi, vr. 51b, 53a, 53b; Mehmed Şem'î, s. 158). Bu vazifeden 1091'de (1777) azledildi ve reîsülulemâ sıfatıyla anıldı. 1 Receb 1193'te (15 Temmuz 1779) ikinci defa olarak Rumeli kazaskerliğine getirildi ve 1194'te (1780) bu vazifeden ayrıldı (Edib Mehmed Efendi, vr. 51b, 52a). 4 Şevval 1196'da (12 Eylül 1782) şeyhülislâm oldu. Altı ay beş gün bu makamda kaldı ve

görevi sürerken 16 Cemâziyelâhir 1197'de (19 Mayıs 1783) vefat etti. Sultanselim semtinde Beyceğiz'de kayınpederi Zeynelâbidîn Efendi'nin yanına defnedildi (Murâdî, I, 13; Devhatü'l-meşâyih, s. 108).

İbrâhim Efendi'nin kısa süren şeyhülislâmlığı, Rusya'nın Kırım'ı ilhak maksadıyla işgale hazırlandığı ve bu amaçla Kırım'da karışıklıklar çıkardığı bir zamana rastlamış olmakla beraber hastalığı ve yaşlılığı sebebiyle bu konuda ciddi bir etkinlik gösterememiştir. Ancak nakîbüleşraf iken Kırım'la ilgili olarak Rus elçisiyle yapılan müzakerelere katıldığı bilinmektedir (Şem'dânîzâde, III, 46).

Kaynaklarda sakin mizaçlı, kendisine sorulmadan hiçbir işe karışmayan, ancak görüşlerinden istifade edilir bir âlim olduğu belirtilir. Kendisini yakından tanımış olan Murâdî, onun Şam'ın ileri gelen ulemâsıyla görüştüğünü ve bunlardan çok faydalandığını bizzat kendisine söylediğini yazar. Arap edebiyatına olan vukufuna da işaret edilmekte olup Arapça olarak yazdığı bir kasidesine Silkü'd-dürer'deki biyografisinin sonunda yer verilmiştir (I, 13). Kazaskerliği dönemine ait 1183 (1769) ve 1193-1194 (1779-1780) yıllarını içine alan mülâzemet kayıtlarını hâvi defterler Şer'iyye Sicilleri Arşivi'nde bulunmaktadır (RKR, nr. 132, 139).

BİBLİYOGRAFYA

Tarik Defteri, İÜ Ktp., TY, nr. 8879, vr. 2b; Çeşmîzâde, Târih (nşr. Bekir Kütükoğlu), İstanbul 1959, s. 68; Şem'dânîzâde, Müri't-tevârîh (Aktepe), II, 110; III, 46; Müstakimzâde, Tuhfe, s. 640; Murâdî, Silkü'd-dürer, I, 12-13; Edib Mehmed Efendi, Târih, İÜ Ktp., TY, nr. 3220, vr. 51a, 51b, 52a, 53a, 53b; Devhatü'l-meşâyih, s. 108; Cevdet, Târih, II, 178, 250-251; Mehmed Şem'î, Esmâü't-tevârîh, İstanbul 1295, s. 158; İlmiyye Salnâmesi, s. 449-550; Sicill-i Osmânî, I, 138; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, IV/2, s. 500; Danişmend, Kronoloji2, V, 145.

Mehmet İpşirli

İBRÂHİM b. EŞTER

(إبراهيم بن الأشتر)

Ebû Nu‘mân İbrâhîm b. Mâlik b. Hâris b. Abdiyegūs el-Eşter en-Nehaî (ö. 72/691)

Arap cengâver ve kumandanlarından.

Neha‘ kabilesine bağlı Cisroğulları’na mensup olup Hz. Ali’nin kumandanlarından Mâlik b. Hâris el-Eşter’in oğludur. Bazı eserlerde, genç yaşta babasıyla birlikte Hz. Ali’nin tarafında Sıffîn Savaşı’na katıldığı kaydedilmektedir. İbrâhim b. Eşter’e kaynaklarda, Kerbelâ’nın intikamını almak isteyen Muhtâr es-Sekafî’nin faaliyetleriyle ilişkisi dolayısıyla yer verilmiştir. Muhtâr es-Sekafî Kûfe’de planlar yaparken bölge eşrafı ona cesareti ve zekâsı ile tanınan İbrâhim b. Eşter’i saflarına alması gerektiğini söylediler. Muhtâr es-Sekafî de İbrâhim’e haber göndererek kendisine katılmasını teklif ettiyse de İbrâhim işin idaresini bizzat üzerine almak istediğini bildirince davet sonuçsuz kaldı. Daha sonra Muhtâr bir heyetle birlikte İbrâhim’in evine giderek kendisine Hz. Ali’nin oğlu Muhammed b. Hanefiyye’den bir mektup getirdiğini söyledi. Bazı kaynaklara göre “Muhammed el-Mehdî’den İbrâhim el-Eşter’e” (meselâ bk. Taberî, II, 611), bazılarına göre ise “Muhammed b. Ali’den İbrâhim b. Eşter’e” (meselâ bk. Dîneverî, s. 289) diye başlayan mektupta Ehl-i beyt’in kanını dava etmek ve intikamını almak üzere gönderilen Muhtâr’a yardım etmesi isteniyordu. İlk rivayeti doğru kabul edenler İbrâhim’in, daha önce Muhammed b. Hanefiyye ile mektuplaştığını, ancak hiçbir zaman onun kendisini mehdî olarak takdim etmediğini söyleyerek, ikinci rivayeti benimseyenler de başka karinelerden yola çıkarak mektubun ona ait olup olmadığı konusunda tereddüt gösterdiği görüşündedir. Âmir eş-Şa‘bî hariç orada bulunanların hepsi mektubun Muhammed b. Hanefiyye tarafından yazıldığına şahitlik ettiği, İbrâhim’in bunların isimlerini bir kâğıda yazarak kendilerine imzalattıktan sonra Muhtâr es-Sekafî’nin saflarına katıldığı belirtilmektedir. Muhtâr es-Sekafî ile İbrâhim b. Eşter, 14 Rebîülevvel 66 (19 Ekim 685) tarihinde Hz. Hüseyin’in intikamını almak ve Kûfe’yi ele geçirmek üzere

ayaklanmaya karar verdiler. Ancak İbrâhim'in karşılaştığı bir olay yüzünden bir kişiyi öldürmek zorunda kalması üzerine bir gün önce başlayan, bu arada halktan da büyük destek gören isyan başarıyla sonuçlandı ve Kûfe ele geçirildi.

Muhtâr es-Sekafî Kûfe'de hâkimiyetini güçlendirmeye çalışırken onun Musul valisi olan Abdurrahman b. Saîd, Emevî kumandanlarından Ubeydullah b. Ziyâd'ın bölgeye geldiğini, bu yüzden Tikrît'e çekilmek zorunda kaldığını bildirdi. Ubeydullah, Muhtâr es-Sekafî'nin Yezîd b. Enes kumandasında Musul'a gönderdiği kuvvetleri bozguna uğratınca (10-11 Zilhicce 66 / 8-9 Temmuz 686) Muhtâr es-Sekafî, İbrâhim b. Eşter kumandasında bir orduyu Ubeydullah b. Ziyâd'ın üzerine gönderdi. Ancak onun şehirden ayrılmasını fırsat bilen Kûfeliler ayaklanma girişiminde bulunduğundan İbrâhim'i geri çağırdı. İbrâhim isyanı bastırdıktan (24 Zilhicce 66 / 22 Temmuz 686) sonra tekrar Ubeydullah'ın üzerine yürüdü. Hâzir ırmağı kıyısında geçen çetin savaşta İbrâhim'in mahareti sayesinde kesin bir zafere ulaşıldı; başta Ubeydullah b. Ziyâd ve Husayn b. Nümeyr olmak üzere birçok kişi öldürüldü (9 Muharrem 67 / 5 Ağustos 686). Bu başarılardan sonra Muhtâr es-Sekafî giderek kendi başına hareket etmeye başlayınca İbrâhim'in ondan ayrılarak Cezîre'deki bazı bölgeleri hükmü altına aldığı rivayet edilmektedir. Ramazan 67'de (Nisan 687) Muhtâr es-Sekafî'yi öldüren Abdullah b. Zübeyir'in kardeşi Mus'ab İbrâhim'e, idaresi altına girdiği takdirde başta Suriye olmak üzere fethedeceği yerlere bizzat sahip olacağını bildirdi. Öte yandan Halife Abdülmelik de ona bir mektup göndererek kendisine biat etmesi durumunda Irak'ı tamamen ona vereceğini söyledi. Ancak İbrâhim, Mus'ab'ın saflarına katıldı. Daha sonra Mus'ab b. Zübeyr'in Basra'daki Hâricîler'e (Ezrakīler) karşı harekete geçmesiyle onların Kûfe taraflarında katliama kalkışmaları üzerine İbrâhim b. Eşter, Mus'ab'dan Ezrakīler'le mücadeleye memur edilmesini istedi; fakat diğer kabile reislerinin muhalefetiyle karşılaştı. Mus'ab da bu görevi Musul'a gönderdiği Mühelleb b. Ebû Sufre'ye verdi; İbrâhim'i de onun yerine Musul'a tayin etti. Ardından beraberindeki kuvvetlerle birlikte Emevîler'e karşı mücadeleye başlayan İbrâhim Halife Abdülmelik'in ordusu ile karşılaştı. Deyrülcâselik civarında cereyan eden savaşta İbrâhim'in daha savaşın başında öldürülmesi (Cemâziyelevvel 72 / Ekim 691) Mus'ab b. Zübeyr'in mağlûbiyetini hazırladı. İbrâhim b. Eşter, bazı kaynaklarda Kûfeli muhaddis ve fakih Ebû İmrân İbrâhim b. Yezîd b. Kays en-Nehaî ile

karıştırılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, V, 99-226; Belâzürî, Ensâb, V, 247-252; Dîneverî, el-Aḫbârü’ṭ-ṭıvâl, s. 288-289; Müberred, el-Kâmil (nşr. M. Ahmed ed-Dâlî), Beyrut 1413, s. 579, 1194-1196; Taberî, Târîḫ (de Goeje), II, 607-749; Mes‘ûdî, et-Tenbîh, s. 286; a.mlf., Mürûcü’ẕ-ẕeheb, III, 105-106; Bağdâdî, el-Farḳ (Abdülhamîd), s. 43-46; Şehristânî, el-Milel ve’n-niḥal, Beyrut 1993, s. 145; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, IV, 214-240, 257-266; Zehebî, el-ʿİber, I, 73; a.mlf., Aʿlâmü’n-nübelâʾ, IV, 35; İbnü’l-İmâd, Şeẕerât, I, 74, 79; J. Wellhausen, Arap Devleti ve Sukutu (trc. Fikret Işıltan), Ankara 1963, s. 88, 93; a.mlf., İslâmiyet’in İlk Devrinde Dinî Siyasî Muhalefet Partileri (trc. Fikret Işıltan), Ankara 1989, s. 55-58, 125-128, 134-138, 141, 152; E. Ruhi Fığlalı, İmâmiyye Şîası, Ankara 1984, s. 135-140; Hasan Onat, Emevîler Devri Şiî Hareketleri ve Günümüz Şiîliği, Ankara 1993, s. 99-109; “Ibrāhīm b. al-As̲h̲tar”, EI² (İng.), III, 987; Abdülemîr Abd Diksun, “İbrâhîm b. el-Eşter”, Mevsûʿatü’l-ḥaḍâreti’l-İslâmiyye, Amman 1993, s. 71-72; Muhammed Hüseyin el-Hâirî, Dâʾiretü’l-maʿârifi’ş-Şîʿiyyeti’l-âmme, Beyrut 1413/1993, II, 130-134.

Hasan Onat

İBRÂHİM GÜLŞENÎ

(ö. 940/1534)

Halvetiyye-Gülşeniyye tarikatının kurucusu, şair.

Âmid'de (Diyarbakır) dünyaya geldi. Azerbaycan'ın Berdea (Barda) şehrinde doğduğu ileri sürülmekteyse de (M. Ali Terbiyet, s. 318) babasının Âmidî nisbesini taşıması ve türbesinin Diyarbakır'da bulunması (Ali Emîrî, vr. 16a) bu iddianın doğru olmadığını göstermektedir. Hayatı hakkında bilinenler, geniş ölçüde oğlu Ahmed Hayâlî'nin halifesi Muhyî-i Gülşenî'nin Menâkıb-ı İbrâhim Gülşenî adlı eserine dayanmaktadır. Ancak Muhyî onun nerede doğduğuna dair bilgi vermemiştir. İbrâhim Gülşenî'nin doğum tarihi de tartışmalıdır. Muhyî, onun 940'ta (1534) vefat ettiğinde 114 yaşında olduğunu söyler. Bu durumda 826'da (1423) doğmuş olmalıdır. Yine Muhyî'nin verdiği bilgiye göre babası Muhammed Âmidî,

Akkoyunlu Sultanı Hamza dönemine (1434-1444) yetişmiş ve İbrâhim iki yaşında iken ölmüştür. Buna göre onun en erken 836'da (1433) doğmuş olması gerekir. Muhyî başka bir yerde İbrâhim'in on beş yaşında iken Tebriz'e gittiğini, orada Uzun Hasan'ın kazaskeri Molla Hasan ile görüştüğünü ve Molla Hasan'ın bazı görevlerini kendisine devrettiğini kaydeder. Ancak onun bu sırada on beş yaşın çok üzerinde bulunması gerekir. Zira bir kazaskerin, görevlerinin bir bölümünü bu yaştaki bir çocuğa bırakması mümkün değildir. Uzun Hasan'ın Tebriz'i alışı ve başşehir yapışı 873 (1468) yılına rastlar ki önceki ihtimaller göz önüne alındığında İbrâhim Gülşenî bu tarihte otuz sekiz-kırk yaşlarında olmalıdır. Nev'îzâde Atâî ise onun 830 (1427) yılı civarında doğduğunu kaydeder. Muhyî, İbrâhim Gülşenî'nin kendi soyunu yedi kuşakla Oğuz Ata'ya ulaştırdığını söyler (Menâkıb, s. 13). Onunla aynı dönemde yaşayan Uzun Hasan'ın (ö. 883/1478) soyunun da elli ikinci (Gaffârî, s. 251) veya elli dördüncü (Ebû Bekr-i Tihrânî, I, 25) kuşakta Oğuz Ata'ya dayandırıldığı bilinmektedir. İbrâhim Gülşenî'nin kendi soyunu Hz. Peygamber'e veya bir sahâbeye değil Oğuz Ata'ya bağlaması, Akkoyunlular'da kavmiyetçi duyguların canlanması sürecinin başlamasıyla ilgili görülmüştür (Sümer, s.

148-149).

Kültürlü bir aileye mensup olan İbrâhim Gülşenî'nin babası Muhammed Âmidî fıkıh, kelâm ve mantık konusunda eserleri olan bir âlimdi. Müderrislik yapan dedesi İbrâhim ise fıkha dair Tekkü'l-muğlaḳ adlı bir kitabın ve tasavvufa dair birçok eserin müellifiydi. Amcası Seydî Ali de 200'den fazla müridi olan bir şeyhti. İki yaşında iken babası ölünce İbrâhim Gülşenî'nin bakımını ve yetiştirilmesini amcası üzerine aldı; öğrenimine de onun yanında başladı. Muhyî, onun dört yaşına geldiğinde kendi başına Kur'an'ı hatmettiğini, Türkçe kitaplardan tefsir ve hadis okumaya başladığını, on yaşlarında iken mübarek geceleri sabaha kadar ihya ettiğini, oyun ve eğlenceye itibar etmediğini, on beş yaşında, tahsil için kimseye haber vermeden Mâverâünnehir'e gitmek üzere yola çıktığını söyler. Yine Muhyî'nin verdiği bilgiye göre Tebriz'e vardığında Uzun Hasan'ın kazaskeri Molla Hasan ile karşılaşmış, onun kabiliyetini keşfeden Molla Hasan, tahsil için Mâverâünnehir'e gitmesi gerekmediğini söyleyerek İbrâhim'i Tebriz'de kalmaya ikna etmiş ve yanına alarak evlât edinmiştir. Molla Hasan'ın yardımıyla Tebriz'de medrese öğrenimi gören İbrâhim Gülşenî burada Molla İbrâhim olarak tanınmaya başlamıştır.

Tebriz'de bulunduğu yıllarda itibarı giderek artan İbrâhim Gülşenî, Tebriz Kadısı Şerefeddin ile aralarında geçen bir olay vesilesiyle Uzun Hasan'la tanışma imkânı buldu. Ardından Uzun Hasan, her an huzuruna girip çıkabilmesi için ona “tarhan” unvanını verdi. Bir süre sonra Hüseyin Baykara ile yapılan barış antlaşmasında bulunmak üzere Herat'a gönderildi. Burada ünlü sûfî Abdurrahman-ı Câmî ile tanıştı. Uzun Hasan, Şîraz'a vali tayin ettiği oğlu Sultan Halil'in halka yaptığı zulmü önlemesi için onu Şîraz'a gönderdi. Bu iki olaydan, Gülşenî'nin Uzun Hasan nezdinde büyük bir itibarı olduğu anlaşılmaktadır. Muhyî onun bu dönemde maddî durumunun oldukça iyi olduğunu, amcasına 500 altın gönderdiğini yazar.

Muhyî, Uzun Hasan'ın kardeşi ve Halvetiyye tarikatının ikinci pîri Seyyid Yahyâ-yı Şirvânî'nin halifelerinden Dede Ömer Rûşenî'nin (ö. 892/1487) müridi olan Üveys'in derviş kıyafetiyle Tebriz'e geldiğini, sultan kardeşine başındaki tacın hangi tarikata ait olduğunu sorunca, “Dede Ömer Rûşenî'nindir” diyerek bu şeyhten övgüyle bahsettiğini, Uzun Hasan'ın onu görmek istediğini ve İbrâhim'i onu davet için Karabağ'a gönderdiğini

anlatır. Karabağ'a gidip Rûşenî ile görüşen İbrâhim bu sırada ondan etkilenerek kendisine intisap etmiştir. Dede Ömer, İbrâhim'e Sultan Hasan'ın davetini kabul ettiğini, ancak mevsimin kış olması sebebiyle Tebriz'e yazın gelebileceğini söyler. İbrâhim bir süre daha orada kaldıktan sonra Tebriz'e döner. Bunun ardından sıkı bir zühd ve riyâzet hayatı yaşamaya başlayan İbrâhim Gülşenî, seyrü sülûkünü ertesi yıl Tebriz'e gelen Dede Ömer'in gözetiminde sürdürdü. Dede Ömer Rûşenî, Uzun Hasan döneminde Tebriz'e geldiğine göre İbrâhim Gülşenî ona 1478 yılından önce intisap etmiş olmalıdır. İbrâhim Gülşenî, bu dönemde şiddetli bir cezbe haline girerek elinde şarap şişesiyle çarşıda dolaşmaya başlamıştır. Muhyî'nin ifadelerinden, onun bu cezbe halinin uzunca bir süre devam ettiği anlaşılmaktadır. Dede Ömer Rûşenî vefatından birkaç gün önce kendisini halife ilân etti. Mürşidinin ölümünden sonra irşad faaliyetine başlayan İbrâhim Gülşenî'ye Sultan Yâkub da büyük değer vermiş, askerin mâneviyatını yükseltmek için bazı savaşlara onu da yanında götürmüştür. Bu yakınlığın oluşmasında, İbrâhim Gülşenî'nin Uzun Hasan'a oğlu Yâkub için hoca olarak tavsiye ettiği Kadı Îsâ'nın da rolü olmuştur. Gülşenî, Tebriz'i anlattığı bir gazelinde Sultan Yâkub'dan övgüyle söz etmiştir. Gülşenî ile Kadı Îsâ birbirlerine Farsça ve Türkçe şiirler yazmışlardır.

Sultan Yâkub'un ölümünden (896/1490) sonra Akkoyunlu ailesi içinde meydana gelen taht kavgaları sırasında sıkıntılı bir dönem geçiren İbrâhim Gülşenî 900 (1495) yılında çok sayıda müridiyle birlikte hacca gitti. Mekke'de bazı Mısırlı âlimlerle tanıştı ve daha sonra Tebriz'e döndü. Siyasî istikrarsızlığın son haddine vardığı bu dönemde Akkoyunlu tahtı sık sık el değiştiriyordu. İbrâhim Gülşenî, Şah İsmâil 907'de (1502) Sultan Elvend'i mağlûp ederek Tebriz'e girince ailesiyle birlikte şehirden ayrılıp Diyarbekir'e gitti. Maʿnevî adlı eserini burada yazmaya başladı. Muhyî, gayri müslimlerden bile ona intisap edenler olduğunu, ancak devletin cizye gelirlerinde azalma olur endişesiyle şeyhin onları dervişliğe kabul etmesinin yasaklandığını kaydeder. Tebriz elinden çıktıktan sonra 912'ye (1507) kadar Diyarbekir'i hâkimiyeti altında bulunduran Elvend Bey ikinci defa yenilince şehir Musullu Türkmen Beyi Emîr Bey'e verildi. Emîr Bey'in Dulkadırlı Alâeddin Bey'den çekinerek Safevîler'e yaklaşması İbrâhim Gülşenî'yi rahatsız etti. Bunun üzerine Kudüs'e gitmek için izin istediyse de isteği kabul edilmedi. Emîr Bey, Şah İsmâil'le görüşmek için şehirden ayrıldığında yerine bıraktığı kardeşi Kayıtmaz'a da aynı isteği ileten

İbrâhim Gülşenî yine olumsuz cevap aldı. Ardından Alâüddevle'nin daveti üzerine Maraş'a gitti ve oradan Kudüs'e gitmek için yola çıktı. Kudüs'te kırk gün kalıp erbaîn çıkardıktan sonra Mısır'a geçmeye karar verdi. Mısır'a ulaşınca Kahire civarında Birketülhac denilen yerde kısa süre konakladı. Dede Ömer Rûşenî'nin daha önce Mısır'a yerleşen halifesi Timurtaş vasıtasıyla Memlük Sultanı Kansu Gavri kendisine Kubbetü'l-Mustafâ adlı zâviyeyi tahsis etti. Buraya gelip Gülşenî'yi ziyaret eden sultan onu Kahire'ye davet etti. Kahire'de bütün camileri dolaşan şeyh, Bâbü Züveyle semtinde bulunan Müeyyediyye Camii'nde bir hücrede erbaîn çıkardı. Daha sonra buraya yerleşti. Kahire'de irşad faaliyetini sürdüren İbrâhim Gülşenî'nin şöhreti kısa zamanda etrafa yayıldı. Yavuz Sultan Selim Mısır'ı fethedip Kahire'ye girdiğinde onu ziyaret edip bir ihtiyacı olup olmadığını

sormuş, Gülşenî de Müeyyediyye Camii yanında bulunan arazinin kendilerine bağışlanarak bir dergâh yapılmasını istemiş ve bu isteği yerine getirilmiştir.

Kanûnî Sultan Süleyman zamanında Mısır Valisi Hain Ahmed Paşa'nın isyanı bastırıldıktan sonra 931 (1525) yılında Sadrazam İbrâhim Paşa geniş yetkilerle bölgeye gönderildi. İbrâhim Paşa'yı pek çok ileri gelen kişinin yanında bazı şeyhler de ziyaret etmiş, İbrâhim Gülşenî ise kendi gitmeyip oğlu Ahmed Hayâlî'yi göndermişti. Bunu bir saygısızlık kabul ederek şeyh hakkında soruşturma başlatan İbrâhim Paşa, beylerden ve yeniçerilerden çok sayıda kimsenin şeyhin müridi olduğunu ve şeyhin, oğlu Ahmed'i Memlük Sultanı Tomanbay'ın dul eşiyle evlendirdiğini öğrendi. İstanbul'a döndüğünde şeyhin bu durumunu padişaha arzederek bir isyan çıkarmasından endişe ettiğini ve İstanbul'a celbedilmesi gerektiğini söyledi, padişahtan bu hususta bir irade çıkarmaya muvaffak oldu. Muhyî ve ondan naklen Cemâleddin Hulvî'ye göre İbrâhim Paşa, İran'dan gelen bir cifr uzmanının İbrâhim adında birinin Kanûnî Sultan Süleyman'ın saltanatına göz diktiğini söylemesini fırsat bilmiş ve bu şahsın İbrâhim Gülşenî olduğunu ileri sürerek şeyhi İstanbul'a getirtmiştir. İbrâhim Gülşenî'nin İstanbul'a 935 (1528-29) yılı civarında ulaştığı kaydedilmektedir (Atâî, s. 67; Hüseyin Vassâf, III, 110); ancak Koca Mustafa Paşa Dergâhı'nda Merkez Efendi ile görüştüğü dikkate alınırsa onun bu tarihten sonra İstanbul'a gelmiş olması gerekir. Zira Merkez Efendi'nin Koca Mustafa

Paşa Dergâhı’na şeyh oluşu Sünbül Sinan Efendi’nin vefatından (ö. 936/1529) sonradır.

İbrâhim Paşa, Gülşenî’nin, oğlu Ahmed Hayâlî ve iki halifesiyle birlikte İstanbul’a geldiğini padişaha arzetmeyip onu itham edebilmek için somut deliller araştırdı, bu amaçla Şeyhülislâm Kemalpaşazâde, Fenârîzâde Muhyiddin Efendi ve Kādirî Efendi’yi görevlendirdi; ayrıca bazı âlimleri tebdilikıyafet meclisine göndererek sohbetlerini dinletti. Muhyî, İbrâhim Paşa’nın altı ay sonra Kemalpaşazâde’ye bir adamını gönderip şeyhin bir kusurunu tesbit edip etmediğini öğrenmek istediğini, Kemalpaşazâde’nin şeyh hakkında olumlu cevap gönderdiğini, bunun üzerine paşanın şeyhi padişahla görüştürmeden Mısır’a göndermeyi düşündüğünü kaydeder. Fakat İbrâhim Gülşenî daha sonra Kanûnî ile görüşme imkânı bulmuş, padişah ona saygı göstermiş, kehhâlbaşına şeyhin gözlerini tedavi etmesini emretmiş ve ilerlemiş yaşına rağmen gözleri açılmıştır (Muhyî-i Gülşenî, s. 417). Mısır’a gitmek üzere İstanbul’dan ayrılacağı zaman padişah Gülşenî şerefine ulemâ ve meşâyihe sarayda bir ziyafet vermiş, bu ziyafetin ardından Beyazıt Camii’nde bir veda konuşması yapmıştır. Hulvî, Kanûnî’nin şeyhe İstanbul’da kalmasını teklif ettiğini, ancak onun çok yaşlandığını ileri sürerek bu teklifi kabul etmediğini, bunun üzerine padişahın İstanbul’da bir halife bırakmasını rica ettiğini, şeyhin de Hasan Zarîfî’yi halife olarak bıraktığını söyler. İbrâhim Gülşenî’nin İstanbul’a getirilmesi ve Kanûnî ile görüşmesi Hayrullah Efendi’nin yazdığı Türk Tiyatrosu’nun ilk piyesine konu olmuştur (Danişmend, II/8 [İstanbul 1939], s. 73-91). Mısır’a döndükten sonra yaklaşık beş yıl daha yaşayan İbrâhim Gülşenî 9 Şevval 940’ta (23 Nisan 1534) vefat etti. Ölümüne “mâte kutbü’z-zamân İbrâhîm” ibaresi tarih düşürülmüştür.

Gülşenî’nin tarikat silsilesi, Halvetiyye’nin ana kollarından Rûşeniyye’nin pîri Dede Ömer Rûşenî vasıtasıyla tarikatın ikinci pîri Yahyâ-yı Şirvânî’ye ulaşır. Mürşidi Dede Ömer Rûşenî’nin kendisine bir gül vererek, “Sen ol bâğ-ı bekānın gülşenisin” demesi üzerine mahlası Heybetî’yi değiştirerek Gülşenî’yi kullanmaya başladığından kurduğu tarikata Gülşeniyye denilmiştir.

İbrâhim Gülşenî’nin öğrenim durumu hakkında kaynaklarda bilgi yoktur. Abdülvehhâb eş-Şa‘rânî onunla birçok defa görüştüğünü, kendisini

beğendiğini, fakat dili tutuk bir ümmî olduğunu, maksadını fasih olarak anlatamadığını söyler. Ancak oldukça geniş hacimli Arapça, Farsça ve Türkçe manzum eserleri Şa‘rânî’nin bu sözlerinin doğru olmadığını göstermektedir. Nitekim Muhyî, onun aynı anda üç ayrı kâtibe üç dilde irticâlen şiir yazdırdığını kaydeder.

Gülşeniyye ve Mevleviyye tarikatları arasında bir yakınlık meydana gelmiş, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî’nin, “Dîdem rûh-ı hûb-i Gülşenî râ / Ân çeşm-i çerâğ-ı Rûşenî râ” (Gülşenî’nin güzel yüzünü gördüm, o Rûşenî’nin gözünün ışığıdır) beytiyle Gülşenî’nin geleceğini müjdelediğine inanılmıştır. Nitekim Muhyî de Maʿnevî adlı eserine bu beyti ihtiva eden gazelle başlamıştır. Mevlânâ’nın torunlarından Divane Mehmed Çelebi’nin Kahire’ye gelerek zindanda bulunan İbrâhim Gülşenî’yi kurtarmasına dair menkıbe de bu yakınlığın oluşmasında etkili olmuştur (Sâkıb Dede,

I, 34; Selâhaddîn-i Mevlevî, s. 14). Esasen Mevlânâ’nın Mes̱nevî’sine nazîre olarak yazdığı Maʿnevî adlı eseri de Gülşenî’nin Mevlânâ’ya olan ilgisini göstermektedir.

İbrâhim Gülşenî üzerinde etkili olan bir şahsiyet de Muhyiddin İbnü’l-Arabî’dir. Uzun Hasan devrinde Tebriz’de bazı zâhir ulemâsı İbnü’l-Arabî’nin aleyhinde bulununca araya girerek onu savunmuştur. Sultan Yâkub Karabağ’da kışladığında sultanın maiyetinde olan İbrâhim Gülşenî, Karabağ mollalarına Fuṣûṣü’l-ḥikem’in önemli meselelerini açıklamış, mecliste bulunanlardan Mevlânâ Abdülganî Ṭardü’l-lüṣûṣ ʿan ḫuṣûṣi’l-Fuṣûṣ, Mevlânâ İsmâil Reddü’n-nuṣûṣ ʿani’l-Fuṣûṣ adlı eserleri onun açıklamalarından faydalanarak kaleme almışlardır. Bu bilgilerden, Gülşenî’nin İbnü’l-Arabî’yi anlayacak yüksek irfan seviyesine sahip olduğu anlaşılmaktadır. İbrâhim Gülşenî’nin etkilendiği diğer bir sûfî de İbnü’l-Fârız’dır. Arapça divanını onun et-Tâʾiyyetü’l-kübrâ’sına nazîre olarak yazmıştır.

Eserleri. Türkçe, Arapça ve Farsça 75.000 beyitlik şiir yazmış olan İbrâhim Gülşenî’nin başlıca eserleri şunlardır: 1. Maʿnevî. Mevlânâ’nın Mes̱nevî’sine nazîre olarak yazılan bu Farsça eser 40.000 beyit olup Diyarbekir’de on ayda tamamlanmıştır. İbrâhim Gülşenî, İstanbul’da iken eseri Şeyhülislâm Kemalpaşazâde’ye inceletmiş, Kemalpaşazâde zâhir

ehlinin bunun mânasına vâkıf olamayacağını, eserin birçok ilâhî sırrı ihtiva ettiğini söylemiştir. Hulvî, İbrâhim Gülşenî'nin eserin bir nüshasını Kemalpaşazâde'ye verdiğini, bu nüshanın Kemalpaşazâde'nin türbesinde muhafaza edildiğini söyler. Mes̱nevî'den alınma çeşitli hikâyeleri ihtiva eden kitabın hemen hemen hepsi müellifi hayatta iken yazılan, ayrıca ciltleri de değerli olan pek çok nüshası vardır (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2080 [istinsahı 927/1521]; Hâlet Efendi, nr. 272 [istinsahı 927/1521]; Esad Efendi, nr. 2908 [istinsahı 936/1530]). Eserin ilk 500 beyti La'lî Mehmed Fenâî tarafından şerhedilmiştir (İstanbul 1289). 2. Dîvân. 17.000 beyitten meydana gelen Farsça divanda şairin Mevlânâ ve Yûnus Emre'nin etkisinde kaldığı görülmektedir (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 3866 [istinsahı 931/1525]; Millet Ktp., Farsça, Manzum, nr. 418). 3. Kenzü'l-cevâhir. Tasavvufî konulara dair rubâî ve tuyuğlardan meydana gelen bu Farsça eser, 7500 beyit ihtiva etmekte olup tek nüshası İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'ndedir (FY, nr. 1233). 4. Sîmurġnâme. Muhyî eserin 30.000 beyit olduğunu söyler (Menâkıb, s. 239). 5. Divan. 1700 beyitten oluşan Türkçe divanda Yûnus Emre ve Nesîmî'nin şiirlerinin etkisi belli olmaktadır. En iyi nüshası Ankara'da Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Kütüphanesi'nde (Mustafa Çan, nr. 982), başka bir nüshası da İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde (TY, nr. 890) kayıtlıdır. Gülşenî'nin diğer Türkçe eserleri de şunlardır: Pendnâme (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 1042); Çobannâme (Süleymaniye Ktp., Uşşâkī Tekkesi, nr. 26). Manzum olan bu iki eserden başka Tahkīkāt-ı Gülşenî adlı mensur bir Türkçe eser de İbrâhim Gülşenî'ye nisbet edilmektedir (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3543). İbrâhim Gülşenî'nin İbnü'l-Fârız'a ait et-Tâ'iyyetü'l-kübrâ'nın etkisi altında yazdığı şiirlerden oluşan 5000 beyitlik Arapça divanının tek nüshası Ankara'da Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Kütüphanesi'ndedir.

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Bekr-i Tihrânî, Kitāb-ı Diyārbakriyya (nşr. Necati Lugal - Faruk Sümer), Ankara 1993, I, 25; Şa'rânî, eṭ-Ṭabaḳāt, II, 133; Gaffârî, Cihânârâ, Tahran 1353 hş., s. 251; Latîfî, Tezkire, s. 52-54; Muhyî-i Gülşenî,

Menâkıb, s. 13, 417; ayrıca bk. tür.yer.; Atâî, Zeyl-i Şekāik, s. 67-68; Gazzî, el-Kevâkibü's-sâʾire, II, 84; Cemâleddin Hulvî, Lemezât-ı Hulviyye, Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 281, vr. 249a-257a; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 320, 335, 389; X, 243-246; Sâkıb Dede, Sefîne, I, 34; İbrâhim Nazîrâ, Beyân-ı Tarîkat-ı Gülşenî, Millet Ktp., Ali Emîrî, Şerʻiyye, nr. 888; Sâlih, Menâkıb-ı Evliyâ-yı Mısr, Bulak 1262, s. 80-117; Laʻlî Mehmed Fenârî, Şerh-i Maʻnevî-yi Şerîf, İstanbul 1289; Ali Paşa Mübârek, el-Ḫıṭâṭü't-Tevfîḳıyye, Bulak 1306, IV, 54; Hocazâde Ahmed Hilmi, İbrâhim Gülşenî, İstanbul 1322, s. 4-8; Hüseyin Vassâf, Sefîne, III, 106-120; Osmanlı Müellifleri, I, 19; Tomar-Halvetiyye, s. 48-50; Ali Emîrî, Diyarbekirli Bazı Zevâtın Terceme-i Halleri, Millet Ktp., Ali Emîrî, Tarih, nr. 750, vr. 16a vd.; a.mlf., Tezkire-i Şuarâ-yı Âmid, İstanbul 1328, I, 297-304; M. Ali Terbiyet, Dânişmendân-ı Âẕerbâycân, Tahran 1314 hş., s. 318-320; TYDK, I, 102-103; Tahsin Yazıcı, Şeyh İbrâhîm-i Gülşenî: Hayatı, Eserleri, Tarikatı (doktora tezi, 1951), AÜ DTCF; a.mlf., "Gul<u>sh</u>anī", EI² (Fr.), II, 1162-1164; Abdülbâki Gölpınarlı, Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik, İstanbul 1953, s. 322-328; a.mlf., 100 Soruda Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatlar, İstanbul 1969, s. 206-207; Şevket Beysanoğlu, Diyarbakırlı Fikir ve Sanat Adamları, İstanbul 1957, I, 55-77; U. Trimingham, The Sufi Orders in Islam, Oxford 1971, s. 76; Faruk Sümer, Oğuzlar: Türkmenler, İstanbul 1980, s. 148-149; M. Ertuğrul Düzdağ, Şeyhülislâm Ebussuud Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı, İstanbul 1983, s. 192-193; Selâhaddîn-i Mevlevî, Terceme-i Hâl-i Hazreti Pîr İbrâhim Gülşenî, İstanbul 1989, s. 14; Başlangıcından Günümüze Kadar Türkiye Dışındaki Türk Edebiyatları Antolojisi, Ankara 1993, II, 105-115; Reşat Öngören, XVI. Asırda Anadolu'da Tasavvuf (doktora tezi, 1996), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 69-73; Ahmet Yaşar Ocak, Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15.-17. Yüzyıllar), İstanbul 1998, s. 313-318; Hikmet Konur, İbrahim Gülşenî: Hayatı, Eserleri, Görüşleri (doktora tezi, 1998), Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; İsmail Hami Danişmend, "Türk Tiyatrosunun İlk Piyesi", Türklük, II/8, İstanbul 1939, s. 73-91; Hellmut Ritter, "Die Persischen Dichterhandschriften der Fatih-Bibliothek in Istanbul" (nşr. Benedikt Reinert), Oriens, XXIX-XXX (1986), s. 233-234; Doris Behrens-Abouseif, "al-Kulshani in Cairo", Muqarnas, V, Leiden 1988, s. 43-60; Kasım Kufralı, "Gülşenî", İA, IV, 835-836.

Nihat Azamat

İBRÂHİM GÜLŞENÎ KÜLLİYESİ

Osmanlılar’ın Mısır’ı fethinden sonra Kahire’de yaptıkları ilk dinî eser.

Bâbüzzüveyle’de Tahterrab‘ mahallesinde yer almakta olup 1519-1524 yılları arasında Halvetiyye tarikatının Gülşeniyye kolunun pîri İbrâhim Gülşenî adına inşa

edilmiştir. Dış görünüş itibariyle Kahire’de daha önce benzeri bulunmayan yapı Memlüklü mimarisinin özelliklerini taşımaktadır. Gülşeniyye tarikatının âsitânesi olan ve sadece bazı bölümleri günümüze ulaşan tekkeye ait binalar yüksekçe bir seti üç yandan kuşatır. Bu binalar içinde en iyi durumda bulunan İbrâhim Gülşenî’nin türbesidir ve üst katları tamamen yıkılmış olan tekkenin harabesiyle çevrilidir. Kuzeyde bir sıra dükkân üzerinde yükselen külliyenin ön cephesinin ortasında taç kapı yer alır. Yandan merdivenli bir platform ile ulaşılan kapı, üç dilimli kemerli niş içine alınmış olup üstte bir dizi mazgal ile son bulan tepeliğe sahiptir. Girişin solunda yer alan cami dikdörtgen planlıdır. Cami, üstündeki tekke şeyhlerine ayrılmış bölmelerle irtibat halindeydi. Avlu ortasında diktörtgen bir platform üzerinde kare planlı kubbeli türbe binası bulunmaktadır. Tamamen kesme taştan inşa edilen binada kübik alt yapının kuzey cephesi üç, diğer cepheleri ikişer nişle hareketlendirilmiştir. Kuzey cephede ortada üç dilimli kemerli niş içinde dikdörtgen açıklıklı kapı yer alır. Yapıyı aydınlatan pencereler cephedeki nişlerin içine yerleştirilmiş olup iki sıra halinde düzenlenmiştir. Alt sıradakiler dikdörtgen, üst sıradakiler ise yuvarlak kemerli ikiz pencere şeklinde yapılmıştır ve üstlerinde birer yuvarlak pencere vardır. Yüksek tutulan kasnağın dört yönünde üçer yuvarlak kemerli pencere yer alır. Kubbenin eteğinde de toplam on altı pencere görülür. Türbe içinde kıble yönünde bir mihrap nişi ile bunun karşısındaki duvar ortasında dikdörtgen bir dolap nişi bulunmaktadır. Memlüklü tarzında tamamen taştan yapılmış olan sivri kubbe XV. yüzyılın sonunda inşa edilen sultan ve emîr türbelerine benzemektedir. Türbenin doğu ve batısında dervişler için yapılmış ikişer katlı hücreler mevcuttu. Bunların üst katları tamamen, alt katları da kısmen yıkıktır. Güneyde türbenin arkasında bir bahçe vardı. Tekkenin vakfiyesinden, bahçede de

ibadet edilebilmesi için set üzerinde bir mihrap yapıldığı anlaşılmaktadır. Türbenin mimari manzume içindeki yeri Kahire için alışılmamış bir durumdur. İdeal yerleşim planı, türbenin caminin bir yanında ve sokağa yukarıdan bakan bir mevkide bulunması iken burada türbe sokağa hâkim olmayıp avlu içinde ele alınmıştır. İbrâhim Gülşenî Tekkesi'nde bir diğer özellik de caminin üstünde yaşama birimlerinin bulunmasıdır.

Türbenin ana kuzey cephesi binaya renk vermek için rastgele yerleştirilmiş, farklı devirlerden İznik çinileriyle kaplıdır. Bu çiniler muhtemelen XIX. yüzyılda ilâve edilmiştir. Cephede kapının solunda yer alan pencere altına 1258 (1842) tarihinde İbrâhim b. Ali tarafından bir sebil yaptırılmıştır. Binanın girişindeki kitâbe de bânisinin binayı tesis ederken bazı zorluklarla karşılaştığını göstermektedir. Mahalledeki bazı bina ve dükkânlar tekkenin vakıf gelirleri olarak belirtilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, X, 243; Ali Paşa Mübârek, el-Ḫıṭaṭü't-Tevfîḳıyye, Kahire 1987, VI, 156-159; Christel Kessler, "Funerary Architecture Within the City", Colloque international sur l'histoire du Caire (1969), Cairo, ts., s. 257-268; Leonor Fernandes, "Two Variations on the Same Theme: The Zāwiya of Ḥasan al-Rūmī, the Takiyya of Ibrāhīm al-Ğulšānī", AIsl., XXI (1985), s. 95-111; Doris Behrens-Abouseif, "The Takiyyat Ibrahim al-Kulshani in Cairo", Muqarnas, V, Leiden 1988, s. 43-60.

Dorıs Behrens Abouseıf

İBRÂHİM HAKKI ERZURÛMÎ

(ö. 1194/1780)

Ma‘rifetnâme adlı eseriyle tanınan âlim, sûfî ve şair.

2 Muharrem 1115’te (18 Mayıs 1703) Erzurum’un Hasankale ilçesinde doğdu. Babası Derviş Osman Efendi, aralıklarla otuz yıl kadar süren iyi bir eğitim görmüştü (Ma‘rifetnâme, s. 521). Annesi, Hasankale’nin ileri gelenlerinden Dede Mahmud’un kızı Şerîfe Hanîfe Hanım’dır. İbrâhim Hakkı’nın “Hakîrullah” diye andığı ve “hilm ü hayâ madeni” olarak tanıttığı babası (a.g.e., s. 514), bazı maddî ve ruhî problemler sebebiyle sıkıntılı bir dönem yaşamış, İbrâhim Hakkı’nın doğumuyla bir ferahlık hissetmekle birlikte sıkıntısı devam etmişti. 1119’da (1707) Erzurum’a yerleşen Osman Efendi burada yörenin ileri gelen ilim ve tasavvuf erbabıyla tanışmış ve 1122’de (1710) hac niyetiyle yola çıkmışken Siirt’e yaklaşık 7 km. uzaklıkta bulunan Tillo’ya (bugünkü Aydınlı) uğramış, yörenin tanınmış mürşidlerinden İsmâil Fakîrullah’a intisap ederek buraya yerleşmiş, böylece yıllardır aradığı huzura burada kavuşmuştur.

Babasının isteği üzerine dokuz yaşında iken amcası Ali tarafından Tillo’ya götürülen İbrâhim Hakkı babasıyla karşılaştığında şeyhi İsmâil Fakîrullah’ı da orada gördüğünü, içinde ona karşı derin bir sevgi ve hayranlık duygusu uyandığını ifade eder (a.g.e., s. 516). Bundan sonra İsmâil Fakîrullah’ın babası için yaptırdığı, günümüze kadar ayakta kalan (İbrahimhakkıoğlu, s. 42) hücrede yaşamaya başlamış, İsmâil Fakîrullah’ın ilim ve irfanından istifade etmesi yanında Ma‘rifetnâme’deki ifadesiyle (s. 516) “peder-i azîzi kendisini hücredaş edip hilm ü rıfk ile ilim öğretip lutufla terbiye kılmıştır”. İbrâhim Hakkı’nın ilk tasavvuf zevkini babasından aldığı anlaşılmaktadır.

On yedi yaşında iken babasını kaybeden (Receb 1132 / Mayıs 1720) İbrâhim Hakkı, muhtemelen öğrenimini sürdürmek amacıyla aynı yıl Erzurum’a dönerek büyük amcası Molla Muhammed’in evine yerleşti. Burada, özellikle Arapça ve Farsça konusunda kendisinden faydalandığı söylenen Erzurum müftüsü şair Hâzık Mehmed Efendi dışında kimlerden

ders okuduğu hususunda bilgi bulunmamaktadır. Ma‘rifetnâme’deki bir beyitten (beyit 514) bu ikinci tahsil döneminin sekiz yıl kadar devam ettiği anlaşılmaktadır.

İbrâhim Hakkı, öğrenimini tamamladıktan sonra İsmâil Fakîrullah’ı ziyaret etmek üzere 1141’de (1728-29) Tillo’ya gitti, babasının hücresine yerleşerek tasavvufî hayata yöneldi. Şeyhine hizmet edip onun feyzinden istifade etmeyi sürdürdü. 1147’de (1734) İsmâil Fakîrullah’ın vefatı üzerine Erzurum’a döndü. Daha önce babasının imamlık yaptığı Yukarı Habib Efendi Camii’ne imam oldu. Bu arada ilk evliliğini yaptı. 1150’de (1738) hacca gitti. Dönüşte Ömer Hayyâm, Ferîdüddin Attâr, Sa‘dî-i Şîrâzî, Nizâmî-i Arûzî gibi şairlerin şiirlerini topladığı, ayrıca kendisinin de iki manzumesinin yer aldığı Lübbü’l-kütüb adlı geniş hacimli bir eser hazırladı.

1160 (1747) yılında İstanbul’a giden İbrâhim Hakkı, şeyhi Fakîrullah’ın Sultan I. Mahmud nezdindeki saygınlığından faydalanarak padişahla görüşüp ilgi ve takdirini kazandı, saray kütüphanesinde çalışmasına izin verildi. Özellikle yeni astronomiye ilgisinin bu kütüphanedeki çalışmalarıyla başladığı söylenebilir. İbrâhim Hakkı İstanbul’da iken kendisine müderrislik pâyesi verildi ve ders okutması şartıyla Erzurum’daki Abdurrahman Gazi Dede Tekkesi’nin zâviyedârlığı tevcih edildi. Erzurum’a döndükten sonra Habib Efendi Camii’ndeki imamlık görevini sürdüren İbrâhim Hakkı, bir müddet sonra aynı zamanda iyi bir mûsikişinas olan oğlu İsmâil Fehim’in tahsilini tamamlaması üzerine bu görevi ona bırakarak ilmî faaliyetlere daha fazla zaman ayırabilmek için günlerinin çoğunu Hasankale’de geçirmeye başladı.

İbrâhim Hakkı 1168’de (1755) resmî bir hizmet için İstanbul’a çağırılan Erzurum gümrükçüsü Mehmed Sun‘ullah ile birlikte ikinci defa İstanbul’a gitti. O, ilkinden daha uzun sürdüğü anlaşılan bu ikinci ziyaret sırasında da kütüphane çalışmaları yapmış olmalıdır. Nitekim Ma‘rifetnâme’yi İstanbul dönüşünden kısa bir süre sonra tamamlaması (Zilhicce 1170 / Ağustos 1757), onun bu eserle ilgili olarak İstanbul’da yoğun bir hazırlık çalışması yaptığı kanaatini vermektedir. İbrâhim Hakkı, Hasankale’ye dönünce bir yandan Ma‘rifetnâme’nin telifiyle meşgul olurken bir yandan da öğrenci yetiştirmeye başladı. Abdurrahman Gazi Dede Tekkesi’nin zâviyedârlığı III.

Mustafa tarafından 1173 (1760) yılında yenilendi. İbrâhim Hakkı, tekkenin oldukça kısıtlı olan gelirini oğulları ile amcasının oğlu Yûsuf Nedim arasında paylaştırdı. Bu arada önemli eserlerinden İrfâniyye'yi (Mecmûatü'l-irfâniyye) tamamladı.

1177'de (1763) üçüncü defa Tillo'ya giden İbrâhim Hakkı, İsmâil Fakîrullah'ın oğulları Hamza Ganiyyullah ve Mustafa Fânî tarafından babalarının halifesi olarak büyük bir ilgiyle karşılandı; muhtemelen Tillo'ya yerleşmesini sağlamak üzere onu kız kardeşleriyle evlendirdiler. Bu sırada İnsâniyye adlı eserinin telifini tamamlayan İbrâhim Hakkı, 1177 Şevvalinde (Nisan 1764) Mustafa Fânî ile birlikte ikinci defa hacca gitti ve dönüşte yine Tillo'da kaldı, burada öğrenci okutmaya ve eser yazmaya devam etti. Bu arada geniş hacimli eserlerinden Mecmûatü'l-meânî'yi bitirdi. Bir süre sonra da Erzurum'a gitti. 1181'de (1768) Erzurum müftüsü Şeyh Mustafa Efendi ile beraber üçüncü defa çıktığı hac yolculuğu sırasında amcasının oğlu Yûsuf Nesîm'e Şam'dan yazdığı mektupta eserlerinin oralarda bile arandığını ve ilgiyle okunduğunu bildiriyor, kendisinden bazı kitaplarını temin edip göndermesini rica ediyordu (İbrahimhakkıoğlu, s. 125). Yolculuğun ardından Erzurum'a döndü. Yaklaşık üç yıl sonra oğlu İsmâil Fehim ile birlikte tekrar Tillo'ya giderek buraya yerleşti. 1189'da (1775) altı ay kadar süren ağır bir hastalığa yakalandı. Hasankale'deki öğrencilerinden Derviş Halil kendisini ziyarete gelmiş, ancak İbrâhim Hakkı onun ölçüsüz davranışlarından rahatsız olmuştu. Bir süre Tillo'da kalan Halil hocasının yeni yazdığı bazı eserleri de okumuştu. Daha sonra Erzurum'a dönünce hocasının bir sır kitabını okuduğu yolunda sözler sarfederek güya onun itibarını arttırmak istemiş, ancak bu açıklama herkeste bir merak uyandırmıştı. Muhtemelen bu haberin, kendisi hakkında bâtınî fikirler taşıdığı yolunda dedikoduların çıkmasına yol açacağından kaygılanan İbrâhim Hakkı, Sünnî akîdeye bağlılığını ispat etmek amacıyla âyet ve hadislerden başka şeylerle meşgul olmayı bıraktığı mesajını veren Urvetü'l-İslâm ve Hey'etü'l-İslâm adlı iki eser yazarak değişik kişilere gönderme gereğini duydu. Erzurum'daki Yûsuf Nesîm'e de Urvetü'l-İslâm ile birlikte gizli işaretli bir mektup göndererek "Avnikli kezzâb" diye andığı Halil'in anlattıklarına inanmamalarını ve onun söylediklerinin iftira olduğunu bildirdi (a.g.e., s. 155-162).

Bu arada şeyhinin kızı olan son eşinin genç yaşta ölümü İbrâhim Hakkı'yı

derinden etkiledi. Onun vefatından sonra yazdığı bir mektupta teessürünü duygulu ifadelerle anlatmaktadır (a.g.e., s. 167-168). Kısa bir süre sonra şeyhinin büyük oğlu Hamza Ganiyyullah'ın ölümü üzerine yalnızlığı daha da artan İbrâhim Hakkı 19 Cemâziyelâhir 1194 (22 Haziran 1780) tarihinde vefat etti. Ölümünden iki yıl önce yazdığı vasiyetnâmesinde şeyhinin kubbesi altına defnedilmemesini, oraya şeyhin evlâtlarının gömülmesi gerektiğini belirtmesine rağmen (a.g.e., s. 170) bunu bir fedakârlık olarak telakki eden İsmâil Fakîrullah'ın oğlu Mustafa Fânî'nin isteği üzerine şeyhinin türbesine defnedildi. Bizzat İbrâhim Hakkı tarafından yaptırılan, planı da kendisine ait olan bu kubbeli türbe yaklaşık 40 m² olup sekizgen bir kaide üzerine oturtulmuştur. Günümüzde bir ziyaret mahalli olan türbede her yıl 18 Mayıs-22 Haziran tarihleri arasında çeşitli faaliyetler yapılmaktadır.

İbrâhim Hakkı'nın iyi bir tahsil gördüğü eserlerinden anlaşılmaktadır. "Bu zamanda en dürüst dost, en uygun meclis arkadaşı, en seçkin yoldaş, yârların en hayırlısı ve sevgililerin en sevgilisi kitaplar olduğu için bunların sohbetlerine meylimi salmışımdır" (İnsâniyye, vr. 341b) şeklindeki sözleri, onun düzenli öğrenim yanında kendi kendini yetiştirmeye de büyük önem verdiğini göstermektedir. Geniş tasavvuf bilgisi, konuları iyi bir düzen içinde ve anlaşılır bir üslûpla ifade etmesi, özellikle eğitimde Arapça'nın hâkim olduğu, Türkçe eserlerde ise ağdalı bir dilin kullanıldığı dönemde eserlerinin büyük bölümünü nisbeten sade bir Türkçe ile yazması İbrâhim Hakkı'nın takdire değer yönlerindendir. Ayrıca geleneksel astronomi yanında yeni astronomiyle tıp, anatomi, fizyoloji, aritmetik, geometri, trigonometri, felsefe, psikoloji, ahlâk gibi alanlarda oldukça geniş bir birikime sahip olduğu görülmektedir.

İbrâhim Hakkı, ilmî ve tasavvufî birikimini maddî menfaat temini için kullanmamıştır. İstanbul'da iken kendisine tevcih edilen Abdurrahman Gazi Dede zâviyedârlığının geliri son derece azdı. Ailesi kendi el emeği ve babadan kalma birkaç parça arazinin geliriyle geçinmeye çalışmış, kendisi de oldukça kısıtlı imkânlar içinde yaşamıştır. Oğullarından birine ithaf ettiği sanılan İrfâniyye adlı eserinin sonunda yer alan, "Tekkelerde eğlenmeyip ilim meclisine gelesin; herkese şefkat nazarıyla bakıp hiçbir ferdi hakir görmeyesin ve kimseden hiçbir nesne istemeyip kimseye bir hizmet buyurmayasın; tezyîn-i zâhiri koyup gökçek ahlâk ile tezyîn-i bâtına

gidesin" (İbrahimhakkıoğlu, s. 98) şeklindeki nasihatleri onun ilme, güzel ahlâka ve insana verdiği değer yanında kanaatkâr ve tok gözlü olmayı, minnetsiz

yaşamayı ne kadar önemsediğini de göstermektedir.

Yeni astronominin verilerinden söz ederken hiçbir ilmî gelişmenin Allah'ın evreni yaratıp yönettiği gerçeğine aykırı olamayacağını belirten İbrâhim Hakkı, bütün gelişmelerin bu inanç çerçevesinde yorumlanması gerektiğini sık sık vurgular. Ona göre din bakımından önemli olan, âlemin Allah tarafından yaratıldığının kabul edilmiş olmasıdır; bunun ötesinde yaratılışın ve oluşun keyfiyetine dair ortaya konan teorileri ve ilmî tesbitleri benimsemenin bir sakıncası yoktur. Ma'rifetnâme'de (s. 266) Ebû Hanîfe'den "sermezhebimiz" diye söz eden İbrâhim Hakkı'nın Nakşî veya Kādirî olduğu söylenmektedir. Bursalı Mehmed Tâhir'e göre ise Üveysî'dir (Osmanlı Müellifleri, I, 35). Mesih İbrahimhakkıoğlu dedesinin Nakşî olmadığını savunursa da (Erzurumlu İbrahim Hakkı, s. 191-192) Ma'rifetnâme'de başka hiçbir tarikata yer vermezken "velîlerin en seçkinlerinin tercih ettiği tarikat" olarak nitelediği Nakşibendiyye'ye geniş yer ayırması (s. 443-450) bu tarikata mensup olduğu kanaatini güçlendirmektedir.

İbrâhim Hakkı'nın tasavvufi görüşleri Osmanlı tasavvufunun tipik ve canlı bir örneğidir. Ma'rifetnâme'de mârifet, fenâ, bekā, muhabbet ve aşk, velâyet, kerâmet, tevekkül, tefvîz ve teslim, sabır, şükür, rızâ, seyrü sülûk, sâlik, mürşid, nefis ve nefis mertebeleri gibi tasavvufun hemen bütün konularına yer vermiştir. Dünyanın anlamı, makbul olan ve olmayan dünya (a.g.e., s. 272 vd.), kalbin mânası, mahiyeti, mârifetullahla ilgisi (a.g.e., s. 283 vd.) gibi konulara ilişkin görüş ve açıklamaları önemli ölçüde Gazzâlî'nin İḥyâʾü ʿulûmi'd-dîn'indeki fikirleriyle paralellik arzeder. İbrâhim Hakkı, fizik âlemin kavranmasında akıl ve duyu tecrübelerinin önemini kabul etmekle birlikte dinî ve tasavvufî konularda aşkı felsefeden üstün tutar; hatta, "Katında fülse değmez felsefînin aklı vicdanı" mısraında görüldüğü gibi (Divan, s. 174) genel telakkiye uyarak felsefe ve filozof kavramlarından olumsuz bir tavırla söz ettiği de olur. Bu sebeple diğer mutasavvıflar gibi İbrâhim Hakkı da ilham yoluyla elde edilmiş bilgiyi kitâbî bilgiden üstün tutar (Ma'rifetnâme, s. 388). Bu arada, vahdet-i

vücûdun bir bilgi konusu sanılmasının ilhâd ve zındıklığa kadar varan tehlikeler içerdiği uyarısında bulunur. Çünkü vahdet-i vücûd bilgi konusu değil şühûd konusudur; şühûd ise mücahede ile varılabilen bir haldir. İbrâhim Hakkı, evliyâ-yı kirâmın yazdığı bütün kitapların şeriatla uyuştuğunu, özellikle Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin kitaplarının "usul ve fürûa mutâbık" olduğunu, fakat okuyucunun anlama kabiliyetinin yetersizliği yüzünden bu konuda avam arasında şüphe doğduğunu belirtme ihtiyacı duyar (a.g.e., s. 595).

Klasik felsefe ve tasavvuf düşüncesindeki, insanı küçük âlem kabul eden anlayışa İbrâhim Hakkı da büyük önem verir. Bütün mutasavvıflar gibi onun için de hayatın en yüksek gayesi mârifet, mârifetin en yüce derecesi mârifetullahtır. Mârifetullahın anahtarı kendini bilmek, kendini bilmenin anahtarı da âlemi bilmektir. Allah bütün âlemi insanın buyruğuna vermiş, insanın bedenini de ruhuna itaat ettirmiştir ki insan kendi bedenine, organlarının oluşumuna, güçlerinin tertibine bakarak aşağı ve yukarı âlemde bunun benzerlerini bulup aynı düzenin orada da sürdüğünü görsün; özellikle kendi ruhunun bedenini yönetmesi gibi Allah'ın da evren üzerinde tasarrufta bulunup onu yönettiğini anlasın, buradan hareketle Allah'ın fiillerine ve sıfatlarına vâkıf olarak sevgisini ve kulluğunu O'na yöneltsin ve böylece irfan ehline katılsın (a.g.e., s. 216-217, 385-386). İbrâhim Hakkı bu gayelere ulaşmak için sahih bir itikad ve düzenli ibadete ihtiyaç bulunduğunu önemle belirtmiştir. Ona göre ebedî kurtuluşu kazanmanın tek şartı Kitap ve Sünnet'le amel etmektir. Allah dostlarının hallerine ve kemallerine ulaşmanın yolu onların yolunu izlemekten geçer. Her türlü ferdî ve içtimaî problemi aşmanın Kur'an'a uymakla mümkün olduğuna işaret eden ve bununla ilgili âyet ve hadisleri sıralayan İbrâhim Hakkı (a.g.e., s. 258-259), aynı şekilde Hz. Peygamber'e uyup onun yolundan gitmenin gerekliliğine dair âyet ve hadisleri kaydettikten sonra, "Hudâ rabbim nebim hakkā Muhammed'dir resûlullah / Hem İslâm dînidir dînim kitâbımdır kelâmullah" beytiyle başlayan 116 beyitlik manzumesinde Ehl-i sünnet akaidini özetlemiştir (a.g.e., s. 263-266). Ma'rifetnâme'de büyük ölçüde Gazzâlî'nin İḥyâʾü ʿulûmi'd-dîn'inden istifade ile yazıldığı anlaşılan, ayrıca Gazzâlî'den sonraki dönemlerde ortaya çıkmış gayri Sünnî tasavvuf akımlarına da yer veren bir bölümde (s. 451-454; krş. İḥyâʾ, III, 404-407), tasavvuf ehlini on iki fırkaya ayırarak sadece birinin kurtuluş fırkası kabul edildiğini, bunların da, "Kur'ân-ı Kerîm ve hadîs-i şerif dinimize ve

dünyamıza kâfidir ve şeriat bize vâfidir” diyen fırka olduğunu ifade etmektedir (Ma‘rifetnâme, s. 453). İbrâhim Hakkı irfanın dört aslı kabul ettiği tevekkül, tefvîz ve teslim, sabır, rızâ konularına büyük önem vermiştir. Özellikle “Tefvîznâme” adını verdiği, “Hak şerleri hayr eyler / Zannetme ki gayr eyler / Ârif anı seyr eyler / Mevlâ görelim neyler / Neylerse güzel eyler” mısralarıyla başlayan manzumesi çok meşhurdur (a.g.e., s. 385).

İbrâhim Hakkı, Allah’ın varlığını ispat için imkân delilini esas almış, bu çerçevede âyetlerden de faydalanarak bazı kozmolojik deliller sıraladıktan sonra âlemin hâdis olduğuna selim aklın kesin bir burhanla şehâdette bulunduğunu, irfan ehlinin, o yüce yaratıcının icat ve yaratma sırlarını zâhir ve bâtın âleminde güneşli günden daha aydın ve açık olarak müşahede ettiğini söylemiştir (a.g.e., s. 24). Aynı yerde hukemâya nisbetle de olsa, “Mümkün değildir ki bir mevcut ma‘dum ola; belki mevcut hemîşe mevcut ve ma‘dum hemîşe ma‘dumdur” diyen İbrâhim Hakkı mevcudun ancak bir mertebeden bir mertebeye, bir halden bir hale intikal edip değişime uğrayabileceğini ifade etmiş, ardından avâmın bu değişimi seyrederken ma‘dumun mevcut veya mevcudun ma‘dum olduğunu zannettiği görüşünü ileri sürmüştür. Bu açıklama Lavoisier’nin, “Var olan yok olmaz, yok olan da var olmaz” şeklindeki sakınım yasasından başka bir şey değildir.

Cevher, araz, hal, mahal, madde, sûret, mevzû, cism-i tabîî, nefs-i insâniyye, nefs-i felekiyye gibi felsefî terimleri Meşşâî gelenek çerçevesinde açıklayan İbrâhim Hakkı’nın, tedbir ve tasarrufu ile cisimlere etkide bulunmayan akıl (kozmolojik akıl) için “lisân-ı ehl-i şer‘ ile melektir” demesi de (a.g.e., s. 24) Fârâbî’den beri gelen felsefî anlayışın bir devamıdır. Yine Fârâbî’nin başlattığı sudûr teorisini de ehl-i hikmete nisbet ederek anlaşılır bir üslûpla tanıtmaktadır. Şu farkla ki, “Vâhidden vâhid sudûr edegelmiştir” demekle birlikte (a.g.e., s. 26) belki bir ihtiyat tedbiri olarak varlığın doğuş (zuhûr) düzeninde küllî aklın (akl-ı evvel) Allah tarafından icat ve mevcut edildiğini söylemiş, ancak burada bir yoktan yaratmadan söz etmemiştir. İbrâhim Hakkı, zuhûrun sonundaki onuncu aklın akl-ı fa“âl yanında akl-ı feyyâz, vâhibü’s-suver ve tabîat-ı mutlaka diye adlandırıldığını ifade eder. Ma‘rifetnâme’nin, geleneksel astronomi hakkında bilgi verdiği bölümünde ise, “Allah kendi nurundan bir latif ve

azîm cevher var edip ondan bütün kâinatı vücuda getirdiğini tedrîc ve tertip ile izhar

etmiştir ve ona cevheri evvel ve nûr-i Muhammedî ve levh-i mahfûz ve akl-ı kül ve akl-ı izâfî tesmiye olunur" demektedir. İnsana ait akıl nefse has bir gelişme sürecinin son noktasıdır. Nefis mürekkep cisme büyüme, duyu ve hareket yanında düşünme kabiliyeti de kazandıran düzeye ulaşırsa bu nefse sahip olan varlık insan adını alır. İnsan varlığın özü, her mevcudun özeti, cihan ağacının meyvesi, devranın son noktasıdır (a.g.e., s. 26-27). Buradaki "devran"dan maksat, İslâm dünyasında Câbir b. Hayyân'dan beri daha çok tasavvufta ve tasavvuf etkisindeki felsefede ilgi toplayan yükseliş ve iniş sürecidir. İbrâhim Hakkı, "Hak Teâlâ'nın tesiriyle" dört unsurdan madene, madenden bitkiye, bitkiden hayvana, hayvandan insana uzanan gelişim (istihâle) sürecini özetlerken insanı bu sürecin gaye noktasına yerleştirmektedir. Bu teoride her bir varlık basamağından diğerine geçilirken birer ara varlık da gösterilmekte olup hayvanla insan arasındaki varlığın maymun olduğu belirtilir. "Zira kılları ve kuyruğu dışında cümle âzası ... insana benzer" (a.g.e., s. 28). İhvân-ı Safâ, İbn Miskeveyh gibi ilk İslâm düşünürlerinden başlayıp Kınalızâde Ali Efendi, Muhyî-yi Gülşenî gibi Osmanlı âlimlerine kadar gelen bu teorinin, İbrâhim Hakkı'dan yarım asır kadar sonra Lamarck ve Darwin tarafından ortaya atılan evrim teorisiyle aynı olup olmadığı tartışılmaktadır. İbrâhim Hakkı'da en güzel ifadesini bulan İslâm dünyasındaki evrim anlayışı, Darwinizm'in aksine yalnızca biyolojik bir evrim değil madde ve ruh bütünlüğü içinde bütün ontik gerçekliği kapsayan bir gelişmedir; ayrıca burada gelişim Darwinizm'deki doğal seleksiyon yerine ilâhî iradeye bağlanmıştır.

İbrâhim Hakkı Ma'rifetnâme'de tabiat bilimlerine çok geniş yer vermiştir. Fitneye sebep olmamak düşüncesiyle yeni astronomiye ve diğer ilimlere dair bilgi verilmeden önce eski astronomiye uygun geleneksel yaratılış senaryosunu tanıtma gereği duyulmuştur. Onun yeni astronomideki kaynağı, İstanbul ziyaretleri sırasında tanıma ve inceleme fırsatı bulduğu Kâtib Çelebi'ye ait Cihannümâ adlı eserdir. Fakat mutaassıp ulemâdan tepki görme endişesi taşıdığı için yeni astronomi konularına ve bu arada yerin yuvarlaklığını kanıtlamaya girişirken bu görüşün şeriata aykırı olabileceği tereddüdünü ortadan kaldırmak amacıyla Gazzâlî'nin Osmanlı ulemâsı nezdindeki saygınlığından yararlanma yoluna gitmiştir. İbrâhim Hakkı, bu

hususta oldukça tedbirli davranarak Tehâfütü'l-felâsife'nin giriş kısmındaki konuyla ilgili bir pasajı aynen Türkçe'ye çevirdiğini ifade eder. Gazzâlî burada, ay ve güneş tutulması olaylarını örnek gösterip bunların astronomi bilimine göre nasıl vuku bulduğunu açıkladıktan sonra bu gibi ilmî konularda filozoflarla tartışmaya kalkışmanın dinî bir zaruret olmadığını, ilmî sonuçlarla çatışır gibi görünen hadisler bulunduğu takdirde kesin sonuçlara karşı direnmektense bu hadislerin te'vilinin "ehven" olduğunu ifade eder. İbrâhim Hakkı'nın, belki de buradan aldığı cesaretle arzın yapısını ve tabakalarını ilmî yöntemlere göre anlatırken, İbn Abbas'tan nakledilen öküz ve balık kıssasının sahih olduğu tesbit edildiği takdirde bunun öküz burcu ve balık burcu olarak yorumlanması gerektiğini belirttikten sonra Hz. Peygamber'in, "Siz dünya işlerini benden daha iyi bilirsiniz" hadisini hatırlatarak umûr-i dîniyyeden olmayan şeylerin din âlimlerinden sorulmaması gerektiğini söylemek suretiyle (a.g.e., s. 118) dinî ilimlerle pozitif bilimlerin metotlarının ayrı olduğuna dikkat çekmesi oldukça önemlidir.

Gazzâlî'nin, din bakımından önemli olanın âlemin yapısı ve nasıl işlediği değil yaratıcının fiiliyle vücuda geldiği görüşü İbrâhim Hakkı için yol gösterici bir önem taşıyordu. Nitekim kendisi de, "Pes âlem ne hey'ette olursa olsun ve ne cihetle hareket kılarsa kılsın cümlesi ol bedî'... hazretlerinin kemâl-i kudret ve azametine dâldir ve bizlere lâzım olan ancak bu nazar-ı ibretle kesb-i kemâldir" (a.g.e., s. 117) diyerek dinle bilim arasında doğru bir ilişki kurmanın yolunu göstermiştir. Aynı şekilde onun o dönemlerde ortaya çıkan, gittikçe daha çok taraftar toplamaya başladığını belirttiği yeni astronomi fikrine dayalı bilgiler vermeden önce bu konularda ilmî bir kanaate varmanın dinle bir ilgisi olmadığı uyarısında bulunması anlamlıdır. Çünkü din açısından mühim olan, âlemin Allah tarafından yaratılmış olduğu inancının benimsenmesidir (a.g.e., s. 144).

Esas itibariyle Copernicus astronomisini yansıtan bu bilgilere yeni aklî deliller ekleyen İbrâhim Hakkı sistem hakkındaki bilgileri basite indirgeyerek anlatmaya çalışmıştır (Irmak, XXXVI [1973], s. 155). Buna karşılık kelâmcılara dayanarak müneccimlerle tabiatçı filozofların yüce yaratıcının bilgisinden mahrum olduklarını, bütün olup bitenleri yıldızlara ve tabiata bağlayarak sapıklığa düştüklerini söyler (Ma'rifetnâme, s. 85). İbrâhim Hakkı bu arada dehrîleri de eleştirmiştir (Divan, s. 11).

Onun, dünyayı çevreleyen hava tabakasının çeşitli katlarında cereyan eden klimatolojik değişmelerin güneş ısısının yerden yansımasından ileri geldiği ve bu yansımaya en yakın olan bölgelerde havanın daha sıcak olacağı, yükseklere çıkıldıkça sıcaklığın düşeceği gibi tesbitleriyle bugünkü bilim seviyesine yaklaştığı kabul edilmektedir. Yıldırım ve gök gürültüsünün mahiyeti, ışık dalgalarıyla ses dalgalarının yayılışındaki zaman farkı, gök kuşağı, ay hâlesi, sis, kırağı, çise ve bulutların oluşumu, hava hareketleri gibi meteorolojik olayları, İbn Sînâ'nın eş-Şifâ᾿ adlı eserinden de yararlanmakla birlikte (meselâ bk. Ma'rifetnâme, s. 101) çoğunlukla kendi gözlemlerine dayanarak oldukça isabetli bir şekilde kaydetmiştir (Irmak, XXXVI [1973], s. 156-157). İbrâhim Hakkı, dünyanın yuvarlak olduğuna dair yeni deliller ortaya koyarken (Ma'rifetnâme, s. 117) dünyanın güneşin etrafında ve kendi çevresinde dönüşünü, gece ve gündüzün meydana gelişini de ilmî olarak anlatmakta (a.g.e., s. 102), bu arada Macellan'ın dünyayı dolaşması ve Kristof Kolomb'un Amerika kıtasını keşfi hakkında mâlumat vermektedir (a.g.e., s. 114-120).

İbrâhim Hakkı, insanın anatomisi ve fizyolojisiyle ilgili hemen her konuda dönemine göre yeni sayılacak ayrıntılı bilgiler vermektedir. Meselâ on iki kaburganın yönleri ve fonksiyonel özellikleri, bel kemiği ve bunun bölümleri, bilek ve el kemiklerinin görevleri gibi konulara dair açıklamalar bugünkü bilgilerle paralellik arzetmektedir. Bu bilgileri esas itibariyle İbn Sînâ'dan alan İbrâhim Hakkı, ayrıntıda kendi gözlemlerine dayalı birçok yenilik ortaya koymuştur (Irmak, XXXVI [1973], s. 164-165). Psikolojide büyük ölçüde İbn Sînâcı geleneği tekrar eden İbrâhim Hakkı'nın Ma'rifetnâme'de kişinin saç, göz, kulak, el, baş gibi organlarından ve dış görünüşünden hareketle onun ahlâk ve karakter yapısı hakkında sonuç çıkarma yollarını gösteren bilgilerden oluşan kıyafet ilmi (physiognomy) konusuna ayırdığı bölüm (s. 208-216), İslâm ilimler tarihinde bu alanda yapılmış çalışmalar içinde özel bir yere sahiptir (geniş bilgi için bk. Revnakoğlu, s. 168-196; Çelebioğlu, Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Araştırma Dergisi, XI [1979], s. 305-347). İnsanın ahlâk yapısına temel oluşturan güçleri de geleneksel Meşşâî anlayışı çerçevesinde gazap gücü, şehvet gücü ve nefs-i nâtıka olarak gösterir (Ma'rifetnâme,

s. 206 vd.). Bunların ifrat ve tefritlerinden erdemsizlikler (ahlâk-ı zemîme), itidal derecelerinden erdemler (ahlâk-ı hamîde) meydana gelir. İbrâhim Hakkı, nefs-i nâtıkayı İsrâ sûresinde (17/85) emr-i rabbânî olarak gösterilen rûh-ı insânî olarak da adlandırır ve buna gönül dendiğini belirtir. Felsefî gelenekteki meşhur Eflâtuncu iradî ölüme atıfta bulunarak iradesiyle nefsini öldüren kişinin gönül yüzünden benlik perdesi kalkıp kendini ve rabbini bilme mertebesine ulaşacağını, gönlünün huzur ve sevinç aydınlığı ile dolacağını, nereden geldiğini ve nereye gideceğini bilip ölmeden önce ebedî hayatı kazanmış olacağını ifade eder. Ayrıca felsefî mahiyetteki ahlâk kitaplarının vazgeçilmez konularından olan ölümün anlamı, mahiyeti, ölüm korkusunun sebepleri gibi konuları âyet, hadis ve tasavvufî görüşlerle daha da zenginleştirerek işlemeye çalışmıştır (a.g.e., s. 246-254).

1163'te (1750) yazdığı tecvid risâlesinin girişinde yer alan, “Erzurum şehrinde şöhret bulup nef‘i âm olsun için Türkçe söylemişiz” (İbrahimhakkıoğlu, s. 61-62) şeklindeki ifadesinde dönemin eğitim ve öğretim anlayışına gizli bir tenkit sezilmektedir. 1165 (1752) yılında kaleme aldığı Tertîbü'l-ulûm başlıklı ilk Türkçe manzum eserinde de aynı amaçla yeni bir ders programı önerisinde bulunmuştur. Programda geleneksel din ilimlerinin yanında felsefe, matematik, coğrafya, astronomi, anatomi, tıp gibi alanlar da yer alıyordu. İbrâhim Hakkı, daha sonra kaleme aldığı Ma‘rifetnâme'de bu alanların her birine büyük değer verecek ve çok geniş yer ayıracaktır. 1168'de (1755) tertip ettiği divanında da (s. 196-197) yirmi beş beyitlik bir “Tertîbü'l-ulûm” bölümü bulunmaktadır. 1166'da (1753) hazırladığı rûznâmesi, zamanına göre takvim tekniği hususunda oldukça ilginç yenilikler taşımaktadır (geniş bilgi için bk. İbrahimhakkıoğlu, s. 67-68). Ancak bu yenilikçi tavrına rağmen öğrencinin hocasına kayıtsız teslimiyetini öngören otoriter ve dogmatik eğitim anlayışını aşamamıştır. İbrâhim Hakkı, geleneksel eğitim ilkeleri arasında daha çok hocanın öğrencisine şefkatli ve anlayışlı davranması, öğrencinin de hocasına karşı edepli ve saygılı olmasıyla ilgili olanları sıralar. Gazzâlî gibi kendisi de öğrencinin sorgulamaya kalkışmadan hocasının bilgisine mutlak olarak güvenmesini öğütler (Ma‘rifetnâme, s. 540; krş. İḥyâʾ, I, 50).

Eserlerinin bir kısmını manzum olarak kaleme alan İbrâhim Hakkı genellikle Hakkı, bazan da Fakîrî mahlasını kullanmış, Türkçe'den başka Arap ve Fars dillerinde de manzumeler yazmış, kaside, gazel, musannef,

rubâî ve kıtalarında ilmî, dinî-tasavvufî fikirlerini ustalıkla dile getirmiştir. Mesnevi tarzında kaleme aldığı manzumelerde daha ziyade didaktik bir amaç güden İbrâhim Hakkı'nın divanındaki şiirler tamamen tasavvuf neşvesiyle yazılmıştır. Ma'rifetnâme başta olmak üzere hemen bütün mensur eserlerinde yer alan manzumeler konunun okuyucu tarafından daha fazla ilgi görmesine yardımcı bir nitelik taşır. Bu tür şiirleri ya konunun özeti mahiyetinde veya örneklendirmeler şeklinde kullanmış, yer yer başka şairlerin manzumelerini de iktibas etmiştir. İbrâhim Hakkı'nın şiiri eğitici, öğretici ve irşad edici bir araç olarak kullanma gayreti, ilim adamı ve mürşid kimliğinin şair kimliğinden önde bulunmasına yol açmış, dolayısıyla bazı manzumeleri şiir tekniği bakımından kusurlu bulunmuştur. Sanat değeri daha yüksek olan gazellerindeki zengin hayal ve çağrışımlar bile ona usta bir şair kimliği kazandırmaya yetmemiş, sadece kendisine geniş kültürünü ve ilmî birikimini nazımla anlatan başarılı bir nasihatçı görüntüsü vermiştir.

Eserleri. İbrâhim Hakkı'nın çoğu Türkçe olan eserlerinin sayısı hakkında değişik rakamlar verilmiştir. Meselâ Bağdatlı İsmâil Paşa otuz iki eser adı sıralamış (Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 39-40), Bursalı Mehmed Tâhir bu sayıyı otuz dokuza çıkarmıştır (Osmanlı Müellifleri, I, 33-36). Kendisi çalışmalarından söz ederken çoğunu büyük kitaplarının içine aldığı küçük risâlelerini müstakil eser olarak saymamıştır. İlâhînâme'nin sonuna eklediği bir notta onu "ana eser", beşi de "evlât eser" olmak üzere on beş kitabını dili ve telif tarihleriyle birlikte kaydetmiştir. İnsâniyye adlı eserinde de (vr. 341b) Tillo'ya yerleştikten sonra kaleme aldığı on eserden en beğendiği beşinin adını sıralamaktadır. 1. Divan. 1168 (1755) yılında oğlu İsmâil Fehîm için tertip edilmiştir (yazma nüshaları için bk. Çelebioğlu, Erzurumlu İbrahim Hakkı, s. 42). 1263'te (1847) basılan eserde kasidelerin ardından dinî-tasavvufî mahiyette 366 gazelden oluşan "İlâhînâme" başlıklı bölüm yer almaktadır. Divandaki birçok manzume, başta Ma'rifetnâme olmak üzere müellifin daha sonra yazılan çeşitli kitaplarında da geçmektedir (a.g.e., s. 28). "Müfredât" (yazmalarda "Ma'niyyât"), "Rubâiyyât", "Vâsılnâme", "Pendnâme", "Şükürnâme" gibi bölümlere ayrılan eserin, Numan Külekçi ile Turgut Karabey tarafından klasik tarzda mürettep bir divan haline getirilerek tenkitli neşri yapılmıştır (bk. bibl.). Divanda Arapça ve Farsça şiirler dahil 500 kadar manzume yer almaktadır. 2. Ma'rifetnâme*. 1170'te (1757) tamamlanan eser İbrâhim Hakkı'nın ismini

ölümsüzleştiren en önemli çalışmasıdır. Dinî ve din dışı ilimlere dair ansiklopedik bir eser olan

Ma‘rifetnâme müellifin ilmî ve fikrî kişiliğini, yetişmişliğini, din ve ilim anlayışını yansıtması yanında dönemin skolastik zihniyetinden kurtulma çabasını yansıtan nâdir örneklerden biri olması bakımından da özel bir değer taşımaktadır. Pek çok yazması bulunan Ma‘rifetnâme'nin (Külekçi - Karabey, s. 42-45) birçok baskısı yapılmış (Bulak 1251, 1280; Kazan 1261; İstanbul 1284), ayrıca Turgut Ulusoy (İstanbul, ts.) ve Faruk Meyan (İstanbul 1980) tarafından sadeleştirilmiştir. 3. Mecmûatü'l-irfâniyye. Tam adı Mecmûatü'l-vahdâniyye fî ma‘rifeti'n-nefsi'r-rabbâniyye olan eseri müellifin kısaca İrfâniyye diye andığı da görülmektedir. Bu sebeple Bağdatlı İsmâil Paşa ve Bursalı Mehmed Tâhir, Mecmûatü'l-vahdâniyye ile İrfâniyye'yi iki ayrı eser olarak kaydetmişlerdir. İbrâhim Hakkı'nın torunlarından Celalettin Toprak da eser sayısını elli dörde çıkardığı listede aynı hatayı tekrarlamıştır (Ceviz, sy. 23 [1996], s. 85-97). Müellifin 1174'te (1761) derlediğini belirttiği eserin bir kısmı Arapça, bir kısmı Farsça ve daha uzun bölümü Türkçe yazılmış olup dört yazma nüshası bilinmektedir (a.g.e., sy. 23 [1996], s. 87-88). Kitapta hadis olduğu rivayet edilen, "Kendini bilen Allah'ı da bilir" sözünün tasavvufî açıklaması yapılmış, bu arada âyet ve hadislerle müslüman düşünür ve âlimlerin konuyla ilgili fikirlerine de yer verilmiştir (eserin kaynakları hakkında bk. a.g.e., sy. 23 [1996], s. 89-92). 4. İnsâniyye. Tam adı Mecmûatü'l-insâniyye fî ma‘rifeti'l-vahdâniyye olan bu geniş hacimli eseri müellif yüz kırk kitaptan üç lisan üzerine topladığını söyler (İbrahimhakkıoğlu, s. 72; Arapça, Farsça ve Türkçe kaynakları hakkında bk. Çelebioğlu, Erzurumlu İbrahim Hakkı, s. 33-35). Bu kaynaklardan seçilen parçaların daha çok tasavvuf ve eğitim ağırlıklı olduğu görülmektedir. Eserin bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (Düğümlü Baba, nr. 352; diğer nüshaları için bk. İbrahimhakkıoğlu, s. 100). 5. Mecmûatü'l-meânî (Mecmûatü'l-Hakkī). Müellif bu eserini 1178'de (1765) üç lisan üzerine nazmettiğini belirtmektedir (İbrahimhakkıoğlu, s. 72). Kitapta dinî ve tasavvufî şiirler yanında astronomiyle ilgili cep tahtasının kullanımı hakkında Türkçe bir bölüm, Kur'an tecvidine dair yine Türkçe bilgiler, Arapça, Farsça ve Türkçe küçük bir sözlükle "Kavâid-i Fürsiyye" başlıklı diğer bir bölüm bulunmaktadır (Arkeoloji Müzesi Ktp., Said Paşa, nr. 576). 6. Meşâriku'l-yûh. Müellifin 1185 (1771) yılında, kendisine ait olanlarla birlikte bazı

eserlerden derlediği tasavvuf başta olmak üzere çeşitli konulara dair Farsça, Türkçe ve az sayıda Arapça manzumeden oluşan bir antolojidir (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 3381). 7. Sefînetü'r-rûh min vâridâti'l-fütûh. 1187'de (1773) müellifin diğer bazı eserlerindeki Türkçe, Farsça ve Arapça şiirlerin kırk bölüm (vâridât) halinde derlenmesiyle meydana gelmiştir (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 3413, 3812). 8. Kenzü'l-fütûh. 1188'de (1774) düzenlenen eser tasavvufî ve didaktik mahiyetteki 1021 beyitten oluşmaktadır (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 3316). Bazı şiirler Arapça'dan Farsça'ya ve Türkçe'ye çevrilmiştir. Müellif, eserin sonunda dua mahiyetindeki iki manzumede eser hakkında bilgi vermektedir. 9. Defînetü'r-rûh. 1189'da (1775) derlenen eserde müellifin Mecmûatü'l-meânî'sinden seçilmiş Arapça, Farsça ve Türkçe 400 beytin yanında daha önce yazdığı Cilâü'l-kulûb ve İnsân-ı Kâmil başlıklı risâleleriyle üç mektubu bir araya getirilmiştir. Mesih İbrahimhakkıoğlu eserin bir nüshasının kendisinde bulunduğunu belirtmektedir (Erzurumlu İbrahim Hakkı, s. 140). 10. Rûhu'ş-şürûh. 1189'da (1775) hazırlanmış olup müellifin divanında yer alan "İlâhînâme"den seçilmiş manzumelerden oluşmaktadır (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 3381/3). 11. Urvetü'l-İslâm. İbrâhim Hakkı, Ma'rifetnâme'den istifade ile 1191'de (1777) hazırladığını bildirdiği, ağırlıklı olarak Türkçe yazılmış eserini oğlu Muhammed Şâkir için kaleme aldığını ifade etmektedir. Kitap Kur'an'ın büyüklüğü, tecvid kuralları, sünnete uyma, esmâ-i hüsnâ, Hz. Peygamber'in isimleri ve hilyesi, itikad, İslâm'ın şartları, namazın şartları gibi konuların işlendiği on beş bölümden oluşmaktadır (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 1462). 12. Hey'etü'l-İslâm. Urvetü'l-İslâm ile aynı tarihte yazılan eserin önsözünde müellif, filozofların astronomiyle ilgili eserlerini okumanın inancı bozacağını söyleyerek bunları terkettiğini belirtmektedir (a.g.e., s. 154). Mesih İbrahimhakkıoğlu, eserin 180 sayfa hacmindeki bir nüshasının kendisinde bulunduğunu bildirmektedir (a.g.e., s. 154). 13. Tuhfetü'l-kirâm. İbrâhim Hakkı'nın Tillo'ya gittikten sonra kaleme aldığını belirttiği "evlât eserler" serisinin ilkidir (bk. İnsâniyye, vr. 341b). Müellifin Mecmûatü'l-meânî'den Arapça ve Farsça olarak aldığını ifade ettiği eser hakkında 1180'de (1766) yazıldığı dışında bilgi yoktur. 14. Nuhbetü'l-kelâm. 1182'de (1768) Mecmûatü'l-meânî ve Ma'rifetnâme'den yapılan alıntılarla oluşturulduğu müellifi tarafından bildirilen bu eser de halen elde bulunmamaktadır. 15. Ülfetü'l-enâm. Yine müellifin 1189'da (1775)

Ma‘rifetnâme’den alıntı yaparak düzenlediğini belirttiği eser (İbrahimhakkıoğlu, s. 72) günümüze ulaşmamıştır.

Müellifin listesinde görülmemekle birlikte Lübbü’l-kütüb, onun Farsça şiirlerden seçtiği 144 beyitlik iki manzumesinin de yer aldığı antoloji türü bir kitaptır. Mesih İbrahimhakkıoğlu, yedi cilt olduğu söylenen eserin iki cildinin kendisinde bulunduğunu söylemekte (a.g.e., s. 52), Atatürk Üniversitesi Kütüphanesi için beş cildinin satın alındığı kaydedilmektedir (Çelebioğlu, Erzurumlu İbrahim Hakkı, s. 40). İbrâhim Hakkı’nın Tertîbü’l-ulûm başlığını taşıyan Türkçe manzum bir eseri daha vardır. Dört beş varaktan ibaret olan risâle (yazma nüshaları için bk. Özyılmaz, s. 10-14), çeşitli öğretim kademelerinde okunması gereken derslere ve öğretim kurallarına ilişkin muhtevası dolayısıyla önemli kabul edilmektedir.

İbrâhim Hakkı’nın oğullarına, hanımlarına, dost ve yakınlarına yazdığı mektupların büyük bir kısmı halen torunlarının elinde olup bunların çoğunu Mesih İbrahimhakkıoğlu Erzurumlu İbrahim Hakkı adlı eseri içinde yayımlamıştır (bk. bibl.). İsmet Binark ve Nejat Sefercioğlu tarafından İbrâhim Hakkı’ya nisbet edilen eserlerin listesiyle, hakkında yapılan yayınları ihtiva eden bir eser yayımlanmıştır (Erzurumlu İbrâhim Hakkı Bibliyografyası, Ankara 1977).

BİBLİYOGRAFYA

İbrâhim Hakkı Erzurûmî, İnsâniyye, Süleymaniye Ktp., Düğümlü Baba, nr. 452, vr. 341b; a.mlf., Divan, İstanbul 1263, s. 11, 174; a.mlf., Ma‘rifetnâme, İstanbul 1310, tür.yer.; Osmanlı Müellifleri, I, 33-36; Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 39-40; Cemâleddin Server Revnakoğlu, Erzurumlu İbrahim Hakkı ve Ma‘rifetnâmesi, İstanbul 1961; Mesih İbrahimhakkıoğlu, Erzurumlu İbrahim Hakkı, İstanbul 1973; Lütfi Göker, Fen Bilimleri Tarihi, Ankara 1984, s. 322-328; Ömer Özyılmaz, İbrahim Hakkı Erzurûmî’nin Tertîb-i Ulûm İsimli Eserindeki Eğitimle İlgili Görüşleri (yüksek lisans tezi, 1986), UÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 10-14; Âmil Çelebioğlu, Erzurumlu İbrahim Hakkı, Ankara 1988, tür.yer.; a.mlf., “Kıyâfet İlmi ve

Akşemseddinzâde Hamdullah Hamdî ve Erzurumlu İbrâhim Hakkı Kıyâfetnâmeleri", EFAD (Ahmet Caferoğlu Özel Sayısı), XI (1979), s. 305-347; Orhan Okay, Sanat ve Edebiyat Yazıları, İstanbul 1990, s. 101-109; Hayrani Altıntaş, Erzurumlu İbrahim Hakkı, Ankara 1992; Cemil Akpınar v.dğr., Osmanlı Astronomi Literatürü Tarihi, İstanbul 1997, s. 487-491; Numan Külekçi - Turgut Karabey, Erzurumlu İbrahim Hakkı-Dîvân, Erzurum 1997, s. 20-31, 42-45; Uğur İbrahimhakkıoğlu, Erzurumlu İbrahim Hakkı ve İki Torunu Feyyaz Efendi ile Zakir Bey, Ankara 1998, s. 15-40; Mehmed Ali Ayni, "Şeyh İbrâhim Hakkı", DEFM, sy. 2 (1332), s. 117-130; Sami Önal, "190. Ölüm Yıldönümünde Erzurumlu İbrahim Hakkı (1703-1780)", TK, VIII/95 (1970), s. 791-796; Sadi Irmak, "Tıp Tarihi: İbrahim Hakkı (1703-1780) ve Pozitif İlimler", İÜ Tıp Fakültesi Mecmuası, XXXVI, İstanbul 1973, s. 133-168; Ekmeleddin İhsanoğlu, "Batı Bilimi ve Osmanlı Dünyası: Bir İnceleme Örneği Olarak Modern Astronomi'nin Osmanlı'ya Girişi", TTK Belleten, LVI/217 (1992), s. 749-757; İskender Pala, "Erzurumlu İbrahim Hakkı'da Nâbî Tesiri", Erdem, sy. 19 (1991), Ankara 1993, s. 215-227; Emrullah Yüksel, "Erzurumlu İbrahim Hakkı (1703-1780)'da Dini ve Pozitif İlimler Birbirini Tamamlar", EAÜİFD, sy. 11 (1993), s. 1-7; Abdulkuddûs Bingöl, "Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın İlim Anlayışı", Felsefe Dünyası, sy. 9, Ankara 1993, s. 14-20; Mustafa Yıldırım, "Erzurumlu İbrahim Hakkı'da 'Tekâmül' Anlayışı", EFAD, sy. 21 (1995), s. 195-203; Nurettin Ceviz, "Erzurumlu İbrahim Hakkı Hazretlerine Ait Bir Yazma: Mecmûʿatu'l-ʿirfâniyye", a.e., sy. 23 (1996), s. 85-97; Abdülbaki Gölpınarlı, "İbrahim Hakkı, Erzurumlu", TA, XIX, 507-508; Ali Ekber Diyânet, "İbrâhîm Ḥaḳḳı", DMBİ, II, 487-488.

Mustafa Çağrıcı

İBRAHİM HAKKI KONYALI

(bk. KONYALI, İbrahim hakkı).

İBRÂHİM HAKKI PAŞA

(1863-1918)

Osmanlı sadrazamı.

18 Nisan 1863’te İstanbul’da doğdu. Babası şehremâneti meclis reisi Sakızlı Mehmed Remzi Efendi’dir. Beşiktaş Rüşdiyesi’ni bitirdikten sonra Mektebi Mülkiyye’nin idâdî ve yüksek sınıflarında eğitimini tamamlayarak mezun oldu (1882). Maaşsız stajyer memur olarak Hariciye Nezâreti Tahrîrat Kalemi’nde göreve başladı, stajını tamamlamasının ardından Mâbeyn-i Hümâyun mütercimliğine tayin edildi (1883). Hukuk ve Ticaret mekteplerinde tarih, idare hukuku, devletler hukuku, ticaret hukuku derslerini okuttu; aynı zamanda padişahın Fransızca tercümanlığına getirildi (1891). Mektebi Mülkiyye’de de idare ve devletler hukuku derslerini vermekle görevlendirildi. Geçici görevlerle İtalya ve Yunanistan’a gönderildi. Chicago sergisine birinci komiser olarak tayin edildi. Sıhhıye Meclisi üyeliği yaptı. Mâbeyn-i Hümâyun mütercimliği görevi uhdesinde kalmak üzere o zamana kadar daha çok yabancıların bulunduğu Bâbıâli hukuk müşavirliğine getirildi (1894). Devletler hukuku konusundaki uzmanlığından dolayı çeşitli milletlerarası komisyonlarda Osmanlı Devleti’ni temsil etti. Alman İmparatoru II. Wilhelm’in İstanbul’u ziyareti sırasında maiyet memurluğunu yaptı (1898).

İbrâhim Hakkı, II. Meşrutiyet’in ilânından bir gün önce kurulan yedinci Said Paşa kabinesinde Maarif nâzırı olan Hâşim Paşa’nın istifası üzerine Maarif nâzırı oldu (2 Ağustos 1908). İki gün sonra kurulan Kâmil Paşa kabinesinde de yerini korudu ve Dahiliye nâzırlığı vekâletini de üstlendi. İtirazlar üzerine kabinede yapılan değişiklikle Dahiliye nâzırlığına asaleten tayin edildi (24 Ağustos 1908), Maarif nâzırlığını da bir süre vekâleten yürüttü. Bu sırada yapılan memur indirimi dolayısıyla açıkta kalan pek çok kaymakam, mutasarrıf ve valinin baskısına mâruz kaldı; basının saldırılarına rağmen parlamento seçimlerinin yapılmasını sağladı. Fakat seçim konusunda ortaya atılan usulsüzlük iddiaları yüzünden meclisin toplandığı gün istifa etti (17 Aralık 1908). Ardından Roma’ya büyükelçi

olarak gönderildi; İttihat ve Terakkî Cemiyeti'nin baskıları karşısında istifa etmek zorunda kalan Hüseyin Hilmi Paşa'nın yerine vezâret rütbesiyle sadrazam tayin edilinceye kadar (28 Aralık 1909) orada kaldı. Yeni görevine başladıktan (12 Ocak 1910) sonra meclise sunduğu hükümet programında İttihatçılar'dan memnun olmayanlara karşı "adl ü ihsan" politikası izleyeceğini söyledi. Fakat kabinenin teşekkülüne bakılırsa eski sadrazamdan daha fazla İttihatçılar'a boyun eğdiği anlaşılır. Dahiliye Nâzırı Talat ve Maliye Nâzırı Câvid beylerle Hariciye Nâzırı Rifat Paşa'yı yerlerinde bırakmış, Hareket Ordusu'nun diktatör kumandanı Mahmud Şevket Paşa'yı da Harbiye nâzırı olarak kabineye almıştı. Esasen kurduğu kabinenin bir İttihat ve Terakkî hükümeti olduğunu söylemekten çekinmiyordu (Tunaya, I, 26).

İttihatçılar'ın desteğiyle meclisten güven oyu alan Hakkı Paşa kabinesi kısa zamanda bu cemiyetin güdümüne girdi. Liyakatsiz kişilerin önemli mevkilere getirilmesi hükümete karşı duyulan güveni sarstı. İttihatçılar'ın tayin ettiği Kosova Valisi Mazhar Bey'in yanlış tutumu yüzünden Arnavutlar isyan etti (1 Nisan 1910). Hükümet bölge mebuslarının tavsiyelerini dinlemeyerek şiddete başvurdu. Harbiye nâzırının olayları silâhla bastırmaya kalkışması isyanın genişlemesine yol açtı. İttihatçılar'ın, muhalefeti susturmak için başlattıkları sindirme hareketi de sürüyordu. Sadâ-yı Millet gazetesi başyazarı Ahmed Samim sokak ortasında öldürüldüğü halde katilin bulunamaması iç huzursuzluğu arttırdı. Mecliste yavaş yavaş oluşan muhalefet hükümeti gensorularla sıkıştırmaya başladı. Ülke başta Balkanlar olmak üzere hızla iç karışıklıklara sürükleniyordu. Hakkı Paşa kabinesi Balkanlar'da iç barışı sağlamak amacıyla kiliseler kanununu çıkardı (3 Temmuz 1910). Balkan milletlerinin Rum Ortodoks kilisesinden ayrıldıkları tarihten beri

aralarındaki en büyük anlaşmazlık konusu bölgedeki kilise, mektep ve vakıfların kime ait olduğu idi. II. Abdülhamid bu anlaşmazlık sayesinde Balkan milletlerinin Osmanlı Devleti aleyhine birleşmesini önlemeye çalışmıştı. Hakkı Paşa hükümeti çıkardığı bu kanunla ihtilâflı konuları nüfus oranına göre halletti. Böylece Balkan savaşlarının çıkmasına sebep olan Balkan ittifakının sağlanmasının yolu açılmış oldu. Aralarındaki en büyük anlaşmazlık konusu ortadan kalkınca Bulgar, Sırp, Karadağ ve Yunan devletleri Osmanlı Devleti'ne karşı Balkan ittifakını oluşturdular.

Ülkede önemli meselelerle uğraşıldığı bir sırada Hakkı Paşa hava değişimi bahanesiyle Avrupa seyahatine çıktı (Temmuz 1910). Seyahatte iken Meclisi Vükelâ'ya Şeyhülislâm Mûsâ Kâzım Efendi'nin ve sadâret işlerine Adliye Nâzırı Necmeddin Molla'nın vekâlet etmesi, İttihatçılar'ın hükümet işlerine daha fazla müdahalesine zemin hazırladı. Seyahati sırasında bazı Avrupalı devlet adamlarıyla da konuşan Hakkı Paşa, Osmanlı Devleti'nin bozulan iç ve dış dengelerini yeniden kurabilmek için İngiltere'ye yaklaşılması gerektiğine inanmaktaydı. Bağdat demiryolu projesi yüzünden bozulan Osmanlı-İngiliz ilişkilerinin düzeltilmesi için harekete geçti. Osmanlı gümrüklerinin % 11'den % 15'e çıkarılmasına itiraz eden İngiltere'ye bazı tâvizlerin verilebileceğini hissettirdi. Hariciye Nâzırı Rifat Paşa da Hakkı Paşa'nın düşüncelerine uygun olarak hazırladığı bir notayı İngiltere'ye verdi (1 Mart 1911). Notada, iki devlet arasında başlıca anlaşmazlık konusu olan Bağdat demiryolu ve Basra körfeziyle ilgili meselelerin müzakere edilerek İngilizler'in istediği şekilde çözümlenebileceği ifade ediliyordu. Bütçe açığını kapatabilmek için gümrük gelirlerinin mutlaka arttırılmasını isteyen Hakkı Paşa hükümeti her türlü tâvize hazırdı. Fakat İngilizler, İttihat ve Terakkî yönetiminin gittikçe kötüleşmekte olduğunu görerek beklemenin daha yararlı olacağını düşündüler ve hemen cevap vermediler. 29 Temmuz 1911'de verdikleri cevabî notada ise yeni birtakım istekler ileri sürdüler (Bayur, II/1, s. 467-480). Bâbıâli bu notaya cevap vermeye hazırlanırken Trablusgarp Harbi patlak verdi.

Hakkı Paşa kabinesinin dış politikada yaptığı en büyük hatalarından biri de İtalya ile olan ilişkilerde ortaya çıktı. İtalya'nın eskiden beri Trablusgarp ve Bingazi vilâyetleri üzerinde istilâcı emellerinin olduğu bilindiğinden bu iki vilâyet tahkim edilmiş ve yerli halk silâhlandırılmıştı. Roma sefirliğinde de bulunduğu için bunu çok iyi bilmesi ve ona göre tedbir alması gereken Hakkı Paşa nedense tamamen aksini yaptı. Bölgede mevcut askerî birlik Yemen'e gönderildiği gibi buradaki askerî malzeme de İstanbul'a nakledildi. İtalyanlar'a karşı koymaya çalışan Trablusgarp valisi ve kumandanı İbrâhim Paşa da görevinden alındı. Yerine yenisi gönderilmediğinden bölgede bir otorite boşluğu ortaya çıktı. Bu durumdan yararlanmak isteyen İtalya, asayişin sağlanamamasının ticarî çıkarlarına zarar verdiği gerekçesiyle Bâbıâli'ye bir nota vererek Trablusgarp'ın

kendisine teslim edilmesini istedi (28 Eylül 1911). Notada, yirmi dört saat içinde olumlu bir cevap alınamadığı takdirde Trablusgarp'ın İtalya tarafından işgal edileceği bildiriliyordu. Hariciye nâzırlığı görevini de uhdesinde bulunduran Sadrazam Hakkı Paşa derhal kabineyi toplayarak İtalya'nın notasını görüşmeye açtı. Sadrazam konağında yapılan toplantıda bir karar alınamayınca konunun bir de sarayda müzakere edilmesini istedi. Bütün gece yapılan müzakereler sonunda İtalya'ya cevap yazılması ve diğer devletlerden de ara bulucu olmalarının istenmesi kararlaştırıldı. İtalya'ya verilen cevapta, işgalden vazgeçildiği ve Osmanlı Devleti'nin toprak bütünlüğüne saygı gösterildiği takdirde İtalya'ya bölgede daha fazla ticarî ve siyasî imtiyazın tanınacağı bildirildi (29 Eylül 1911). Bunu yeterli bulmayan İtalya, aynı gün verdiği ikinci bir nota ile Osmanlı Devleti'ne resmen savaş ilân etti. Olayların bu noktaya gelmesinden kendini sorumlu tutan Hakkı Paşa, “Vaktiyle benim durumuma düşen sadrazamların padişahlar tarafından boyunları vurulurdu” diyerek aynı gün istifa etti (Mufassal Osmanlı Tarihi, VI, 3470). Böylece bir yıl sekiz ay on sekiz gün süren sadrazamlığı sona ermiş oldu. Muhalefet ve özellikle Trablusgarp mebusları Hakkı Paşa'nın Dîvân-ı Âlî'de yargılanması için meclise önerge verdilerse de İttihatçılar çeşitli siyasî entrikalarla meclisi feshettirerek Hakkı Paşa'nın yüce divana gönderilmesini önlediler.

Hükümet darbesiyle iktidarı tekrar ele geçiren İttihatçılar (23 Ocak 1913) Mahmud Şevket Paşa'yı sadârete getirdiler. Bu sırada Dârülfünun'da hocalık yapmakta olan İbrâhim Hakkı Paşa, İngilizler'in yardımını sağlamadan Osmanlı Devleti'nin devamının mümkün olamayacağını ileri sürüyor ve İngiltere'nin Almanya ile birlikte Osmanlı Devleti'ni koruyup kalkındıracağını savunuyordu (Bayur, II/3, s. 103-104). Hakkı Paşa'nın görüşünü benimseyen hükümet İngiltere ve Fransa'ya başvurmaya karar verdi. İbrâhim Hakkı Paşa Londra'ya, Maliye eski nâzırı Câvid Bey de Paris'e gönderildi (Şubat 1913). İbrâhim Hakkı Paşa, 17 Şubat 1913 tarihinden itibaren İngiliz yetkililerle müzakerelere başladı. Muhtevası Osmanlı kamuoyundan saklanan bu müzakereler sırasında âdeta bağımsız hareket eden paşa, görüşmelerle ilgili olarak Bâbıâli'ye bilgi verirken daima kendi fikirlerini de ekliyor, Meclisi Vükelâ'dan genellikle onun görüşleri doğrultusunda kararlar çıkıyordu. İngiltere ile Osmanlı Devleti arasında başlayan bu müzakereler diğer devletlerin de dikkatini çektiğinden görüşmeler çok karmaşık bir hal aldı. İngiltere bir yandan Hakkı Paşa ile

müzakereleri sürdürürken bir yandan da Almanya, Fransa, Rusya ve İtalya ile ayrı ayrı müzakerelere başladı. Bu devletlerle Osmanlı topraklarının geleceği konusunda yaptığı müzakereler Hakkı Paşa ile yapılan görüşmelere yön verdi. İngilizler, çok yönlü olarak başlattıkları bu müzakereler sonunda önemli gördükleri başlıca konuları kabul ettirdiler (6 Mayıs 1913). Buna karşılık Osmanlı hükümetinin üzerinde durduğu konulardan hiçbiri hakkında herhangi bir anlaşma sağlanamadı.

Hakkı Paşa, İngiliz Hariciye Nâzırlığı'na 1 ve 24 Mayıs 1913 tarihlerinde iki muhtıra verdi. Burada Osmanlı gümrüklerinin % 11'den % 15'e çıkarılması, İngiliz tebaasından temettü vergisi alınması, Osmanlı ülkesindeki yabancı postahanelerle kapitülasyonların kaldırılması isteniyordu. İngiltere gümrük vergisinin arttırılmasının, ancak padişahın Mısır'ın borçlanmasını yasaklayan fermanının kaldırılmasından sonra mümkün olabileceğini bildirdi. Uzun müzakerelerden sonra Hakkı Paşa bunu da kabul etti. Osmanlı isteklerinin bazı değişikliklerle İngilizler tarafından benimsendiği ve mutabakatın sağlandığı bir sırada Mahmud Şevket Paşa öldürüldü (11 Haziran 1913). Yeni sadrazam Said Halim Paşa görüşmelere devam edilmesini istedi. Londra sefiri Ahmed Tevfik Paşa, İngiliz Hariciye Nâzırlığı'na başvurarak İngiltere'nin destek ve yardımını temin için, Osmanlı Devleti'nin iki ülke arasındaki anlaşmazlıkları ortadan kaldıracak bir anlaşma yapmak istediğini bildirdi (12 Haziran 1913). Ertesi günü de Hakkı Paşa ile İngiliz Hariciye müsteşarı yardımcısı Sir Louis Mallet mutabakat sağlanan konular hakkındaki antlaşmayı parafe ettiler. Osmanlı hükümeti,

Hakkı Paşa'ya İngiltere ile Osmanlı Devleti adına antlaşma imzalama yetkisini verdikten (16 Temmuz 1913) sonra o da İngiliz Hariciye Nâzırı Sir Edward Grey ile sürdürdüğü müzakereleri tamamlayarak 29 Temmuz 1913'te beş antlaşmanın altına imza attı. Bunlar, Basra körfezi ve civarında Osmanlı-İngiliz nüfuz alanlarını belirleyen antlaşma, Şattülarap'ta seyr-i sefâinin düzenlenmesi, Fırat ve Dicle nehirlerinde İngiltere'ye gemi işletme imtiyazının verilmesi, Osmanlı-İran sınırının belirlenmesi ve Osmanlı gümrük gelirlerinin arttırılması ile yabancı postahaneler ve kapitülasyonlara ait antlaşmalardı. İlk dört antlaşma ile İngiltere, Basra körfezinde ve Şattülarap'ta hâkim duruma geliyor, daha önce İngiltere'nin Körfez şeyhleriyle yaptığı gizli antlaşmalar Bâbıâli tarafından kabul ediliyordu.

Bahreyn adaları bağımsız hale getirilirken diğer şeyhler de yarı bağımsız oluyor, ayrıca İngiltere Şattülarap, Dicle ve Fırat üzerindeki nehir ticaretini tekeline alıyordu. Osmanlı Devleti'nin bu fedakârlıklarına karşılık İngiltere de Osmanlı gümrüklerinin % 11'den % 15'e çıkarılmasına razı oluyordu. Yeni gümrük tarifesi yayımlandıktan bir yıl sonra yürürlüğe konulacaktı. İngiliz tebaasından temettü vergisi alınması konusu İstanbul'da müzakere edildiğinden antlaşmaya alınmamıştı. İngiltere, yabancı postahaneler konusunda Osmanlı Devleti'nin haklılığını kabul etmekle birlikte, konu diğer devletlerle beraber müzakere edilinceye kadar kendi postahanelerinde Osmanlı pulu satılmasını kabul ediyordu. Kapitülasyonların kaldırılmasına karşı olmakla birlikte diğer devletlerin bu konuda görüşmeye razı olmaları halinde kendisinin de hazır olduğunu belirtiyordu.

Edward Grey, aynı tarihte bir nota vererek antlaşmaların yürürlüğe girmesi için bazı ihtirazî şartlar ileri sürdü. Bu şartlara göre 29 Temmuz 1913 tarihinde imzalanan antlaşmalarda kabul edilen hususların yerine gelebilmesi, ancak padişahın Mısır'ın borçlanmasını yasaklayan fermanını geri almasına ve Osmanlı Asyası demiryolları meselesinin halledilmesine bağlıydı. Demiryolu meselesinin çözümü içinse devletlerin birbirleri ve ilgili şirketler arasında mevcut anlaşmazlık konuları üzerindeki müzakerelerin bitmesi gerekiyordu. Bu müzakereler sonuçlanmadıkça mesele tamamlanmış sayılmayacaktı. Ayrıca İngiltere petrol konusunda da bir antlaşma yapmak istiyordu. İbrâhim Hakkı Paşa da Grey'in ortaya koyduğu bu ihtirazî şartlar muhafaza edildiği sürece antlaşmaların yürürlüğe girmeyeceğini ve ihtirazî şartlar İngiltere tarafından geri çekildiği anda antlaşmaların icra mevkiine konulacağını bildiren bir beyannâmeyi imzaladı. İngiltere'nin ileri sürdüğü konuların halledilmesi için müzakerelere devam edildi.

Hakkı Paşa, Edward Grey ile Aden, Nevâhî-i Tis'a ve Hadramut konularında da antlaşmalar imzaladı (9 Mart 1914). Bununla Aden ve ona bağlı dokuz nahiye ile Osmanlı Yemen vilâyetinin sınırları tesbit edildi. Osmanlı Devleti Hadramut üzerindeki haklarından vazgeçerken İngiltere de bölgeye başka bir devletin yerleşmesini önlemiş oldu. Ayrıca İngiltere ile Osmanlı Devleti arasında sınır konusunda yapılmış olan protokoller tasdik edilmiş olmaktaydı. Bu antlaşmalar hemen teâti edildi. Fakat 29 Temmuz 1913 tarihli antlaşmalar üç ay içinde teâti edilmesi öngörüldüğü halde bir

türlü gerçekleştirilemedi.

Bağdat demiryolu projesinin ortaya çıkardığı meselelerle ilgili olarak taraflar arasında başlayan müzakereler sonucunda çeşitli antlaşmalar imzalandı. Bilhassa İngiltere ile Almanya arasında bazı isteklerinin Bâbıâli'ye kabul ettirilmesi için malî, siyasî ve mânevî baskı yapılması konusunda antlaşma sağlandı. Dolayısıyla Hakkı Paşa'nın Mahmud Şevket Paşa'ya Osmanlı Devleti'nin selâmeti için telkin ettiği İngiliz-Alman yakınlaşması Osmanlılar'ın aleyhine gelişti. Osmanlı hükümeti âdeta kendi eliyle düştüğü bu durumdan kurtulmak için İngiliz-Alman antlaşmasını görmezlikten gelmek istedi. Birkaç hafta sonra I. Dünya Savaşı'nın patlak vermesi Bâbıâli'yi bu antlaşmanın ağır şartlarından kurtardı. Hükümet Hakkı Paşa'yı geri çağırdığı için müzakereler kesildi ve taraflar arasında imzalanmış olan bütün antlaşmalar tastik edilmeden kaldı. Böylece Hakkı Paşa'nın imzaladığı Osmanlı Devleti aleyhindeki pek çok antlaşma yürürlüğe girmemiş oldu.

I. Dünya Savaşı'nın başlamasıyla birlikte İstanbul'a dönen Hakkı Paşa 21 Temmuz 1915'te Berlin Sefâreti'ne gönderildi ve ölümüne kadar bu görevde kaldı. 10 Şubat 1917'de sefirlik uhdesinde kalmak üzere Meclisi A'yân üyeliğine de tayin edildi. Sefirliği sırasında Almanya ile konsolosluk, suçluların iadesi, karşılıklı adlî yardımlaşmalar, iki ülke vatandaşlarının ikametleri gibi birçok önemli anlaşmalara imza attı. Alman İmparatoru II. Wilhelm'in İstanbul'u üçüncü defa ziyareti sırasında (14 Ekim 1917) ona refakat etti. Berlin sefirliği esnasında Aralık 1917'de başlayan ve Mart 1918'de sona eren Brest-Litovsk barış görüşmelerine Osmanlı murahhası olarak katıldı. 29 Temmuz 1918'de Berlin'de vefat eden İbrâhim Hakkı Paşa'nın naaşı İstanbul'a getirilerek Beşiktaş'taki Yahyâ Efendi Dergâhı'na defnedildi.

Hakkı Paşa, Batı'yı iyi tanıyan ve Batılı fikirlere sahip bir kimseydi. Döneminin diğer siyasetçileri gibi kısır bir döngünün içine sıkışmış ve devleti derinden sarsmış olan Trablusgarp Savaşı'nı zamanında farkedememişti. Öte yandan siyasî kişiliğini Abdülhamid döneminde kazanmamış olan Hakkı Paşa'nın görüşleri, II. Meşrutiyet parlamentosunun gürültüleri arasında kaynayıp gitmiştir. Yine de parlamentonun çalışmalarına fiilen katılarak yabancı sermayenin celbi, kapitülasyonların

olumsuz etkileri ve devlet için ekonomik bağımsızlığın önemini vurgulayan konuşmalar yapmıştır. Hakkı Paşa'nın özel hayatı da tartışma konusu olmuştur. Özellikle Osmanlı devlet ricâli geleneklerine uymayan tavırları, zaman zaman Beyoğlu'nda dolaşması ve sıradan vatandaş gibi davranarak buralardaki eğlence yerlerine ve kumarhanelere devam etmesi garip karşılanmıştır. Bu konuda kendisine yöneltilen eleştirilere aldırmaması ve hatta toplumun bu tavırlarına alışmasını beklemesi de onun bir zaafı sayılmış ve siyasî başarısızlıkları genellikle bunlara bağlanmıştır.

Siyasî hayatına yöneltilen bütün tenkitlere rağmen Hakkı Paşa'nın ilmî yönü herkes tarafından takdir edilmiştir. Üstün hitâbet ve yazı kabiliyetine sahip olan paşa, hızlı ve çalkantılı hayatına rağmen bazı eserler de kaleme almış, hocalığı sırasında talebelerinin hayranlığını kazanmıştır. Daha ziyade ders kitabı mahiyeti taşıyan eserleri şunlardır: Medhâl-i Hukūk-ı Beyneddüvel (İstanbul 1303), Târîh-i Hukūk-ı Beyneddüvel (İstanbul 1303), Hukūk-ı İdâre (I-II, İstanbul 1307-1308, 1312), Usûl-i Mâliye (İstanbul 1315), Mukaddime-i İlm-i Hukūk (İstanbul 1319), Hukūk-ı Düvel (Medhal-i Hukūk-ı Düvel) (İstanbul 1327), Târîh-i Umûmî (I-III, İstanbul 1305-1306), Küçük Osmanlı Târihi (İstanbul 1308), Zübde-i Târîh-i Osmânî (İstanbul 1309, 1312), Muhtasar Osmanlı Târihi (Mehmed Azmi ile birlikte, İstanbul 1307, 1311, 1321), Muhtasar İslâm Târihi, Atlaslı (Mehmed Azmi ile birlikte, İstanbul 1306, 1307, 1308, 1311, 1313, 1315).

BİBLİYOGRAFYA

BA, Dahiliye Nezareti Kalemi Mahsus Müdüriyeti, nr. 46/46-2, Lef 39-46; BA, DUİT, nr. 69 (3-47); BA, Meclisi Vükelâ Mazbataları, nr. 162/39, 179/12, 180/14, 231/215, 238/44, 241/233 A, B; BA, Sicill-i Ahval Defteri, nr. 183, s. 100; Mehmed Memduh, Esvât-ı Sudûr, İzmir 1328, s. 55-56; Halid Ziya Uşaklıgil, Saray ve Ötesi (İstanbul 1940), İstanbul 1981, s. 286-291; Danişmend, Kronoloji, IV, 381, 383-388, 396, 404; Mufassal Osmanlı Tarihi, İstanbul 1963, VI, 3460-3472; İbnülemin, Son Sadrıazamlar, IV, 1763-1804; Yusuf Hikmet Bayur, Türk İnkılabı Tarihi, Ankara 1940, II/1, s.

467-480; II/3, s. 103-104, 333-399, 406-414; Tarık Zafer Tunaya, Türkiye’de Siyasal Partiler, İstanbul 1984, I, 26, 29, 125, 154, 173-174, 273-275; III, 67-79; Rıza Nur, Hayat ve Hatıratım I, İstanbul 1991, s. 345-347; Mehmed Selahaddin Bey, İttihad ve Terakki’nin Kuruluşu ve Osmanlı Devleti’nin Yıkılışı Hakkında Bildiklerim, İstanbul 1989, s. 3-41; İkdam, sy. 6028, İstanbul 5 Aralık 1913, s. 3; sy. 6032 (9 Aralık 1913), s. 3; sy. 6035 (12 Aralık 1913), s. 3; sy. 6093 (8 Şubat 1913), s. 3; sy. 6098, s. 3; Tasvîr-i Efkâr, sy. 761, İstanbul 19 Mayıs 1913, s. 1; sy. 762 (20 Mayıs 1913), s. 1; “Hakkı Paşa, İbrahim”, TA, XVIII, 335-336; Feroz Ahmad, “Ibrāhīm Haḳḳı Pas̲h̲a”, EI^2 (İng.), III, 993-994.

Zekeriya Kurşun

İBRÂHİM HAMDİ

(ö. 1176/1762-63'ten sonra)

Atlas adlı eseriyle tanınan Osmanlı coğrafyacısı.

Hayatı hakkında bilinenler hemen tamamen kendi eserine dayanmaktadır. Bu gün Bartın'a bağlı olan Ulus ilçesinin Endüz Çiftliği / Küçük Endüz köyünde doğduğunu belirten İbrâhim Hamdi ailesinin on iki imamdan Zeynelâbidîn'e kadar uzandığını, dedesi Seyyid Hüseyin ve babası Seyyid Bayram'ın ziraatla uğraştıklarını, babasının II. Mustafa'nın (1695-1703) Avusturya seferleri dolayısıyla bir süre Tımışvar'da bulunduğunu, dönüşte Edirne'de öldüğünü ve Gazi Mihal Köprüsü başında gömüldüğünü yazar. Ayrıca anne tarafından akrabaları hakkında da geniş bilgi verir. Yine eserinden öğrenildiğine göre İbrâhim Hamdi çocukluk ve gençlik yıllarını babasının yanında önce Yanova'da, bu kalenin düşmesi üzerine de Tımışvar'da geçirdi ve tahsilini burada tamamladı. Tasavvufî terbiyesini, II. Mustafa ile III. Ahmed'in ikram ve iltifatlarına nâil olan Selim Dede'den aldı. Fakat asıl hocası kendisinden Arapça öğrendiği ve tefsir okuduğu el-Hâc Eyyûb Efendi'dir. Tımışvar'da dersiâm olan Peçuylu Pîrî Ahmed Efendi de hocalarındandır. Yerli kulu cebecilerinden olduğu anlaşılan İbrâhim Hamdi (Atlas, vr. 254a), Tımışvar'daki yirmi yıllık ikameti esnasında çeşitli görevler üstlenmiş, bu vesileyle de birçok yerde bulunmuştur. Zengin bir aileye mensup olduğundan bu şehrin 1716'da düşmesi dolayısıyla maddî yönden büyük zarara uğradı (a.g.e., vr. 255b). Daha sonra Tırnova'ya döndü ve Hotin'e yerleşti. 1721'de başlayan Hotin Kalesi'nin tamirinde görev aldı. Ardından cebehâne kâtibi, bir süre sonra da Hotin defterdarı ve Hotin muhafızı Abdi Paşa'nın kâtibi oldu. Başta İstanbul olmak üzere birçok merkezle, bu arada Lehistan'da bulunan müslüman Tatar oymağı Lipkalar'la yapılan yazışmalar onun tarafından gerçekleştirildi. 1727'de Amasra'ya giden İbrâhim Hamdi, 1733-1734 yıllarında İstanbul'da Akbıyık mahallesinde oturmuş, bu sırada Ayasofya Camii'nde I. Mahmud tarafından yaptırılan tamiratı incelemiştir (a.g.e., vr. 125b). 1736-1737 seferleri sırasında ordu mensubu olarak İsakçı, Kartal ve Babadağı'nda bulunan İbrâhim Hamdi'nin bütün ömrü kendi ifadesine göre

sınır boylarında geçmiş, 1749'da annesini ziyaret amacıyla memleketine gitmiş ve yoğun bir şekilde eserini telifle meşgul olmuştur. Vefat tarihi bilinmemekle beraber bunun, eserinde yer alan ve kendisine ait olan bir ilâvede görülen 1176 (1762-63) yılından sonra olduğu anlaşılmaktadır.

İbrâhim Hamdi'nin ciddi, dürüst, sorumluluk sahibi bir kişi olduğu, çeşitli dilleri öğrenmeye olan kabiliyetini Lipkalar'la yazışmalarda gösterdiği, seyahat etmeyi sevdiği anlaşılmaktadır. Hotin Kalesi'nin tamirinin bitimine Abdi Paşa'nın isteğiyle söylediği tarih manzumesi şairlik yönünün de bulunduğunu ortaya koymaktadır. Bu manzumeyi Rusçuklu Gümüş Kolçakoğlu Bekir Ağazâde ta'lik hatla taşa yazmış, İbrâhim Hamdi de bunu oyarak taşa işlemiş ve tezhiplemiştir. Ayrıca başka mimari eserlere de manzum tarihler yazıp hakkâklık yaptığı, meselâ 1137'de (1724-25) ölen oğlu Seyyid Abdurrahman'ın mezar kitâbesini yazarak taşa nakşettiği bilinmektedir. Zağarcıbaşı Kayyimoğlu Mehmed Ağa'nın yaptırdığı hayratın yazısı ve nakşı da yine ona aittir (a.g.e., vr. 278a).

İbrâhim Hamdi'nin şöhreti Atlas adlı coğrafya kitabından gelir. İki cilt olarak telif edilen eserin sadece II. cildi bugün elde mevcuttur (aş. bk.). İlk cildi ve dolayısıyla dîbâcesi olmadığından eserin ismi de bir süre meçhul kalmıştır. Karaçon İmre tarafından "coğrafyaya dair bir kitap" şeklinde bahsedilen eserin (TOEM, I/3 [1329], s. 188) adının Atlas olduğunu ilk defa, muhtemelen kitabın tamamını görmüş olan Bursalı Mehmed Tâhir kaydetmiştir (Osmanlı Müellifleri, III, 317). Nitekim eser üzerinde ilk çalışmayı yapan Talat Mümtaz Yaman da kullandığı nüshanın iç kapağında, daha sonra yazıldığı anlaşılan "Atlas-ı İbrâhim Hamdi Efendi, 1163"

kaydının bulunduğunu belirtmektedir (Ülkü, XV/85 [1940], s. 42).

Atlas'ın telif tarihi için farklı görüşler ileri sürülmüştür. Talat Mümtaz Yaman'ın kullandığı nüshada müellif çeşitli yerlerde eserinin yazım tarihini vermekteyse de bu tarih 1163 yılının 1 ve 24 Rebîülevveli (8 Şubat, 3 Mart 1750), 25 Zilkadesi (26 Ekim 1750) şeklinde farklılıklar arzetmektedir. Yaman da I. cildi üzerinde yaptığı tesbitlere dayanarak Atlas'ın 1142-1162 (1729-1749) yılları arasında yazılmış olduğunu belirtmektedir (a.g.e., s. 42). Bu değişik tarihler aslında ilgili bölümlerin kaleme alındığı zamana dair olsa gerektir. Bundan da Atlas'ın temize çekilmeyip müsvedde halinde

kaldığı sonucu çıkarılabilir. Nitekim II. cildin müellif tarafından gözden geçirilerek tashih edilmiş olması da bu kanaati doğrular gibidir. Burada ta'lik hatla görülen “mükerrerdir, minhu, sah, tasdîk” gibi düzeltmelerle ilgili geleneksel ifadelerin bizzat müellife ait olduğu kesindir. Zira Hotin Kalesi'nin tamiriyle ilgili kısmın metinde nereye gireceği gösterilerek, “Ta'lik yazısını taşa resm edip târîhini bu fakir on iki beyit kadar inşad ve taşa hakk ve tezhîbi dahi bizimdir” denilmiş, sonuna da “sah” konulmuştur (Atlas, vr. 276b). Bu tür ilâveler eserin başka yerlerinde de bulunmaktadır (a.g.e., vr. 341b). Müellife ait son telif tarihi 15 Cemâziyelevvel 1176 (2 Aralık 1762) olup burada zelzele sonucunda yıkılan Edirne Murâdiye Camii'nin tamiriyle ilgili olarak padişah fermanı ve sadrazam mektubunun sâdır olması hakkında bilgi vardır (a.g.e., vr. 190a). Eserde “tasdîk” ile başlayan ve okunaklı bir nesih hatla yazılan ilâvelerin ise geç tarihli olduğu ve eseri temellük eden biri tarafından yapıldığı anlaşılmaktadır.

Muhteva bakımından Atlas önceki Osmanlı coğrafyacılarının eserleri gibi arzın tarifi, hareketleri ve astronomi hakkında bilgilerle başlamaktadır (Yaman, Konya, II/22-23 [1938], s. 1209). I. ciltte Anadolu şehirleri, II. ciltte Afrika, Avrupa ve Amerika kıtalarının şehirleri hakkında mâlumat verilmektedir. Şehirlerin adları, enlem ve boylam daireleriyle bulundukları iklim belirtildikten sonra coğrafî tavsiflerine geçilmiş, bu arada bazı folklorik bilgilerle dağlar, nehirler, göller ve denizler gibi yeryüzü şekillerinden de söz edilmiştir. Ancak eserde üst ve alt başlıklardaki tenâsübü gösterecek şekilde belli bir terminolojinin kullanılmadığı, tertibinin de bozuk olduğu görülmektedir.

Atlas'ın I. cildi yakın zamana kadar Târîh-i Osmânî Encümeni üyelerinden Ahmed Tevhid Bey'in özel kütüphanesinde iken (İmre, I/3 [1329], s. 188) 1934 yılında onun tarafından Talat Mümtaz Yaman'a hediye edilmiştir. Yaman elindeki nüshayı başı ve sonu noksan, 346 varaktan ibaret, güzel bir nesihle yazılmış olarak tavsif etmektedir (Ülkü, XV/85 [1940], s. 41). Fakat 1942'de Kastamonu'da çıkan yangında Yaman'ın kütüphanesi, bu arada Atlas'ın I. cildi de yanmıştır (Orhonlu, TD, XIV/19 [1964], s. 117). Eserin II. cildi Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Esad Efendi, nr. 2044). İlk satırının, “... olup lisanların tekellüm ederler” şeklinde başlaması II. cildinin baş tarafının da eksik olabileceğini düşündürmektedir. Daha ileride de (Atlas, vr. 60b-61a) eksiklikler vardır. Fakat bu cilt sonu itibariyle

tam olup ta‘lik hattıyla 509 varaktır.

Eserin önemli bir kısmı, müellifin gerçekleştirdiği seyahatleri sırasındaki gözlemlerine dayanmaktadır. Nitekim memleketi ve yöresiyle Tımışvar ve Hotin tarafları başta olmak üzere birçok Rumeli şehri, Lehistan’da yaşayan Tatar oymağı Lipkalar ve İstanbul’a dair verilen bilgiler orijinal olup İbrâhim Hamdi’nin gözlemlerini yansıtmaktadır. Müellif gidemediği yerler için şifahî ve yazılı kaynaklara başvurmuştur. Ancak eserin asıl önemli kısmı yazılı kaynaklara dayanmaktadır. En çok kullandığı eser de Kâtib Çelebi’nin Cihannümâ’sıdır. İki eser arasındaki benzerlik o derecededir ki Talat Mümtaz Yaman Atlas’ı Cihannümâ’nın ilâveli nüshası olarak nitelemekte, bu hükmünü teyit için de her iki eseri karşılaştırmaktadır. Bununla birlikte Yaman, Atlas’ta müellifin memleketi ve yöresiyle ilgili olarak Cihannümâ’dan farklı bilgilere dikkat çekmiş ve bunları yayımlamıştır (Ülkü, XV/85 [1940], s. 41-44). Bir başka araştırmacı ise Yaman’ın verdiği bilgilere dayanarak I. cildin, Müteferrika neşri Cihannümâ’daki Ebû Bekir b. Behrâm ed-Dımaşkī’den alınan tasvirlere, II. cildin ise birinci telif Cihannümâ’ya ve Dımaşkī’nin İhtisâr-ı Tahrîr-i Atlas Mayor’una zeyil olduğu kanaatindedir (Sarıcaoğlu, Kâtib Çelebi Cihannümâsı ve Kaynakları, s. 128-129). Gerçekten Cihannümâ’nın üç telif merhalesinin bulunduğu, ayrıca Atlas Mayor’u tercüme eden Ebû Bekir b. Behrâm’ın, birinci telif nüshasının derkenarlarına ve ana safhaya müdahaleler yapması yanında ikinci telife zeyil olarak bir eser yazdığı bilindiğinden (Sarıcaoğlu, Bekir Kütükoğlu’na Armağan, s. 121-142), İbrâhim Müteferrika’nın tasarruf ve ilâvelerle neşrettiği matbu Cihannümâ’ya dayanan Yaman’ın iddiası ihtiyatla karşılanmalıdır. Cihannümâ’nın ana kaynaklarından olan Âşık Mehmed’in Menâzırü’l-avâlim’i de Atlas’ın kaynaklarından olmalıdır. İbrâhim Hamdi, bu eseri ya doğrudan ya Cihannümâ veya buna Ebû Bekir b. Behrâm’ın yaptığı ilâveler dolayısıyla kullanmış olmalıdır. Nitekim Selânik ve Köstendil şehirleri anlatılırken Menâzırü’l-avâlim ile olan paralellik bu kanaati kuvvetlendirmektedir (Menâzırü’l-avâlim, II, 16a, 22a; Atlas, vr. 205b, 208b). Bu tesbitler ışığında Atlas’ın Cihannümâ’nın ilâveli bir nüshası değil, önemli ölçüde yazarın kendi müşahede ve duyduklarına dayanan orijinal bilgilerle ikmal edilmiş ve yer yer Menâzırü’l-avâlim’le desteklenmiş bir eser olduğu söylenebilir. Nitekim İbrâhim Hamdi’nin, Osmanlı coğrafyacılığının anılan temel eserleri dışındaki kaynakları

arasında Nüzhetü'l-müştâk, Muʿcemü'l-büldân, Kitâb-ı Bahriyye, Hıtâynâme, Künhü'l-ahbâr, Enîsü'l-müsâmirîn, Coğrafya-yı Kebîr; Müneccimbaşı, Strabo, Plinius, Platon gibi Doğu ve Batı dünyalarının tanınmış eser ve yazarlarının adlarını da vermesi yukarıdaki hükmü desteklemektedir. Ancak İslâm tarih ve coğrafya yazıcılığı geleneğinin icabı kaynakların dizi halinde bir eserden diğerine intikal ettiği hatırlanmalı ve yukarıdaki kitapların hepsinin İbrâhim Hamdi tarafından görülmemiş olabileceği de göz önünde bulundurulmalıdır. İbrâhim Hamdi'nin eserinin daha sonraki coğrafyacılar tarafından kaynak olarak kullanıldığı söylenebilir. Nitekim Atlas-ı Cihân adlı coğrafya kitabının (Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, Coğrafya, nr. 75), Terceme-i Târîh-i Mühendis Karyo adıyla İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde kayıtlı II. cildi (TY, nr. 5976-5977) Atlas'ın II. cildiyle paralellik göstermektedir.

İbrâhim Hamdi ve Atlas'ından ilk bahseden kişi Bursalı Mehmed Tâhir'dir (Osmanlı Müellifleri, III, 317). Karaçon İmre, Ahmed Tevhid nüshasını kullanarak Yalova kâğıt fabrikasıyla ilgili bilgileri "İbrâhim Müteferrika" adlı makalesinin sonuna eklemiştir (TOEM, I/3 [1329], s. 188-189). Talat Mümtaz Yaman da önce yine Ahmed Tevhid nüshasındaki Konya ve yöresiyle ilgili mâlûmatı (Konya, II/22-23 [1938], s. 1208-1219), sonra da yazarın memleketi ve civarı hakkında verdiği bilgileri (Ülkü, XV/85 [Mart 1940], s. 41-49; XV/86, s. 147-154; XVI/87, s. 248-257) yayımlamıştır. İbrâhim Hamdi ve eseri hakkında en geniş incelemeyi Cengiz Orhonlu yapmış, muhtevasını yansıtabilmek ve istifadeyi kolaylaştırmak için varak numaralarını da vererek eserin fihristini neşretmiştir (TD, XIV/19 [1964], s. 118-140). Lipkalar'la ilgili makalesinde ise Atlas'ın bu kavme dair kısmının metnini yayımlamıştır (TM, XVI [1971], s. 74-75). Kemal Samancıoğlu Bartın'la, Necdet Sakaoğlu Amasra ile ilgili çalışmalarında Yaman'ın neşirlerine dayanarak Atlas'tan iktibaslarda bulunmuşlardır.

Müellif, kaynaklarını kullanırken dikkatli davranmış, mâkul olmayan fikirleri tenkit etmekten çekinmemiş (Atlas, vr. 120b), zamana uymayan düşünceleri ayırmaya özen göstermiştir. İbrâhim Hamdi'nin birikimi, coğrafya ilminin XVII. yüzyıla kadar ulaştığı merhaleyi de bilmesine imkân tanıyordu. Dünyanın yuvarlaklığını örneklerle açıklayan müellif zaman-mekân açısından iklimleri, enlem-boylamları, klasik coğrafya bilgilerini ve

coğrafî keşiflerin sonuçlarını göz önünde tutarak rakam değerleriyle açıklamış; med-cezir hadisesini, hava ve rüzgâr hareketlerini incelemiş; ancak Batı menşeli eserler yanında Ebû Bekir b. Behrâm'ın eserini de bilmesine rağmen kâinatın merkezinin arz değil güneş olduğu şeklindeki yeni fikre eserinde yer vermemiştir. Ayrıca müellifin, XVIII. yüzyıldaki coğrafya ilminin ulaştığı seviyeden pek haberdar olmadığı da anlaşılmaktadır (Orhonlu, TD, XIV/19 [1964], s. 133-136).

BİBLİYOGRAFYA

İbrâhim Hamdi, Atlas, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2044; Âşık Mehmed b. Ömer, Menâzırü'l-avâlim, Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 616, tür.yer.; a.e.: Tahlil-Metin (haz. Mahmut Ak, doktora tezi, 1997), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, tür.yer.; Osmanlı Müellifleri, III, 317; Cengiz Orhonlu, "Geographical Knowledge Amongst the Ottomans and the Balkans in the Eighteenth Century According to Bartinli Ibrahim Hamdi's Atlas", An Historical Geography of the Balkans (ed. Francis W. Carter), London 1977, s. 271-292; a.mlf., "XVIII. Yüzyılda Osmanlılar'da Coğrafya ve Bartınlı İbrahim Hamdi'nin Atlası", TD, XIV/19 (1964), s. 115-140; a.mlf., "Lipkalar", TM, XVI (1971), s. 57-87; Necdet Sakaoğlu, Amasra'nın Üç Bin Yılı, İstanbul 1987, tür.yer.; Fikret Sarıcaoğlu, Kâtib Çelebi Cihannümâsı ve Kaynakları (yüksek lisans tezi, 1990), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, tür.yer.; a.mlf., "Cihannümâ ve Ebûbekir b. Behrâm ed-Dımeşki-İbrahim Müteferrika", Prof. Dr. Bekir Kütükoğlu'na Armağan, İstanbul 1991, s. 121-142; Kemal Samancıoğlu, İktisat ve Ticaret Bakımından Bartın, Ankara 1991, tür.yer.; Karaçon İmre, "İbrahim Müteferrika", TOEM, I/3 (1329), s. 188-190; Talat Mümtaz Yaman, "200 Sene Evvel Konya, Uluslu İbrahim Hamdi Efendi'ye Göre", Konya, II/22-23, Konya 1938, s. 1208-1219; a.mlf., "Cihannümâ'nın İlâveli Bir Nüshası", Ülkü, XV/85, Ankara 1940, s. 41-49; Metin Tuncel, "Bartın", DİA, V, 88; a.mlf., "Coğrafya [Osmanlılar Dönemi]", a.e. VIII, 65.

Mahmut Ak

İBRÂHİM HAN

(ö. 1031/1622 [?])

İbrâhim Hanzâdeler ailesinin kurucusu, Osmanlı devlet adamı.

1565'te doğduğu tahmin edilmektedir. Vezîriâzam Sokullu Mehmed Paşa ile II. Selim'in kızı Esmâhan (İsmihan) Sultan'ın oğludur. Sonraki devre ait bir kayda göre doğumu bir müddet gizlenmiş, II. Selim'in saltanatı döneminde ortaya çıkarılınca kendisine dedesi tarafından İbrâhim Han adı verilmiştir (Ayvansarâyî, II, 38). Ancak çağdaşı kaynaklarda bu bilgi yer almadığı gibi han unvanı da zikredilmez. Selânikî, onun adını Mehmed Paşa oğlu Sultanzâde İbrâhim Bey veya Ağa şeklinde yazarak 1003 Muharreminde (Eylül 1594) Sinan Paşa'nın aracılığı ile kapıcıbaşı olduğunu belirtir (Târih, s. 390). Diğer kaynaklarda da İbrâhim Ağa adıyla anılır (Topçular Kâtibi Abdülkadir Efendi, s. 93; Naîmâ, I, 296). Yalnız Atâî kendisinden İbrâhim Han diye söz etmiş ve Sokullu Mehmed Paşa'nın meşhur bir âlim olan Hasan Meânicî'yi Amasya'dan onun eğitimi için getirttiğini yazmıştır (Zeyl-i Şekâik, s. 274). Bu kayıttan anlaşıldığına göre iyi bir tahsil gören İbrâhim babası tarafından bir devlet adamı olarak yetiştirilmek istenmiştir. Fakat III. Murad döneminde babasına karşı oluşan muhalefet onun da geleceğini etkilemiş ve hânedana mensubiyeti, hakkında sürekli şüphe beslenmesine yol açmış olmalıdır. Uzun süre sadece kapıcıbaşılık görevini yürütmüş ve önemli bir göreve getirilmemiş olması muhtemelen bu sebebe dayanmaktadır. Hatta Eğri seferine çıkılacağı zaman 1004 Şevvalinde (Haziran 1596) III. Mehmed'in gazabına uğrayıp azledilmişse de (Selânikî, s. 608) kısa bir süre sonra yeniden bu göreve getirilmiştir. Zira Vezîriâzam İbrâhim Paşa'nın 1005 Zilkade sonlarında (Temmuz 1597) bütün beylerbeyi, sancak beyi ve timarlı sipahilerin sefere çıkmaları yolundaki emrini gerekli yerlere ulaştırmakla onun görevlendirildiği bilinmektedir (a.g.e., s. 696). Ayrıca 1010 (1602) yılında Celâlî Karayazıcı Abdülhalim'in kardeşi Deli Hasan'ın isyanını bastırmak üzere Tokat'ta bulunan ve bu görevden alınacağını duyunca azil haberini getiren kapıcıbaşıyı öldürteceğini bildiren ağabeyi Sokulluzâde Hasan Paşa'ya bu haberi iletme görevi ona verilmiş, hatta bu yüzden Hasan Paşa

tarafından tehdit edilmiştir (Naîmâ, I, 296). I. Ahmed'in tahta çıkışı (1603) onun için bir dönüm noktası oldu. 1013 Saferinde (Temmuz 1604) zeâmet sahibi olan oğlu Abdullah'la birlikte sefere katılmama, padişahın yanında bulunma ve padişah sefere çıktığı vakit gitme imtiyazı kazandı. Bundan birkaç ay sonra başkapıcıbaşı oldu (25 Rebîülâhir 1013 / 20 Eylül 1604). Bir ara görevden alındıysa da 28 Receb 1013'te (20 Aralık 1604) vazifesine iade edildi (BA, A. RSK, nr. 1477, s. 11, 24, 42).

Bu görevde dört yıldan fazla kaldığı anlaşılan İbrâhim Han, Fâtih Kanunnâmesi'nin sultan oğullarına beylerbeyilik verilmeyeceği şeklindeki hükmüne rağmen 15 Cemâziyelevvel 1018'de (16 Ağustos 1609) Bosna beylerbeyiliğine getirildi (BA, A. RSK, nr. 1481, s. 60). Bu tayinde, babasından kendisine intikal eden Atmeydanı'ndaki sarayın arsasını Sultan Ahmed Camii ve Külliyesi inşaatı için padişaha hediye etmesinin rolü olduğu da belirtilir (EI² [İng.], III, 995). 1021 Şevvaline kadar (Kasım 1612) Bosna beylerbeyiliğinde bulunan İbrâhim Han'ın (BA, A. RSK, nr. 1484, s. 7, 34) bundan sonraki görevleri hakkında açık bir bilgi yoktur. Bu tarihlerde Özi, Eğri ve Niğbolu'da beylerbeyi olarak görev yapan, 1028'de de (1619) ikinci defa Bosna beylerbeyi olan İbrâhim Paşa'nın aynı kişi olup olmadığı kesin olarak tesbit edilememektedir. 1031'de (1622) azledildikten kısa bir süre sonra İstanbul'da vefat ettiği belirtilen İbrâhim Han'ın mezarı Eyüp'te babasının türbesindedir.

Kendisinden sonra gelen aile fertleri onun adına nisbetle İbrâhim Hanzâdeler olarak anıldı. Bu ailenin mensupları, devlet idaresinde önemli görevlere gelememekle birlikte dönemlerinin en varlıklı ve itibarlı şahsiyetleri olarak göründüler. İbrâhim Han oğlu Mehmed Bey (ö. 1077/1666) defter eminliğinde bulundu. 5 Cemâziyelevvel 1055'te (29 Haziran 1645) yangın tehlikesine mâruz kalan bu aileye ait sarayın İbrâhim Hanzâde sarayı olarak anıldığı ve Kadırga'da bulunduğu bilinmektedir (Şeyhî, I, 153). Selânikî de İran elçisinin ikameti dolayısıyla bu semtteki saraydan söz eder (Târih, s. 147). İbrâhim Han'ın torunlarından Ali Bey ise (ö. 1127/1715) yine zamanının en zengin kişilerindendi (Râşid, II, 361). İbrâhim Hanzâde ailesi genellikle Eyüp'te ikamet etmekte olup Sokullu Mehmed Paşa ve Esmâhan Sultan vakıflarının mütevelliliğini üstlenmişti. 1703 Edirne Vak'ası sırasında II. Mustafa'yı tahttan indirmek için

Edirne’ye yürüyen âsilerin kendi aralarında yaptıkları tartışmada, Osmanlı hânedanı

yerine Kırım hanlarına veya İbrâhim Hanzâdeler’e biat edilmesi yolunda fikirler ileri sürülmesi (Baltacı Mehmed Paşa’dan Vâlide Sultan’a 1723 tarihli mektup, Topkapı Sarayı Müzesi Arşiv Kılavuzu, I, vesika nr. 10) bu ailenin zenginlik ve gücünün açık bir ifadesidir. XVIII. yüzyılda gücü daha da artan ailenin çocuklarına devrin tanınmış müderrisleri ders veriyordu. Bunların himayesine giren müderrislerden Musli Efendi ile Hüseyin Efendi “Hanzâde hocası” lakabıyla anılmıştır (Şeyhî, II, 72-73, 637).

BİBLİYOGRAFYA

BA, A.RSK, nr. 1477, s. 11, 24, 42; nr. 1481, s. 60, 69; nr. 1484, s. 7, 34; nr. 1486, s. 3; Selânikî, Târih (İpşirli), s. 147, 390, 608, 696; Atâî, Zeyl-i Şekāik, s. 274; Topçular Kâtibi Abdülkadir Efendi, Târih (haz. Ziya Yılmazer, doktora tezi, 1990), İÜ Ed. Fak. Genel Kitaplık, nr. TE 80, s. 93, 553-554; Naîmâ, Târih, I, 296; D. Kantemir, Osmanlı İmparatorluğunun Yükseliş ve Çöküş Tarihi (trc. Özdemir Çobanoğlu), Ankara 1979, II, 317; Şeyhî, Vekāyiu’l-fuzalâ, I, 153; II, 72, 73, 637; Râşid, Târih, II, 361; Ayvansarâyî, Hadîkatü’l-cevâmi‘, II, 38; a.mlf., Vefeyât-ı Selâtîn, s. 28; Topkapı Sarayı Müzesi Arşiv Kılavuzu, I, İstanbul 1938, vesika nr. 10; T. Gökbilgin, “İbrahim Han”, İA, V/2, s. 894-896; J. H. Mordtmann, “Ibrāhim Khān”, EI² (İng.), III, 995.

Feridun Emecen

İBRÂHİM el-HARBÎ

(bk. HARBÎ).

İBRÂHİM el-HAVVÂS

(إبراهيم الخوّاص)

Ebû İshâk İbrâhîm b. Ahmed el-Havvâs (ö. 291/904)

Riyâzet ve tevekküle önem vermesiyle tanınan ilk dönem sûfîlerinden.

Sâmerrâ’da dünyaya geldi. Bazı kaynaklarda ise Bağdat’ta doğduğu kaydedilmektedir. Dönemin meşhur sûfîlerinden Hayr en-Nessâc ile tanıştıktan sonra tasavvufa yöneldi. Yûsuf b. Hüseyin er-Râzî ve Ebû Abdullah el-Mağribî’den istifade etti. Cüneyd-i Bağdâdî, Ebü’l-Hüseyin en-Nûrî, Mimşâd ed-Dîneverî, Hallâc-ı Mansûr ile de görüş alışverişinde bulundu. Mekke, Medine, Dımaşk, Kûfe, Kādisiye başta olmak üzere birçok yeri dolaştı. Hayatının büyük bir kısmını geçirdiği Rey’de vefat etti. Balıkçılık yaparak geçimini sağlayan İbrâhim el-Havvâs’ın, “Onlar bizi zikrediyorlar, geçimini temin edecek başka meslek bulamadın mı?” diye bir ses duyunca bu işi bıraktığı ve hurma yaprağından zenbil örüp satarak geçindiği, bundan dolayı da “Havvâs” lakabını aldığı rivayet edilir.

İbrâhim el-Havvâs’ın en önemli özelliği tevekkül konusuna ağırlık vermesi, tasavvuf anlayışını bu terimle bağlantılı olarak anlatmasıdır. Kelâbâzî kendisini eser veren sûfîler arasında kaydederken Sülemî de Kitâbü’l-Mütevekkilîn adlı telifinden iktibaslar yapmıştır.

İbrâhim el-Havvâs’a göre tevekkül kalbin mala ve mülke, genel olarak da yaratılmış olan şeylere güvenmeyip sadece Allah’a dayanması, Allah’ın kendisine istediklerini verdiği zaman hissettiği duygularla vermediği zamanki duygularının aynı olmasıdır. Günlerce süren yolculuklarını bu esaslara bağlı olarak yapan İbrâhim el-Havvâs, bununla birlikte iğne iplik, su matarası ve makas gibi aletleri taşımayı da tevekküle aykırı bulmamıştır. Onun bu tavrı, daha sonra Ebû Nasr es-Serrâc ve İbn Kayyim el-Cevziyye tarafından örnek davranış olarak gösterilmiştir. İbrâhim el-Havvâs’a göre tevekkülün sabır, rızâ, muhabbet şeklinde üç derecesi vardır. Kişi sabretmeli, Allah’ın kendisi hakkında verdiği hükme razı olmalı ve onu

sevmelidir; kendini ana kucağındaki çocuk gibi emin hissetmeli, kendisi için takdir edilenlerin değişmeyeceğine inanmalıdır. Hiç kimseden sadaka almayan, kazancının bir kısmını yetim ve dullara ayıran İbrâhim el-Havvâs, genellikle seyahat ve tecrid halinde bulunmasına rağmen ne ile geçindiğini soranlara cevap olarak anasının karnındaki çocuğun, denizdeki balıkların ve yabani hayvanların geçimini örnek göstermiştir.

İbrâhim el-Havvâs, fakrı "kimseden şikâyet etmemek ve ihtiyaçları gizlemek" şeklinde tarif eder. Ona göre fakr peygamberlerin ve sâlihlerin elbisesidir; şerefi ondan gelmektedir. Fakir halini aziz bilir ve kimseye anlatmaz. Bütün vakitlerini aynı rahatlık içinde geçirir. Fakir bir ihtiyacı olduğu zaman Allah'a yönelmeli ve sadece O'ndan istemelidir; böyle olmadıkça kemale eremez. Fakr konusunda doğruluk ve samimiyetin alâmeti ihtiyacın karşılanmaması halinde daha çok memnun olmaktır.

Sâliklerde bulunması gereken özellikleri sıralarken İbrâhim el-Havvâs yaratıklara şefkatle bakmak, halkın eziyetlerine katlanmak, insanlara öğüt vermek, düşmanlıkları ortadan kaldırmak, alçak gönüllülükten ayrılmamak, mârifetullaha önem vermek, temizliğe dikkat etmek, şeytana düşman olmak gerektiğini özellikle vurgulamıştır. Ona göre bildiğiyle amel eden âlimin ilmi, yaptığını tavsiye edip yapamadığını söylemeyen ârifin irfanı, sırf Allah için namaz kılanın ibadeti, ihtirastan uzaklaşıp Allah rızâsını arayanın iradesi ideal hasletlerdir. Dünyevî arzulara meyleden, rızık endişesiyle yarını düşünen, boş şeyleri seven, din kardeşini kıskanan kişinin kalbi hikmetten nasibini alamaz. Kalbin hastalıklarını tedavi eden ilâçlar şunlardır: Mânası üzerinde düşünerek Kur'ân-ı Kerîm okumak, az yemek, geceleri ibadet etmek, seher vakti niyaz ve istiğfarda bulunmak, iyi insanların sohbetlerine katılmak.

Sabrın külfetine katlanmayı mârifetin vasıtası olarak gören İbrâhim el-Havvâs, verai "kulun bütün dikkatini Allah'ın rızâsına çevirmesi" olarak tarif etmiştir (Sülemî, Ṭabaḳāt, s. 285). Muhabbetin göstergesi Allah'tan başka sevilen şeyleri terketmektir. Mûsiki ve semaa karşı çıkmayan İbrâhim el-Havvâs, dostlarına özellikle seher vaktini değerlendirmelerini tavsiye etmiş, konuyla ilgili şiirlerin yardımıyla gönül dünyalarını genişletmenin yollarını göstermiştir. Kûfe'de ziyaret ettiği Hallâc-ı Mansûr'un, "Bunca seyahatin sırasında çölleri geçerken ne yaptın?" sorusuna, "Daima tevekkül

halinde bulundum” cevabını verince Hallâc, “Yazıklar olsun! İçini düzeltmek için ömrünü tükettin, tevhiddeki fenâ nerede kaldı?” diyerek onu tenkit etmiştir (Hücvîrî, s. 320).

BİBLİYOGRAFYA

Serrâc, el-Lümaʿ, s. 75, 87, 199, 232, 250, 260; Kelâbâzî, et-Taarruf (Uludağ), s. 60, 152, 217; Sülemî, Ṭabaḳāt, s. 284-286; a.mlf., Tasavvufun Ana İlkeleri: Sülemî’nin Risâleleri (nşr. ve trc. Süleyman Ateş), Ankara 1981, s. 50, 53, 58, 106-107, 127; Ebû Nuaym, Ḥilye, X, 326-330; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, VI, 7-10; Kuşeyrî, er-Risâle (Uludağ), s. 72, 117; Hücvîrî, Keşfü’l-mahcûb (Uludağ), s. 257, 319, 320, 322, 424, 427, 485, 553, 564; Gazzâlî, İḥyâʾ, Beyrut 1997, II, 346, 354; III, 225, 234; V, 144, 147, 261, 262; VI, 53; İbnü’l-Cevzî, el-Muntaẓam, XIII, 26; a.mlf., Ṣıfatü’ṣ-ṣafve, II, 527; IV, 98-102; Ferîdüddin Attâr, Tezkiretü’l-evliya (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1991, s. 407, 410, 560, 572, 609-619; İbn Kayyim el-Cevziyye, Medâricü’s-sâlikîn, Kahire, ts., II, 139; Lâmiî, Nefehât Tercümesi, s. 185, 187-189, 260, 272; Şaʿrânî, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 83; L. Massignon, Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane, Paris 1928, s. 132, 239, 271, 318, 320; A. Schimmel, Tasavvufun Boyutları (trc. Ender Gürol), İstanbul 1982, s. 110.

Mustafa Bahadıroğlu

İBRAHİM HİLMİ

(bk. ÇIĞIRAÇAN, İbrahim Hilmi).

İBRÂHİM HİLMİ PAŞA

(1747-1825)

Osmanlı sadrazamı.

Üsküdar'da Atik Vâlide Camii yakınlarında Kasımağa mahallesinde doğdu. Gençliğinde çok zayıf olduğu için "Keçi Boynuzu" lakabıyla, yeniçeri ağalığından sadârete geçmesinden ötürü "ağa" unvanıyla anılır. Babası Yeniçeri Ocağı beytülmâlcisi Mehmed Ağa'dır. Kendisi de teamüle uygun olarak babası gibi Yeniçeri Ocağı'na girdi ve turnacıbaşılığa kadar yükseldi. Trabzon ve Kandiye gibi bazı yerlerde ağalık yaptı. İstanbul'a döndükten sonra Yeniçeri Ocağı'nda yükselmeye devam etti ve sırasıyla saksoncubaşı, zağracıbaşı (17 Eylül 1802), kul kethüdâsı (6 Haziran 1803) ve nihayet yeniçeri ağası oldu (19 Ağustos 1804). Sadâkati ve halk arasındaki iyi şöhreti dolayısıyla, selefi İsmâil Paşa'nın azli üzerine Nizâm-ı Cedîd'in Rumeli'de de uygulanması teşebbüsü sırasında gelişen olaylar sebebiyle huzursuzluklarını ortaya koyan yeniçerileri teskin etmek için sadârete getirildi (14 Eylül 1806). Kendisinden boşalan yeniçeri ağalığı ise Kul Kethüdâsı Osman Ağa'ya verildi. Aynı yıl içinde Osmanlı-Rus savaşının başlaması üzerine serdâr-ı ekrem sıfatı ile harp hazırlıklarını yürüttü ve Nisan 1807'de İstanbul'dan hareket etti. Sırp isyanları ve Belgrad'ın elden çıkması, Vehhâbî ayaklanması ve Hicaz'ın istilâsı, 1807 başlarında İngilizler'in de Rusya'nın müttefiki sıfatıyla savaşa iştiraki, bir İngiliz filosunun 20 Şubat'ta İstanbul önlerine gelmesi ve bu bâdirenin atlatılmasından hemen sonra alayla Davutpaşa'ya ve oradan da ordu ile Rus cephesine hareket etmesi (12 Mart 1807), Nizâm-ı Cedîd'e karşı patlayan Kabakçı Mustafa ayaklanması (25 Mayıs 1807) ve III. Selim'in tahttan indirilmesi kısa süren sadâretinin önemli olayları arasında yer alır. III. Selim'in tahttan indirilerek yerine IV. Mustafa'nın çıkması (29 Mayıs 1807) yeniçerilerin de isyanına yol açtı. Mühr-i hümâyun zorla elinden alınarak saldırılara mâruz kalan İbrâhim Hilmi Paşa, hayatı tehlikeye girince Kapıcıbaşı Cebbârzâde mârifetiyle ordugâhı terkederek iki saat uzaklıkta Alemdar Mustafa Paşa'nın nüfuz sahası içindeki bir köye kaçtı. Bunun üzerine azledilip (3 Haziran 1807) tekaüden Şumnu'da oturması emredildi,

yerine de orduda isyan halinde bulunan yeniçerileri teskin amacıyla eski Kul Kethüdâsı Çelebi Mustafa Paşa sadârete getirildi (19 Haziran 1807). Yeni sadrazamın tayiniyle ilgili olarak gönderilen hatt-ı hümâyunda, “Sadr-ı sâbık İbrâhim Paşa, idâre-i umûr-ı askeriyye ve tanzîm-i mehâmm-ı saltanat-ı seniyyeme adem-i liyâkatine binâen azlolunmağla” şeklindeki kayıt, bu gibi durumlarda görülen olağan suçlamalardan olmayıp gerçeği ifade eder mahiyettedir. Bununla birlikte ordudaki genel isyan havasının kendisine yapabilecek bir şey bırakmadığı da bir gerçektir.

Sadâreti yedi ay dört gün süren İbrâhim Hilmi Paşa, Temmuz 1807’de Selânik, Aralık 1808’de Hersek livâsı dahil olmak üzere Bosna valisi oldu. Ekim 1813’te azledildi ve vezâreti alınmış olarak Gelibolu’ya sürüldü. 3 Eylül 1816’da vezâretle Girit’e Kandiye muhafızlığına gönderildi. Ada halkının “ikide birde valilere birer bahane ile hücum etmesi” (BA, HH, nr. 23283) seleflerinin azline yol açtığı için sıkı ve sert bir icraata başladı. Bu icraatı esnasında suçlu oldukları kesin olmakla beraber bazı kimseleri “bilâ emr-i âlî”

idam ettirmesi yanında genelde azil sebebi olarak ileri sürülen “tama‘ ve irtikâp” suçlamalarıyla Kandiye muhafızlığından alındı (21 Mart 1818). Kandiye muhafızlığı, daha önce İçel mutasarrıflığına getirilmiş bulunan Mustafa Paşa’ya verildi. İbrâhim Hilmi Paşa ise İçel’e mutasarrıf olarak tayin edildi (BA, HH, nr. 22925) ve bir yıl kadar bu görevde kaldı. 10 Temmuz 1819’da Eğriboz sancağı muhafızlığına tayin edildiyse de Girit’te Hanya muhafızı Vâhid Paşa’nın ahaliyi zapta muktedir olamaması ve çıkan olayların Kandiye muhafızı Mustafa Paşa tarafından da aksettirilmesi üzerine Vâhid Paşa yerine Hanya muhafızlığına getirildi (9 Ağustos 1819). Kapı halkının, hayvanlarının ve eşyalarının nakli için tahsis edilen mîrî gemilerle (BA, HH, nr. 16358, 23283) Eğriboz’dan hareket ederek yeni görevine gitti. Buradaki görevi 1820 Nisanına kadar sürdü.

4 Temmuz 1821’de Adana valiliğine getirilen İbrâhim Hilmi Paşa’nın bu görevde iken takdirle karşılanan icraatı arasında, bölgedeki asayişin sağlanması yanında özellikle Sayda Valisi Abdullah Paşa’nın te’dibi için 1500 süvari askerinin toplanması işi gelmektedir. 1200 süvariyi Adana’da hazırlayan ve 300’ünü de bölgede bulunan aşiretlerden temin yoluna giden İbrâhim Hilmi Paşa verdikleri sözlere rağmen asker teminine

yanaşmamalarından ötürü aşiretlerle mücadele etmek zorunda kaldı. Aşiretlerden asker almayı başaramamakla beraber etraftan topladığı fazladan 1000 süvariyi de kuvvetlerine katarak Abdullah Paşa'ya karşı harekâta hazırlanan Şam Valisi Derviş Mehmed Paşa'nın maiyetinde yer aldı (BA, HH, nr. 20625 ["İbrâhim Hilmi" mühürlü mektup], 24943). 30 Mart 1823'te bu görevden azledildikten sonra vezâreti alınıp emekliye sevkedilerek mecburi ikametle İstanköy'e gönderildi (BA, HH, nr. 23509). Muhtemelen Rum ayaklanmasının yarattığı tehlikeler sebebiyle bir müddet sonra vezâretle buraya muhafız olarak tayin edildi ve bu görevi sırasında vefat etti (17 Haziran 1825). Adaya erzak ve asker göndermedeki kusurundan ötürü azledilip Adana'ya sürülen sâbık Menteşe mütesellimi Mehmed Emin Efendi'nin "velâyet-i hümâyun meserretine hürmeten" affını talep etmesine bakılırsa (BA, HH, nr. 16504) İbrâhim Hilmi Paşa'nın İstanbul'da saygınlığını korumayı sürdürdüğü anlaşılır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, HH, nr. 16358, 16504, 20625, 22925, 23283, 23509, 24943; BA, Teşrifat Defteri (1221-1225), nr. 357, s. 8, 16, 31, 33, 137, 210; (1225-1230), nr. 358, s. 39, 100, 127, 173; Tevcihat Defteri (1229-1246), İÜ Ktp., TY, nr. 527, vr. 12b, 20a, 25a, 25b, 26a-b, 31a-b, 32b, 36a, 38b, 50b; Çelebizâde Âsım, Târih, İstanbul 1282, I, 119-121, 211-212, 231, 300; II, 18, 56, 91-97; Câbi Said, Târih (haz. M. A. Beyhan), Ankara 2000, s. 111, 114, 122, 138; İmam Mehmed Efendi, Cerîde, Süleymaniye Ktp., Zühdü Bey, TY, nr. 453, vr. 31b, 33a, 34a-b; Abdülfettah Şefkat Bağdâdî, Zeyl-i Hadîka (Hadîkatü'l-vüzerâ içinde), s. 13-15 (azil ve tayin tarih ve sıraları sıhhatli değildir); Vâsıf, Târih, İÜ Ktp., TY, nr. 6013, vr. 149a, 287b; Yayla İmâmı Risâlesi: Târîh-i Vekāyi-i Selimiyye (haz. Fahri Ç. Derin, TED, III, [1973] içinde), s. 213-272; Cevdet, Târih, VIII, 69, 103, 134-135, 186 vd., 189, 347-348; Mustafa Necib, Târihçe, İstanbul 1280, s. 21, 64, 84-85; W. Zinkeisen, Geschichte des osmanischen Reiches in Europa, Gotha 1859, VI, tür.yer.; Schlechta-Wssehrd - O. Freiherr von, Die Revolutionen in Constantinopel in den Jahren 1807 und 1808, Wien 1882, s. 65, 73, 127-130; Sicill-i Osmânî, I, 154 (azil ve tayin tarih ve sıraları sıhhatli değildir);

İ. Hakkı Uzunçarşılı, Meşhur Rumeli Âyânlarından Tirsinikli İsmail, Yılıkoğlu Süleyman Ağalar ve Alemdar Mustafa Paşa, İstanbul 1942, s. 54, 60-62, 65-69, 107; a.mlf., “Nizâm-ı Cedid Ricâlinden Kadı Abdurrahman Paşa”, TTK Belleten, XXXV/138 (1971), s. 245-302; Danişmend, Kronoloji, IV, 84-86, 88-89; V, 69; Mufassal Osmanlı Tarihi, İstanbul 1962, V, 2799, 2805, 2810, 2819, 2864-2865.

Kemal Beydilli

İBRÂHİM el-İMÂM

(إبراهيم الإمام)

Ebû İshâk İbrâhîm b. Muhammed b. Alî b. Abdillâh b. el-Abbâs (ö. 132/749)

Abbâsî ihtilâlinin hazırlayıcılarından.

82 (701) yılında Humeyme'de doğdu. Babası Muhammed b. Ali, Emevîler'e karşı gizlice Abbâsî propagandasını önce Kûfe'de Benî Müsliye'den Hârisî kabilesi mensupları arasında başlatmış, daha sonra karargâhını Horasan'a nakletmiş, 125'te (743) vefatından önce yerine oğlu İbrâhim'i imam olarak bırakmıştır. Hareketin mücadeleci bir özellik kazanması İbrâhim el-İmâm'la başlamış ve bu hareket kısa sürede Hâşimoğulları'nın ümidi durumuna gelmiştir. Onun Abbâsî davasındaki başarısında babasını her hususta destekleyen Süleyman b. Kesîr el-Huzâî, Mâlik b. Heysem el-Huzâî, Lâhiz b. Kureyz el-Mer'î et-Temîmî, Kahtabe b. Şebîb et-Tâî, Ebû Hâşim Bekir (Bükeyr) b. Mâhân, Ebû Mûsâ es-Serrâc gibi nakîblerin önemli katkıları oldu. Bunlardan Bekir b. Mâhân, 127'de (745) vefat edince İbrâhim onun tavsiyesi üzerine yerine damadı Ebû Seleme Hafs b. Süleyman el-Hallâl'i Kûfe'ye başnakîb olarak tayin etti. Aynı yıl Süleyman b. Kesîr, Lâhiz b. Kureyz ve Kahtabe hac mevsiminde Mekke'ye gidip daha önce buraya gelen İbrâhim ile durumu görüştüler. Bu buluşmada Ebû Müslim-i Horasânî de bulundu (İbnü'l-Esîr, V, 339).

Yirmi beş yılı aşkın bir süreden beri başarılı bir şekilde yürütülmüş olan faaliyetler sonucu Horasan'da ortamın hazır duruma geldiğini düşünen Süleyman b. Kesîr el-Huzâî ve diğer nakîbler, İbrâhim el-İmâm'dan Horasan'da kendisini temsil etmek üzere ailesinden bir kişiyi göndermesini istediler. İbrâhim bu görevi önce Süleyman b. Kesîr el-Huzâî'ye, o kabul etmeyince Kahtabe b. Şebîb et-Tâî ve İbrâhim b. Selime'ye teklif etti. Ancak bunlar da görevi kabul etmek istemediler. Bunun üzerine İbrâhim, kendisine Ebû Mûsâ es-Serrâc tarafından getirilen, Ebû Müslim künyesini verdiği mevlâsını görevlendirdi (128/746). Ebû Müslim, Horasan'a gitmek

üzere ayrılırken ona Kûfe'de bulunan Ebû Seleme el-Hallâl ile sürekli temasta bulunmasını ve Horasan'da da Süleyman el-Huzâî'nin emirlerine itaat etmesini söyledi. Nakîbler Horasan bölgesinde ve özellikle Merv'de propaganda faaliyetlerini Araplar üzerinde yoğunlaştırıp onları kazanmaya çalışıyor ve bunda başarılı oluyorlardı. Çalışmalar sonucunda Emevîler'in askerî, idarî ve malî siyasetlerinden memnun olmayan Araplar'ın büyük çoğunluğu Emevîler'e karşı girişilen protesto hareketlerine katılmaya başladı.

İbrâhim el-İmâm'ın emri üzerine Abbâsî taraftarları, Abbâsîler'i sembolize eden siyah elbiseler giyerek ve siyah bayraklar çekerek isyanı fiilen başlattılar (25 Ramazan 129 / 9 Haziran 747). Merv yakınlarındaki Sefîzenc'e yerleşen Ebû Müslim, Ali b. Cüdey' el-Kirmânî'yi Horasan valisi olarak tanımak suretiyle kendi saflarına çekti ve daha sonra onu Hâricî Şeybân es-Sagīr'in isyanını bastırmakla görevlendirdi. Böylece Abbâsî taraftarları, Nasr b. Seyyâr'ı Merv'den çıkarmak için hiç zorlanmadılar (9 Cemâziyelâhir 130 / 14 Şubat 748). İbrâhim el-İmâm, Horasan'ın kontrolünü eline aldıktan sonra Kahtabe b. Şebîb et-Tâî'yi Irak'a doğru ilerlemekte olan Horasan ordusunun kumandanlığına tayin etti.

İsyan batıya doğru yayılmaya başladığı sıralarda İbrâhim el-İmâm, Emevî Halifesi

II. Mervân tarafından Humeyme'de tutuklandı (130 sonu veya 131 başları / 748 sonları). İbrâhim el-İmâm hapisteyken yerine gizlice, daha sonra ilk Abbâsî halifesi olacak olan kardeşi Ebü'l-Abbas es-Seffâh'ı imam tayin etti; ailesine de onunla birlikte Kûfe'ye gitmesini söyledi. Harran'a götürülerek hapsedilen İbrâhim el-İmâm 132 Muharreminde (Eylül 749) burada öldü. Mervân'ın emri üzerine öldürüldüğü veya aynı yıl veba salgınında öldüğü rivayet edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

el-İmâme ve’s-siyâse, II, 113 vd.; Belâzürî, Ensâb, III, 114-127; Dîneverî, el-Aḫbârü’ṭ-ṭıvâl, s. 338 vd., 343, 344-346, 357; Taberî, Târîḫ (de Goeje), II, 1726, 1729, 1829, 1916, 1937, 1949-1954, 1960-1964, 1973-1975, 2000; III, 24-27, 34, 35, 42-44, 47, 116, 418, 2500; Mes‘ûdî, Mürûcü’ẕ-ẕeheb, III, 239, 243-244; a.mlf., et-Tenbîh (nşr. İsmâil es-Sâvî), Bağdad 1357/1938, s. 293; Ya‘kūbî, Târîḫ, Beyrut 1379/1960, II, 327, 332, 342; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, V, 254-255, 258, 259-260, 308, 339, 347-348, 356 vd., 385 vd., 409, 422 vd.; Nüveyrî, Nihâyetü’l-ereb, XXII, 35-37; Ziriklî, el-Aʿlâm, I, 54; Farouk Omar, The ‘Abbāsid Caliphate: 132/750-170/786, Baghdad 1969, s. 75 vd., 116-121; a.mlf., “Ibrāhīm b. Muḥammad”, EI^2 (İng.), III, 988-989; M. A. Shaban, The ‘Abbāsid Revolution, Cambridge 1970, s. 152-153, 164; M. Sharon, Black Banners from the East, Jerusalem 1983, bk. İndeks; G. van Vloten, Emevî Devrinde Arab Hâkimiyeti, Şîa ve Mesîh Akîdeleri Üzerine Araştırmalar (trc. Mehmed Said Hatiboğlu), Ankara 1986, s. 59, 63-64, 77; Khalid Yahya Blankinship, “The Tribal Factor in the Abbāsid Revolution: The Betrayol of the Imam Ibrāhim b. Muhammad”, JAOS, CVIII (1988), s. 589-603; K. V. Zettersténe, “İbrâhim”, İA, V/2, s. 890.

Ethem Ruhi Fığlalı

İBRÂHİM el-LEKĀNÎ

(bk. LEKĀNÎ, İbrâhim b. İbrâhim).

İBRÂHÎM-i LÛDÎ

(إبراهيم لودي)

İbrâhîm b. İskenderi Lûdî (ö. 932/1526)

Lûdîler'in son sultanı (1517-1526).

Sultan İskenderi Lûdî'nin büyük oğludur. Babasının ölümü üzerine 8 Zilkade 923'te (22 Kasım 1517) tahta geçti. Hükümdarlığını kabul etmeyen muhalifleri, kardeşi Celâl Han'ın etrafında toplanıp onu Cavnpûr hükümdarı yaparak ülkeyi ikiye bölmek istediler. İbrâhîm-i Lûdî hemen kardeşinin üzerine bir ordu sevketti. Mağlûp olan Celâl Han, Sihler'in elindeki Gevâliyâr'a sığındı. İbrâhim Gevâliyâr'ı da kuşattı ve Celâl Han'ı ele geçirerek adamlarıyla beraber hapse attı. Celâl Han bir müddet sonra hapiste öldü.

İbrâhim daha sonra, devlet ricâlinin kendisine karşı sadık davranmadığı gerekçesiyle sert bir idare tarzı benimsedi ve birçok ileri gelen kişiyi baskıya mâruz bırakarak kendisinden soğuttu. Hatta babasının iki önemli yöneticisini ölüme mahkûm ettirince diğer devlet adamları kendi güvenliklerini sağlamak için İbrâhim'e karşı ayaklandılar. Bu sırada Pencap Valisi Devlet Han Lûdî de baş kaldırdı. Durumu öğrenen sultan, Devlet Han Lûdî'nin Delhi'ye gelmesini emretti, fakat şüphelenen Devlet Han oğlu Dilâver Han'ı gönderdi. Delhi'ye gelen Dilâver Han, bir müddet için hapse atıldıktan sonra geri gönderildiğinde sultanlığın merkezindeki baskı ve zulümleri babasına anlattı. İbrâhîm-i Lûdî'nin tahtta kaldığı müddetçe kendi âkıbetini hiç iyi görmeyen Devlet Han, o sırada Kâbil'de bulunan Bâbür'ü davet ederek Hindistan'a girmesini istedi. Bunun üzerine Bâbür Hindistan'a yönelince İbrâhîm-i Lûdî 1000 kadar filin de yer aldığı çok kalabalık bir orduyla onu durdurmak için yola çıktı ve iki ordu 1526'da Panipat'ta karşılaştı. Osmanlı savaş düzenini uygulayan ve ateşli silâhlar kullanan Bâbür karşısında tutunamayan İbrâhîm-i Lûdî'nin ordusu dağıldı ve İbrâhim savaş alanında öldü (8 Receb 932/20 Nisan 1526). Bâbür, İbrâhim'in cesedini törenle defnettirdi ve öldüğü yere bir türbe yaptırdı. Bu

türbe zamanla ziyaretgâh haline gelmiştir. İbrâhîm-i Lûdî'nin annesi Bâbür'ü zehirletmek istemiş, fakat başarılı olamamıştır. Durumun ortaya çıkması üzerine suç ortakları öldürülmüş ve kendisi de Kâbil'e gönderilmiş, ancak yolda intihar etmiştir.

Sultan İbrâhim ferâset sahibi ve cesur bir hükümdardı. Soyluları kontrol altında tutmak için baskıcı bir politika uygulamışsa da zalim bir hükümdar olmamıştır. Hükümdarlık kavramının gelişmesine katkıda bulunmuş, âdil bir siyaset takip etmiş ve Lûdîler Devleti'nin bir imparatorluk haline gelmesi için çalışmıştır. Bazı tasarruflarından dolayı hânedanın yıkılışına sebep olmakla suçlanırsa da asıl sorumluluğun asilzadelere ait olduğu kabul edilmektedir. Panipat Savaşı Hindistan tarihi için önemli bir dönüm noktası olmuştur. İbrâhîm-i Lûdî'nin ölümüyle Lûdî hânedanı yıkılmış, Bâbür bu savaştan sonra Delhi ve Agra'yı da ele geçirerek Bâbürlüler hânedanını kurmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Bâbür, Bāburnāma (trc. A. S. Beveridge), London 1922, II, 478, 541; ayrıca bk. İndeks; Nizâmeddin Ahmed, Ṭabaḳāt-ı Ekberî, I, 341; Abdülkādir el-Bedâûnî, Muntakhabu't-tawārīkh (trc. G. S. A. Ranking), Delhi 1986, I, 430-451; Firişte, Gülşen-i İbrâhîmî (nşr. Newal Kishore), Leknev 1867, I, 347; Ahmed Yâdigâr, Târîḫ-i Şâhî, Kalküta 1358/1939, s. 65-112; Abdullah, Târîḫ-i Dâvûdî, Aligarh 1954, s. 85-107; Ni'metullah, Târîḫ-i Ḫân-ı Cihânî (nşr. S. M. İmâmüddin), Dakka 1960, s. 229-259; Abdul Halim, History of the Lodi Sultans of Delhi and Agra, Dacca 1961, s. 132-198; K. A. Nizami, "The Lodis", CHIn., V, 702-709; Gāzī Mukhtar Ahmad, "Ibrahim Lodi's Responsibility for the Downfall of the Lodi Empire", IC, XIX (1945), s. 361-375; C. C. Davies - [C. E. Bosworth], "Pānīpat", EI² (İng.), VIII, 258-259.

A. S. Bazmee Ansarı

İBRÂHİM MAKAMI

(bk. MAKĀM-ı İBRÂHİM).

İBRÂHİM b. MEHDÎ

(إبراهيم بن المهدي)

Ebû İshâk İbrâhîm b. Muhammed el-Mehdî-Billâh b. Abdillâh el-Mansûr (ö. 224/839)

Me’mûn’un Merv’de oturduğu sırada Bağdat’ta halife ilân edilen Abbâsî hânedanına mensup emîr.

Ramazan 162’de (Haziran 779) Bağdat’ta doğdu. Babası Halife Mehdî-Billâh, annesi Şekle (Şikle) adında Deylemli bir câriyedir; annesine nisbetle İbn Şekle diye de anılır. Üvey kardeşi Hârûnürreşîd zamanında (786-809) Dımaşk valiliği yapan İbrâhim, hilâfetin Me’mûn’a geçmesi ve daha sonra onun Merv’e yerleşerek 2 Ramazan 201’de (24 Mart 817) Hz. Hüseyin’in neslinden gelen Mûsâ el-Kâzım’ın oğlu Ali er-Rızâ’yı veliaht tayin edip bayrağın ve asker üniformasının rengini Abbâsî siyahından Şiî yeşiline çevirmesi üzerine bu durumu kabullenemeyen Bağdat’taki Abbâsîler ve Bağdat halkı tarafından, gıyabında hal‘ettikleri Me’mûn’un yerine halifeliğe getirildi (201/817). Tahta geçince Mübârek unvanını alan İbrâhim, 5 Muharrem 202’de (24 Temmuz 817) Bağdat Ulucamii’nde hutbe okudu ve Ubeydullah b. Abbas b. Muhammed ile Mansûr b. Mehdî’nin başlattıkları biatları kabul etti. Fakat biat töreninin hemen arkasından ordu içinde huzursuzluklar baş gösterdi. İbrâhim b. Mehdî sükûneti tesis ettikten sonra Kûfe, Hîre ve Sevâd’a hâkim olarak Medâin’de karargâh kurdu ve Me’mûn’un kuvvetlerine karşı mücadeleye girişti. Ancak kumandanlarından Saîd b. Sâcûr ve Îsâ b. Muhammed,

26 Receb 202’de (7 Şubat 818) Vâsıt yakınlarında Me’mûn’un Irak valisi Hasan b. Sehl tarafından bozguna uğratıldı. Ardından İbrâhim’in adamları Me’mûn adına faaliyet göstermeye başladılar. Bu arada İbrâhim b. Mehdî, Îsâ b. Muhammed’in Hasan b. Sehl ile mektuplaştığını öğrenerek onu hapse attıysa da kısa bir süre sonra serbest bırakmak zorunda kaldı; Me’mûn’un Bağdat’a doğru yola çıkması üzerine de halifelik iddiasından vazgeçti. Me’mûn’un Bağdat’a girişinden (15 Safer 204 / 11 Ağustos 819) kısa bir

süre önce gizlenen İbrâhim altı yıl kadar sonra yakalanarak halifenin huzuruna çıkarıldı. Me'mûn, Abbâsî ailesinden bazılarının öldürülmesini istemelerine rağmen kendisinden özür dileyen ve bağışlanmasını isteyen İbrâhim'i affetti. Bu af olayında İbrâhim'in inşad ettiği uzun bir kasidenin rol oynadığı ve sonunda Me'mûn'un, "Ben de şimdi Yûsuf peygamberin kardeşlerine söylediğini söylüyorum" diyerek, "Bugün sizi kınamak yok. Allah sizi affetsin; O merhametlilerin en merhametlisidir" (Yûsuf 12/92-93) âyetlerini okuduğu rivayet edilir (Taberî, VIII, 604-606). O tarihten sonra İbrâhim'in saraya sık sık gidip geldiği ve vefatında da (Ramazan 224 / Temmuz 839) cenaze namazını Halife Mu'tasım-Billâh'ın kıldırdığı bilinmektedir.

İbrâhim b. Mehdî'nin en önemli özelliklerinden biri devrin önde gelen mugannî ve bestekârlarından olmasıdır. Altı yaşında babasını kaybettikten sonra sesi ve mûsiki bilgisiyle ünlü annesinin himayesinde hayatını sürdüren İbrâhim, üvey kız kardeşi Uleyye ile birlikte mûsiki çalışmaya başladı; Hârûnürreşîd de onların bu yöndeki eğitimiyle bizzat ilgilendi. Kaynaklarda, sarayın en büyük mûsikişinaslarından ikisinin halifenin kardeşleri olduğu ve bunlardan İbrâhim okumaya başladığı zaman herkesin meşguliyetini bırakıp onu dinlediği rivayet edilmektedir. Fakat yine de İbrâhim'in hilâfet ailesine mensubiyeti mûsikideki ilerlemesini sınırlamıştır. İbrâhim b. Mehdî, İbn Câmi' ile birlikte, o dönemin diğer büyük mûsikişinasları ve klasik ekolün savunucuları olan İbrâhim el-Mevsılî ile oğlu İshak el-Mevsılî'ye karşı yenilikçi ekolü temsil etmişlerdir. Özellikle İbrâhim onların geleneksel tavrına karşılık yeni arayışlar içerisindeki serbestliğiyle tanınıyordu. Arap ve Fars mûsikisi lahinlerini birleştirerek romantik bir üslûp geliştirmiş, neticede Fars romantik mûsiki hareketinin öncüsü olmuştu. Ancak aralarındaki çekişmeye rağmen İbrâhim el-Mehdî ile İshak el-Mevsılî'nin birbirlerine bestelerini gönderdikleri, İshak'ın onun sesini ve bestelerini çok beğendiği nakledilir. Aynı zamanda iyi bir mûsiki nazariyatçısı, hocası ve enstrüman icracısı olan İbrâhim b. Mehdî birçok öğrenci yetiştirmiştir; bunlar arasında Muhammed b. Hâris ve Amr b. Bâne en önemlileridir. Kurduğu mûsiki ekolü ancak üçdört nesil sonra iyice yerleşen İbrâhim b. Mehdî ayrıca şiir, tabii ilimler, fıkıh, mantık ve hadis konularında da bilgi sahibiydi.

Kaynaklar İbrâhim b. Mehdî'yi iri cüsseli olarak tanıtır ve kendisine bundan

dolayı “Tinnîn” (ejderha) denildiğini kaydeder. Daha önceki halife çocukları içinde ondan daha güzel konuşan ve daha güzel şiir yazan kimsenin bulunmadığı söylenir. İbnü’n-Nedîm’in verdiği bilgiye göre İbrâhim Kitâbü’l-Edeb, Kitâbü’ṭ-Ṭabîḫ, Kitâbü’ṭ-Ṭayyib, Kitâbü’l-Ġınâ adlı eserlerin de sahibidir (el-Fihrist, s. 129). Kendisinin özel kâtipliğini yapmış olan Ebü’l-Hasan (Ebû Ya‘kūb) İbnü’d-Dâye’nin günümüze ulaşmayan Aḫbâru İbrâhîm b. el-Mehdî adlı bir eser yazdığı kaydedilir (bk. İBNÜ’d-DÂYE).

BİBLİYOGRAFYA

Halîfe b. Hayyât, et-Târîḫ (Ömerî), s. 470-473; İbn Ebû Tâhir, Baġdâd fî târîḫi’l-ḫilâfeti’l-ʿAbbâsiyye, Kahire 1368/1949, s. 58, 79, 101-103, 127; Ya‘kūbî, Târîḫ, II, 450-456; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), VIII, 555-556, 557, 562-565, 569-571, 574, 604; Ebû Bekir es-Sûlî, Eşʿâru evlâdi’l-ḫulefâʾ (nşr. J. H. Dunne), Beyrut 1401/1982, s. 17-49; Mes‘ûdî, Mürûcü’ẕ-ẕeheb, IV, 29-33; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 129, 187; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, VI, 142-148; J. Rouanet, el-Mûsîḳa’l-ʿArabiyye (trc. İskender Şelfûn), Dımaşk 1927, s. 125-132; H. G. Farmer, A History of Arabian Music, London 1929, s. 119-121; Mecdî Ukaylî, es-Simâʿ ʿinde’l-ʿArab, Dımaşk 1966, s. 253-262; Bedrî Muhammed Fehd, el-Ḫalîfetü’l-muġannî İbrâhîmü’bnü’l-Mehdî, Bağdad 1386/1967; Ahmed el-Cündî, Min Târîḫi’l-ġınâ ʿinde’l-ʿArab, Dımaşk 1988, s. 74-81; S. Corci, el-Mûsîḳa’l-ʿArabiyye (trc. Cemâl Hayyât), Bağdad 1989, s. 37-38; G. D. Sawa, Music Performance Practice in the Early ʿAbbāsid Era 132-320 AH/750-932 AD, Toronto 1989, s. 26-27, 73, 150, 156-157, 179-181, 187-189, 193-197; Muhammed Abdülhamîd Sâlim, eṭ-Ṭayyârü’s-siyâsî fî şiʿri İbrâhîmi’bni’l-Mehdî: Dirâse taḥlîliyye edebiyye, Kahire 1410/1990; Barbier de Meynard, “Ibrāhīm, fils de Mehdī (Ibrāhīm Ibn Mahdī); fragments historiques, scènes de la vie d’artiste au IIIe siècle de l’hégire (778-839) de notre ère”, JA, 6e série: XIII (1869), s. 201-342; J. E. Bencheikh, “Les musiciens et la poésie. Les écoles d’lshāq al-Mawsilī (m. 225 h.) et d’Ibrāhīm al-Mahdī (m. 224 h.)”, Arabia, XXII, Leiden 1975, s. 114-152; K. V. Zettersteen, “İbrâhim”, İA, V/2, s. 889-890; D. Sourdel, “Ibrāhīm b. al-Mahdī”, EI² (İng.), III, 987-

988; Sâdık Seccâdî - Hüseyinalî Mellâh, “İbrâhîm b. Mehdî”, DMBİ, IV, 456-458.

İbrahim Sarıçam

İBRÂHİM b. MES‘ÛD-i GAZNEVÎ

(إبراهيم بن مسعود غزنوي)

es-Sultânü’l-a‘zam Zahîrüddevle Radıyyüddîn Ebü’l-Muzaffer İbrâhîm b. Mes‘ûd-i Gaznevî (ö. 492/1099)

Gazneli hükümdarı (1059-1099).

424’te (1033) Herat’ta doğdu. Sultan Mesud’un oğludur. Gulâm kumandanlardan Tuğrul, Sultan Abdürreşîd’i tahttan indirip onu ve on bir şehzadeyi öldürterek Gazneli tahtını ele geçirdiği sırada (443/1051-52) İbrâhim ve kardeşi Ferruhzâd, Bergund Kalesi’nde tutuklu bulunuyorlardı. Tuğrul kısa bir süre sonra Türk kumandanları tarafından öldürüldü; Gazneli kumandanları ve devlet adamları Ferruhzâd’ı tahta çıkardılar. İbrâhim de Vecîristân (Eciristân) bölgesindeki Nây Kalesi’ne gönderildi. 451 (1059) yılında Sultan Ferruhzâd öldürülünce Gazneli devlet adamları İbrâhim’i tahta çıkarmak hususunda anlaştılar ve İbrâhim 19 Safer 451’de (6 Nisan 1059) Gazneli tahtına oturdu.

Sultan İbrâhim, ilk iş olarak Gazneliler ile Selçuklular arasında uzun zamandır devam eden mücadeleye son verdi. Taraflar arasında bir antlaşma imzalandı. Metnini tarihçi Ebü’l-Fazl el-Beyhakī’nin kaleme aldığı antlaşma gereğince iki devlet birbirinin topraklarına saldırmayacak ve Afganistan’ın kuzeyindeki Hindukuş dağları sınır kabul edilecekti. Bu antlaşma Sultan Alparslan zamanında da devam etmiş, hatta taraflar akrabalık kurarak dostluğu kuvvetlendirmeye çalışmışlardır. Ancak Alparslan’ın ölümüyle (465/1072) meydana gelen taht değişikliğinden Karahanlılar kadar Gazneliler de

faydalanmak istediler. Sultan İbrâhim’in bu amaçla Selçuklu topraklarına gönderdiği Gazneli ordusu, Sultan Melikşah’ın amcası emîrü’l-ümerâ Osman’ın idaresindeki Çiğilkent (Sakalkent) şehrine hücum etti. Osman, Gazneli ordusunun bu hücumuna karşı koyamadığı gibi esir alınarak Gazne’ye götürüldü. Ancak çok geçmeden Gümüştegin Bilge Bey ve Anuş

Tegin Garçeî idaresindeki Selçuklu kuvvetleri bölgeye intikal edince Gazneli ordusu geri çekilmek zorunda kaldı (465/1073).

Sultan Melikşah, amcası Melik Kavurd'un isyanını bastırıp Karahanlılar'ı da itaat altına aldıktan sonra hazırlıklarını tamamlayarak Gazne'ye doğru ilerledi ve Herat'ın güneyindeki İsfîzâr'da konakladı. Durumu öğrenen Sultan İbrâhim, Melikşah'ın ilerlemesini önlemek için bir hileye başvurdu. Melikşah'a Selçuklu emîrleri adına sahte mektuplar gönderdi. Melikşah da emîrlerinin gerçekten İbrâhim ile ittifak ettiğini sandı ve seferden vazgeçerek İsfahan'a döndü. Ancak seferin yarıda kalmasına rağmen Sultan İbrâhim üzerinde etkili oldu ve bu olaydan sonra emîrü'l-ümerâ Osman'ı serbest bıraktı. Daha sonraki yıllarda da İslâm dünyasının bu iki devleti birbirlerine karşı dostça davrandı.

Sultan İbrâhim de ataları gibi Hindistan'a seferler yaptı. Önce Güney Pencap bölgesinde Sütlec nehri üzerinde bulunan ve bugün Pak-Patan adıyla bilinen Ecüdhen Kalesi'ne yürüdü ve burayı bir süre kuşattıktan sonra zaptetti (11 Safer 472 / 13 Ağustos 1079). Sefer sırasında sultanın ele geçirdiği kalelerden biri de Rupal idi. Aynı seferde İbrâhim dağlık bölgedeki kaleyi de ele geçirdi. İbnü'l-Esîr kalede, ataları çok eski zamanlarda Efrâsiyâb et-Türkî tarafından yerleştirilmiş olan Horasanlılar'ın soyundan bir kavmin yaşadığını, Sultan İbrâhim'in onları İslâm'a davet ettiğini, fakat bu daveti kabul etmeyerek sultanla savaşa giriştiklerini kaydeder. İbrâhim'in Hindistan'da fethettiği son kale muhtemelen Kuzeydoğu Pencap'ta idi. Gazneli ordusu, Cemâziyelevvel 472'de (Kasım 1079) başlayıp üç ay süren kuşatma sonunda kaleyi ele geçirip Gazne'ye döndü. Daha sonra Sultan İbrâhim, oğlu Seyfüddevle Mahmud'u Utar Pradeş eyaletiyle merkezî Hindistan'a gönderdi. Bu seferler sırasında Mahmud Agra'yı zaptetti ve Kannevc Racası Chandradeva'ya Gazneliler'e tâbi olup haraç ödemeyi kabul ettirdi. Mahmud, bu başarılarına rağmen Sultan Melikşah'ın hizmetine girmek istediğine dair söylentiler sebebiyle gözden düşmüş ve babası tarafından Nây Kalesi'nde hapsedilmiştir (480/1087).

V. (XI.) yüzyılda Gazneli Devleti'nin Gûr bölgesi üzerindeki denetimi sultanların şahsî nüfuzlarına göre değişmekteydi. Sultan İbrâhim de fırsat bulduğu zaman Gûr üzerindeki denetimini sağlamlaştırmaya çalıştı. Onun

saltanatı sırasında Gûr bölgesinde Abbas b. Şîs hüküm sürüyordu. Ancak Abbas'ın Gûr halkına zulmetmesi üzerine halkın ileri gelenleri Gazne'ye mektup göndererek yardım istediler. Sultan İbrâhim de kalabalık bir orduyla Gazne'den hareket edip Gûr'a ulaştı. Gûr ordusu sultanın hizmetine girdi. Emîr Abbas'ı tahttan indirip yerine oğlu Muhammed'i Gûr emîri tayin eden İbrâhim, Abbas'ı Gazne'ye götürerek hapsetti.

Sultan İbrâhim 5 Şevval 492'de (25 Ağustos 1099) vefat etti. Ziyaretgâh haline getirilen mezarı Gazne'dedir. "Sultânü'l-a'zam, zahîrü'd-devle, zahîrü'l-mille, nasîrü'd-devle, nasîrü'l-mille, nizâmü'd-devle, radıyyüddin, seyyidü's-selâtîn, melikü'l-İslâm, kāhirü'l-mülûk, müeyyidü'd-dîn, muînü'l-müslimîn, melikü rikābi'l-ümem" gibi unvan ve lakapları kullanan İbrâhim'in hükümdarlığı zamanında Gazneli Devleti, Doğu Afganistan ve Kuzey Hindistan'da huzurlu bir dönem yaşamıştır. Sultan İbrâhim'in âdil, dindar ve cömert bir hükümdar olduğu, geceleri Gazne sokaklarında gezip muhtaçlara yiyecek ve para dağıttığı, hastaların masraflarını hazinesinden karşıladığı kaydedilmektedir. Aynı zamanda hattat olan İbrâhim her yıl bir mushaf istinsah eder, mescidlere ve diğer bazı hediyelerle birlikte Mekke ve Medine'ye gönderirdi. Onun Destûrü'l-vüzerâʾ adında bir eser yazdığı da söylenmektedir (EIr., VIII, 65).

İlim adamlarını, şair ve edebiyatçıları himaye eden Sultan İbrâhim taht kavgaları sebebiyle harabeye dönen şehirleri onartmış, Hayrâbâd ve Eymenâbâd gibi yeni yerleşim merkezleri inşa ettirmiş, çok sayıda hankah, ribât, mescid ve medrese yaptırmıştır. Mes'ûd-i Sa'd-i Selmân, Ebü'l-Ferec Rûnî ve Osman b. Ömer Muhtârî onun devrinde yaşayan şairlerindendir. Ebû Hanîfe-yi İskâfî, Râşidî, Ebü'l-Alâ Atâ b. Ya'kūb (Nâkûk), Ebü'l-Kāsım Ahmed b. İbrâhim onun için methiyeler yazmışlardır. Sultan İbrâhim'in otuz altı oğlu ve kırk kızı olmuş, bütün kızlarını seyyidler ve âlimlerle evlendirmiştir. Kızlarından biri tarihçi Cûzcânî'nin atalarından İmam Abdülhâlik̇ ile evliydi.

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed b. Hüseyin el-Beyhakī, Târîẖ (nşr. Kāsım Ganî - Ali Ekber Feyyâz), Tahran 1324 hş., s. 378, 380; Nizâmülmülk, Siyâsetnâme (Köymen), s. 57-58; Mücmelü't-tevârîẖ ve'l-ḳıṣaṣ (nşr. Muhammed Ramazânî), Tahran 1318 hş., s. 405, 429; Nizâmî-i Arûzî, Çehâr Maḳāle (nşr. Muhammedi Kazvînî), Tahran 1346 hş., s. 71-72; Aẖbârü'd-devleti's-Selcûḳıyye, s. 16, 58; a.e. (Lugal), s. 11-12; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, X, 5, 107, 167; a.e. (trc. Abdülkerim Özaydın), İstanbul 1987, X, 25-26, 81-82, 109-110, 150-151; Şebânkâreyî, Mecmaʿu'l-ensâb (nşr. Mîr Hâşim-i Muhaddis), Tahran 1363 hş., s. 85-86; Müstevfî, Târîẖ-i Güzîde (Nevâî), s. 400; Mîrhand, Ravżatü'ṣ-ṣafâ, IV, 138; Hândmîr, Ḥabîbü's-siyer, II, 396-397; Mîr Yahyâ Kazvînî, Lübbü't-tevârîẖ (nşr. Seyyid Celâleddîn-i Tahrânî), Tahran 1314 hş., s. 89-90; Gaffârî, Cihânârâ (nşr. Hasan-ı Nerâkī), Tahran 1342 hş., s. 103-104; Müstakimzâde, Tuhfe, s. 41; Yusuf Hikmet Bayur, Hindistan Tarihi, Ankara 1940, I, 208; İbrahim Kafesoğlu, Sultan Melikşah Devrinde Büyük Selçuklu İmparatorluğu, İstanbul 1953, s. 9, 30; C. E. Bosworth, The Ghaznawids, Their Empire in Afghanistān and Eastern Iran 994-1040, Edinburgh 1963, s. 97, 108, 120; a.mlf., "The Political and Dynastic History of the Iranian World (A. D. 1000-1217)", CHIr., V, 50, 53, 93-94; a.mlf., The Later Ghaznawids: Splendour and Decay, Edinburg 1977, s. 50-81; a.mlf., "The Titulature of the Early Ghaznawids", Oriens, XV (1962), s. 231-232; a.mlf., "Ebrāhīm b. Masʿūd", EIr., VIII, 63-65; Erdoğan Merçil, Gazneliler Devleti Tarihi, Ankara 1989, s. 82-85; D. Sourdel, "Un trésor de dinars ġaznawides et salǧūqides découvert en Afghanistan", BEO, XVIII (1963-64), s. 208-213; G. Hennequin, "Monnaies gaznawides d'une collection particuière", Annales islamologiques, XX, Kahire 1984, s. 270-275; M. Longworth Dames, "Gazneliler", İA, IV, 746; Ahmet Ateş, "Mes'ûd", a.e., VIII, 141-142; B. Spuler, "Ghaznawids", EI^{2} (İng.), II, 1052; Mecdüddin Keyvânî, "İbrâhîm-i Ġaznevî", DMBİ, II, 519-523.

Erdoğan Merçil

İBRÂHİM el-MEVSILÎ

(إبراهيم الموصلي)

Ebû İshâk İbrâhîm b. Mâhân b. Behmen b. en-Nüsk (ö. 188/804)

Abbâsîler döneminin en tanınmış mûsikişinas ve mugannîlerinden.

125 (743) yılında Kûfe'de doğdu. İran'ın Errecân eyaletinden olup Emevî idaresinin baskıları sonucu Kûfe'ye göç eden bir ailenin çocuğudur. Henüz küçük yaşlarda iken babasını kaybetmesi üzerine Temîmoğulları'nın himayesinde büyüdü. İlk mûsiki bilgilerini Cüvânüveyh adlı bir mugannîden aldığı belirtilmekte, bazı kaynaklarda ise ilk hocasının Hicaz bölgesinden bir mecnun mûsikişinas olduğu kaydedilmektedir (Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, V, 209).

Mûsiki bilgisini geliştirmek için birçok merkezi dolaşan ve muhtemelen Musul'da şöhrete kavuştuğu için Mevsılî nisbesiyle anılan İbrâhim bu seyahatlerin ardından Rey'e yerleşti. Burada şiir ve edebiyat alanında da kendini yetiştirdi. Mehdî-Billâh döneminde halifeden fazla ilgi görmeyen İbrâhim, Hâdî-İlelhak zamanında Bağdat'a giderek saray mensupları ile yakınlık kurdu ve hayatının önemli devrelerini Abbâsî sarayında geçirdi. Burada, içlerinde mûsikişinas ve mugannî Siyyât'ın da bulunduğu devrin üstatlarından mûsiki dersleri aldı. Hâdî-İlelhak ve Hârûnürreşîd dönemlerinde onların nedimi ve sarayın başmugannîsi olarak hayatını sürdürdü. Hârûnürreşîd'in çok yakınında bulunan ve bazı seferlere halife ile beraber katılan İbrâhim el-Mevsılî Bağdat'ta vefat etti.

İbrâhim el-Mevsılî, Arap mûsikisinde klasik ekolün önemli bir temsilcisidir. Muhâriḳ, Akīd ve Denânîr gibi mûsikişinasların desteklediği İbn Câmi'in romantik ekolüne karşı eski Arap ekolünü ve özellikle Ma'bed b. Vehb'in fikirlerini savunmuş, görüşleri oğlu İshak el-Mevsılî, Zelzel ve Muhammed er-Ref' gibi mûsikişinaslarca desteklenmiştir. Bazı eserlerinin güfteleri kendisine ait olan ve bilhassa bestelerindeki yüksek teknik ve güftelerinin sağlamlığı ile dikkati çeken İbrâhim el-Mevsılî, sesinin parlaklığı ve

genişliği münasebetiyle müzik tarihçileri tarafından Ma‘bed’den sonra “muallimi sânî” kabul edilmiştir. Eserlerini çoğunlukla ûdî Zelzel ve neyzen Barsûmâ eşliğinde okuduğu ve bu ortamda icra edilen mûsikinin dinleyicileri etkisi altına aldığı, sadece kendi eserlerini değil Yûnus el-Kâtib, Delâl, Nâfiz, Ma‘bed ve Siyyât gibi mûsikişinasların eserlerini de seslendirdiği kaydedilmektedir. İbrâhim el-Mevsılî mûsikiyi hareketli veya yavaş icra edilen “eğlendirici”, tiz nağmelerden meydana gelen “hüzünlü”, sanat değeri oldukça yüksek “hikmetli” olmak üzere üç bölüme ayırmıştır.

Mevsılî 900’ün üzerinde eser bestelemiştir. Oğlu İshak, bunlardan 300 tanesinin aşılamayacak derecede mükemmel kabul edildiğini söyler. Bestelerinde daha çok tiz perdeleri tercih etmiş, sevgi temasının yanında hamâsî konulara da yer vermiştir. Bestelerinde kendi icadı olduğu rivayet edilen mâhûrî usulünü çok kullanan İbrâhim el-Mevsılî’nin koro yönetirken baget kullanan ilk müzisyen olduğu da kaydedilmektedir. Virtüoz derecesinde iyi bir ûdî olan İbrâhim’in çok hassas bir kulağa sahip bulunduğu belirtilmekte ve otuz ud öğrencisiyle birlikte verdiği konser sırasında İbn Câmi‘in bir akort bozukluğundan söz etmesi üzerine icrayı durdurarak udlar arasında akordu bozuk teli bulup düzeltmesi bu konudaki hassasiyetine bir örnek olarak zikredilmektedir.

Aynı zamanda iyi bir mûsiki hocası olan İbrâhim el-Mevsılî, Arap eğitim tarihinde sadece kadın öğrencilerden oluşan ilk düzenli mûsiki okulunun kurucusudur. Yetiştirdiği birçok talebe arasında oğlu İshak, Muhâriḳ, Zelzel, torunları Hammâd b. İshak, Ahmed b. İsmâil b. İbrâhim el-Mevsılî, Allûye, Muhammed b. Hamza Ebû Ca‘fer, Barsûmâ, Müteyyem el-Hâşimiyye, Süleym b. Sellâm, Amr b. Bânâ, Muallâ b. Eyyûb b. Tarîf ve kardeşi Leys en meşhurlarıdır.

İbrâhim el-Mevsılî’nin, Hârûnürreşîd’in isteği üzerine Füleyh b. Ebü’l-Avrâ ve İbn Câmi‘ ile birlikte el-Miʾetü’ṣ-ṣavtü’l-muḫtâre adlı 100 şarkı sözünün toplandığı antoloji mahiyetinde bir eser yazdığı bildirilmektedir. İsfahânî’nin el-Eġānî’sinin kaynakları arasında yer alan bu kitap, devrin iki rakip müzisyeni İbn Câmi‘ ve İbrâhim el-Mevsılî’in iş birliği sonucu ortaya çıkmış olması bakımından önemlidir.

BİBLİYOGRAFYA

Câhiz, et-Tâc fî aḫlâḳi'l-mülûk (nşr. Ahmed Zeki Paşa), Kahire 1332/1914, s. 36; İbn Abdürabbih, el-ʿİḳdü'l-ferîd, Kahire 1968, VI, 37; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, el-Eġānî, V, 169-268; Hârizmî, Mefâtîḥu'l-ʿulûm, Kahire 1342, s. 136-140; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, s. 201; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, VI, 175-178; İbn Hallikân, Vefeyât, I, 42-43; Nüveyrî, Nihâyetü'l-ereb, IV, 328-341; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, IX, 79-80; Safedî, el-Vâfî, VI, 99-100; Yâfiî, Mirʾâtü'l-cenân (Cübûrî), I, 420; Sâmî Hâfız, Târîḫu'l-mûsîḳā, Dımaşk, ts., s. 67-68; J. Rouanet, el-Mûsîḳa'l-ʿArabiyye (trc. İskender Şelfûn), Dımaşk 1927, s. 105-106; H. G. Farmer, A History of Arabian Music, London 1929, s. 116-118; a.mlf., The Sources of Arabian Music, Leiden 1965, s. 2; a.mlf., el-Mûsîḳā ve'l-ġınâʾ fî elf leyle ve leyle (trc. Hüseyin Nassâr), Beyrut 1980, s. 33-34; Nesîb el-İhtiyâr, el-Fennü'l-ġınâʾ ʿinde'l-ʿArab, Dımaşk 1955, s. 46, 51; Ronart, CEAC, s. 357; Mecdî Ukaylî, es-Simâʿ ʿinde'l-ʿArab, Dımaşk 1966, s. 231-241; Sezgin, GAS, I, 371; Sâlih el-Mehdî, el-Mûsîḳa'l-ʿArabiyye, Tunus 1979, s. 43-44; Brockelmann, GAL (Ar.), I, 78; Samha Amin el-Kholy, The Function of Music in Islamic Culture, Cairo 1984, s. 85; Ahmed el-Cündî, Min Târîḫi'l-ġınâʾ ʿinde'l-ʿArab, Dımaşk 1988, s. 103-110; S. Corci, el-Mûsîḳa'l-ʿArabiyye (trc. Cemâl Hayyât), Bağdad 1989, s. 32-33; G. D. Sawa, Music Performance Practice in the Early ʿAbbāsid Era 132-320 AH/750-932 AD, Toronto 1989, tür.yer.; Sâmî Hasîb Rifâî Âbidîn, el-İtticâhâtü'l-ġınâʾiyye fî ḳaṣri'l-Meʾmûn, Beyrut 1414/1993, s. 71-74; C. C. Torrey, "İbrâhim Mavsilî", İA, V/2, s. 896; J. W. Fück, "Ibrāhīm al-Mawṣilī", EI² (İng.), III, 996; Mihrân Erzende, "İbrâhîm Mevṣılî", DMBİ, II, 538-544; Everett Rowson, "Ebrāhim Mawselī", EIr., VIII, 73-74; Ahmet Hakkı Turabi, "İbn Câmi'", DİA, XIX, 385-386.

Ahmet Hakkı Turabi

İBRÂHİM MÜLHEMÎ

(ö. 1060/1650)

Osmanlı tarihçisi, şair.

Erzurum'da doğdu. Medrese tahsilinden ve mülâzemetten sonra müderris oldu, meslek hayatını hep İstanbul'da geçirdi. Onun 1039'da (1629) hâriç pâyesiyle

Başçı İbrâhim Medresesi'ne tayini bilinen ilk müderrisliğidir. Bir yıl sonra Hüsrev Kethüdâ, 1049'da (1639) Dâvud Paşa, iki yıl sonra Rum Mehmed Paşa, 1053'te (1643) Kılıç Ali Paşa, 1055'te (1645) Kadırga Limanı'ndaki Mehmed Paşa, bir yıl sonra Şeyhülislâm Zekeriyyâ Efendi, 1057'de (1647) Sahn, ertesi yıl Zal Paşa Sultanı ve 1060'ta (1650) Kara Mustafa Paşa medreselerine tayin edildi. 17 Şevval 1060'ta (13 Ekim 1650) vefat etti.

Çağdaşları arasında hem şiirde mahlası olan Mülhemî (Mülhimî) hem de Canbolatzâde hocası diye tanınmıştı. Bu ikinci lakabı, muhtemelen sarayda yetiştikten sonra I. Ahmed'in kızı Ayşe Sultan'la evlenen Canbolatzâde Mustafa Paşa ile aralarındaki bir münasebetten gelmektedir. Ayrıca doğduğu yere nisbetle kaynaklarda Erzurûmî şeklinde de zikredilmiştir. Mülhemî'nin birkaç ilmî risâle yazdığı ve özellikle matematikçi olarak şöhret kazandığı, Arapça, Farsça ve Türkçe şiirleri bulunduğu belirtilmektedir.

Eserleri. Mülhemî'nin kaynaklarda biri Târîh-i Mülûk-i Rûm ve Efrenc, diğeri Şehinşahnâme adlı iki büyük eseri zikredilmekteyse de bugün sadece Şehinşâhnâme'sine rastlanmaktadır. Mesnevi tarzında kaleme alınan bu eser IV. Murad'ın emriyle yazılmıştır. IV. Murad'ın doğumundan başlayarak 1048'de (1638) Bağdat Seferi'nden dönüşüne kadar cereyan eden önemli siyasî ve askerî olayları içine alır. Mütekārib vezninde yazılan, başlangıç kısmı ile metnin içindeki başlıkları Farsça, asıl metni Türkçe olan eser, XVI. yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkan Osmanlı şehnâme tarzının geç bir örneği sayılabilir. Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'ndeki

minyatürsüz nüshada (Revan, nr. 1418) bulunan bir nottan anlaşıldığına göre Şehinşâhnâme Mülhemî'nin tasarladığı tarihinin yalnız I. cildidir. IV. Murad'ın kısa bir süre sonra ölümü üzerine II. cilt yazılamamıştır. Mülhemî'nin Şehinşâhnâme'yi yazma görevini hangi tarihte aldığı bilinmemektedir. Ancak IV. Murad, 1044 (1635) Revan Seferi'ne vak'anüvis olarak götürdüğü Mehmed Nergisî'nin Şevval 1044'te (Mart 1635) seferin başlarında herhangi bir şey yazamadan ölümü üzerine, Canbolatzâde Mustafa Paşa vasıtasıyla buna benzeyen bir resmî tarihçilik görevinin Mülhemî'ye verildiği düşünülebilir. Nitekim 1040'taki (1630) Hüsrev Kethüdâ Medresesi'ne tayiniyle 1049'da (1639) Dâvud Paşa Medresesi'ne geçmesi arasında oldukça uzun bir zamanın bulunması, bu arada padişahın emriyle Revan ve Bağdat seferlerine katıldığını göstermektedir. Uşşâkīzâde, Şeyhî Mehmed Efendi ve Naîmâ gibi XVIII. yüzyıl kaynaklarında Mülhemî'nin Şehinşâhnâme'sinin adı geçmez. Müellifin Fetihnâme-i Kara Boğdan adını taşıyan bir eserinden Osmanlı Müellifleri'nde bahsedilmekteyse de (III, 12-13) bu hususta herhangi bir bilgiye rastlanmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

İbrâhim Mülhemî, Şehinşâhnâme, TSMK, Revan Köşkü, nr. 1418; Naîmâ, Târih, V, 35; Uşşâkīzâde İbrâhim, Zeyl-i Şekāik (nşr. H. J. Kissling), Wiesbaden 1965, s. 162-163; Şeyhî, Vekāyiu'l-fuzalâ, I, 189-190, ayrıca bk. İndeks; Osmanlı Müellifleri, III, 12-13; Karatay, Türkçe Yazmalar, I, 253-254; Levend, Gazavatnâmeler, s. 109-111; Babinger (Üçok), s. 187-188.

Chrıstıne Woodhead

İBRÂHİM MÜTEFERRİKA

(ö. 1160/1747)

İlk Türk matbaasının kurucusu, yayımcı, Osmanlı devlet adamı ve aydını.

Erdel'in Koloszvar şehrinde (bugünkü Romanya'da Cluj şehri) dünyaya geldi. 1670 ile 1674 arasında bir tarihte doğduğu tahmin edilmekte, asıl adı ve ailesi bilinmemektedir. Müslüman olmadan önceki hayatı hakkında çok az bilgi vardır; Osmanlı Devleti hizmetindeki durumuyla ilgili bilinenler de eksiktir. Türkiye'de İbrâhim Müteferrika'ya dair ilk incelemeyi İmre Karácson yapmıştır. Bir Katolik rahip olan Karácson, İbrâhim'in müslüman olmadan önceki hayatını yazarken Czezárnak'ın mektuplarındaki bilgileri kullanmış, ancak onun sözlerini olduğu gibi tercüme etmemiş, ilâveler ve yorumlar yapmıştır. Özellikle İbrâhim'in kendi arzusuyla değil esaretteki kötü hayatı sebebiyle müslüman olduğunu göstermeye çalışmıştır. Bu incelemede ve daha sonra yerli ve yabancı yazarlar tarafından aynen tekrarlanan, İbrâhim Müteferrika'nın Kalvinist bir ilâhiyat öğrencisi iken 1692 veya 1693'te Thököly İmre ayaklanması sırasında Türkler'e esir düştüğü, İstanbul'a getirilip köle pazarında satıldığı, kendisini kurtarmak için fidye verilmediği ve efendisinin de ona kötü davranmasından dolayı bu zor şartlara katlanamayıp müslüman olduğu yolundaki iddialar Niyazi Berkes'in araştırmalarıyla çürütülmüştür. Berkes, İbrâhim Müteferrika'nın yetişme şartlarıyla müslüman olmadan önceki hayatını ve fikrî yapısını aydınlatmaya çalışmıştır. Bilhassa Risâle-i İslâmiyye adıyla tanınan eserini inceleyerek onun, Karácson'dan beri tekrarlandığı gibi Kalvinist değil teslîs akîdesine karşı çıkan ve tek Tanrı inancını benimseyen Unitarius mezhebine mensup olduğunu ortaya koymuştur (TTK Belleten, XXVI/104 [1962], s. 715-737).

XVI. yüzyılın ortalarından başlayarak Macaristan'da Katolik kilisesinin taassubuna karşı çıkan ve mücadelelerine güç katabilmek için çeşitli yenilikler geliştirip özellikle matbaacılık alanında çalışanların tamamının Unitarian olduğu bilinmektedir. Devrin tanınmış hurufat dökümcüsü Mihail Kiss, 1689'da Koloszvar'da zamanın en önemli Unitarius matbaasını

kurmuştur. Tibor HalasiKun'un da işaret ettiği gibi İbrâhim'in aynı şehirde ilâhiyat tahsili yapması ve mezhebi dikkate alındığında o yıllarda Kiss'le tanışmış olabileceği akla gelmektedir; dolayısıyla onun matbaacılık konusunu öğrenciliğinden beri az çok bildiği ileri sürülebilir. Yine bazı yeni araştırmalarla, o sırada Erdel'deki Unitarianlar'ın Katolik Avusturyalılar'ın baskısı karşısında toplu bir şekilde Müslümanlığı kabul ettikleri ortaya konulmuştur (Fekete, XIII/52 [1949], s. 740). Bu durum ise genç İbrâhim'in, Thököly ayaklanması sırasında bölgedeki Unitarianlar tarafından gerçek bir hâmi durumunda görülen Türk ordusuna sığınmış olabileceğini düşündürmektedir. Öte yandan Yunanca, Latince ve Macarca'yı çok iyi bilen, ilâhiyat tahsili görmüş bu gencin henüz kendi ülkesinde iken bir süre Osmanlı Devleti hizmetinde tercümanlık ve muhaberat işlerinde çalışmış, Türkler arasında güven kazanıp belli bir yere geldikten sonra Thököly ile birlikte İstanbul'a gitmiş olabileceği ihtimali de öne sürülmüştür (EI² [İng.], III, 997).

İbrâhim Müteferrika'nın Osmanlı hizmetine girdikten sonraki görevleri hakkında Osmanlı arşiv kaynaklarından bazı yeni bilgilere ulaşılabilmektedir. Buna göre İbrâhim, 18 Nisan 1716 tarihinden önce kapıkulu süvarilerinin en mümtaz ve itibarlı kısmı olan sipahların kırk birinci bölüğünde 29 akçe yevmiye ile bulunuyordu (BA, KK, nr. 3451, s. 17). Sipah Ocağı'na ne zaman intisap ettiğine dair bir kayda rastlanmadığından Osmanlı hizmetine girdikten sonra doğrudan mı sipah bölüğüne alındığı, yoksa başka görevlerde

bulunduktan sonra mı buraya tayin edildiği konusu şimdilik çözülememektedir. İbrâhim Müteferrika'nın 1710'da yazdığı Risâle-i İslâmiyye, onun Osmanlı kültürünü ve İslâmiyet'i üst düzey tartışmalar yapacak seviyede öğrendiğini göstermektedir. Bu seviyeye gelmesi için uzun yıllar Osmanlı Devleti'ne hizmet etmesi ve eğitim görmesi icap eder. Berkes'in ileri sürdüğü gibi Thököly'nin hizmetinde bulunduktan sonra onun da desteğiyle XVII. yüzyıl sonlarında Osmanlı Devleti hizmetine girmiş olabilir.

Sipah bölüğünde iken Avusturya seferinde yaptığı hizmetlerden dolayı İbrâhim, 18 Nisan 1716'da önceki ulûfesiyle dergâh-ı âlî müteferrikalığına geçirildi (BA, KK, nr. 3451, s. 17). Müteferrikalıkta ulûfesi 1721-1723

yıllarında 40 akçeye, 23 Ocak 1724'te 50 akçeye (BA, KK, nr. 3456, s. 6), 7 Ekim 1725'te 54 akçeye (BA, KK, nr. 3458, s. 4), 26 Mayıs 1729'da 100 akçeye (BA, KK, nr. 3460, s. 6), 6 Şubat 1737'de ise 120 akçeye (BA, KK, nr. 3467, s. 8; nr. 3468, s. 4) yükseldi. İbrâhim Müteferrika bu tarihten sonra yaklaşık on yıl ölümüne kadar aynı ulûfeyi almıştır ve bu tarihlerde ulûfeli müteferrikalar içerisinde en çok yevmiyeyi alan kişidir.

İbrâhim'in, müteferrika olduktan sonra da 1716 yılının sonunda Avusturya seferinde görev yaptığı tesbit edilmektedir. Bu sırada Osmanlı Devleti'ne sığınan Macarlar'ın yanında görevlendirildi (BA, KK, nr. 3451, s. 17). 1717'de, Osmanlı ülkesine davet edilen II. Ferenc Rákóczy'nin yanına tercüman ve mihmandar olarak tayin edildi. Önce Edirne ve İstanbul'da, ardından Tekirdağ'da ikamet eden Rákóczy'nin hizmetinde iken kendisine ulûfesi dışında günlük 50 akçe "nafaka-bahâ" verildi (BA, Ali Emîrî-III. Ahmed, nr. 13965; BA, Cevdet-Hariciye, nr. 6927; Gökbilgin, V/20 [1941], vesika 16-17). 1735'te Rákóczy'nin ölümüne kadar onun hizmetinde bulundu, bu arada matbaacılık faaliyetleriyle diğer vazifeleri de yaptı. Kendisinden çok memnun olan Rákóczy, Sadrazam Ali Paşa'ya hitaben yazdığı bir mektupta ondan, "... Hassaten sadık tercümanım İbrâhim Efendi'yi padişahın lutf u inâyetine tevdi ederim" şeklinde söz etmiştir (Karácson, I/3 [1328], s. 185). Rákóczy'nin ölümünden sonra İbrâhim Müteferrika'nın Türkiye'de kalan diğer Macar soylularına da İstanbul'da hizmet ettiği anlaşılmaktadır (BA, Cevdet-Hariciye, nr. 5256). İbrâhim'in, 1731'de Osmanlı Devleti'ne sığınan ve Selânik'te ikamet ettirilen İran şehzadesi Mirza Safî'nin yanında bir süre mihmandarlık yaptığı ifade edilir (Ahmed Refik, Onikinci Asr-ı Hicrî'de İstanbul Hayatı, s. 119). Ancak bu bilgi henüz kesin bir doğruluk taşımamaktadır. Çünkü aynı dönemde İbrâhim adında başka müteferrikalar da bulunmaktadır. İbrâhim Müteferrika'nın, 1736 yılı Aralık ayının sonunda antlaşmanın yenilenmesi için Leh başhatmanına nâme götürmek üzere İstanbul'dan ayrıldığı tesbit edilmektedir (BA, HH, nr. 56).

1737-1739 Osmanlı-Avusturya-Rus savaşında Türk-Fransız menfaatlerini destekleyici yönde çalışmalarda bulunan İbrâhim, savaş sırasında Osmanlı saflarına katılan Macar askerlerinin yazımını üstlendi ve Orşova Kalesi'nin vire ile Osmanlı Devleti'ne teslimi için yapılan görüşmeleri yönetti. Savaş sürerken 2 Şubat 1738'de top arabacıları kâtipliğine getirildi ve böylece

Dîvân-ı Hümâyun'da hâcegân zümresine dahil oldu (BA, A.RSK, nr. 1571, s. 25; nr. 1572, s. 84). Bundan sonra 1151-1155 (1739-1742) yılları arasında her sene şevval ayında yapılması mûtat olan tevcihatta bu görevi tasdik edildi (BA, A.RSK, nr. 1571, s. 25; BA, KK, nr. 261/6, s. 11). 25 Ekim 1743'te top arabacıları kâtipliğinden ayrıldı. Kasım 1743 tevcihatından kısa bir süre önce bu görevinden ayrılması muhtemelen Dağıstan'a gönderilmesiyle ilgilidir. 1743 yılının sonlarında Kaytak Hanlığı'na getirilen Asmay Ahmed'in tayin beratını Dağıstan'a götürdü.

İbrâhim Müteferrika bu yolculuktan döndükten sonra Dîvân-ı Hümâyun tarihçiliğine tayin edildi. 14 Kasım 1744'te getirildiği bu görevden ertesi yılki mûtat şevval tevcihatında (7 Kasım 1745) ayrıldı (BA, A.RSK, nr. 1570, s. 23). Bu sırada Yalova'da kâğıt fabrikası kurmaya teşebbüs etmiş ve Lehistan'dan ustalar getirtmişti. Dîvân-ı Hümâyun tarihçiliği görevindeyken faaliyete geçen imalâthane onun nezâreti altında bulunuyordu (BA, Cevdet-İktisat, nr. 1311).

Mezar taşında İbrâhim Müteferrika'nın ölüm tarihi 1160 (1747) olarak yazılmışsa da kitâbedeki şair Nevres'in "Basmacı" lakabından kinaye olarak, "Basdı İbrâhîm Efendi sahn-ı firdevse kadem" mısraında düşürdüğü tarih olan 1158 (1745) ölüm yılı kabul edilmiş, 1160 tarihinin ise mezarının yapıldığı yıl olduğu ileri sürülmüştür. Hemen hemen bütün araştırmacılar da bu görüşü paylaşmıştır. Ancak tarih düşürülen mısrada bir yanlışlık yapılmış olmalıdır. Zira ulûfe kaydının üzerine yazılan "müteveffâ" ibaresinin yanında 25 Muharrem 1160 (6 Şubat 1747) tarihi yer aldığı gibi aynı tarihte yevmiyesi "mahlûl"den başkalarına verilmiştir

(BA, KK, nr. 3476, s. 9). Bunun, gün olarak tam ölüm tarihi yerine ulûfesinin mahlûlden verildiği tarihi gösterme ihtimali vardır. Bu ihtimal dikkate alınırsa söz konusu tarihten birkaç gün önce ölmüş olabileceği sonucuna varılabilir. İbrâhim Müteferrika Aynalıkavak Kabristanı'na defnedilmiş, 1942'de Reşid Saffet Atabinen'in teşebbüsüyle buradan Galata Mevlevîhânesi hazîresine nakledilmiştir.

İbrâhim Müteferrika'ya asıl şöhretini kazandıran matbaacılığıdır. Kendi devrinde ayrıca Tercüman İbrâhim Efendi diye anılmaktaysa da (BA, KK, nr. 3465, s. 4; nr. 3471, s. 4) daha çok Basmacı İbrâhim Efendi olarak şöhret

bulmuştur (BA, HH, nr. 56; BA, KK, nr. 261/6, s. 11; BA, A.RSK, nr 1570, s. 23; nr. 1572, s. 84). Bazı Batı kaynaklarında Müteferrika'nın asıl matbaayı kurmadan önce 1718'de bir harita matbaası kurmak için izin aldığı yönünde bilgilere rastlanmaktadır (DİA, XVI, 215). 1719 tarihli Marmara denizi haritasının klişesinin mevcûdiyeti de onun harita basmak için bir tezgâh kurduğunu göstermektedir.

1727 yılı Temmuz ayının başlarında İbrâhim Müteferrika ile sadâret mektûbî halifelerinden Yirmisekizçelebizâde Mehmed Said Efendi'ye, III. Ahmed'in fermanı ve Şeyhülislâm Yenişehirli Abdullah Efendi'nin fetvası ile ilk Türk matbaasını kurma izni verildi. Müteferrika'nın Yavuzselim semtindeki evinde kurulan matbaanın ilk kitabı, basımı 1729 yılının başlarında tamamlanan ve kaynaklarda daha çok Vankulu Lugatı adıyla geçen Ṣıḥâḥu'l-Cevherî tercümesidir. Matbaanın tesisinde büyük rolü olan Mehmed Said Efendi'nin bir süre sonra matbaacılıktan ayrılması ile birlikte iş tamamen İbrâhim Müteferrika'ya kalmıştır. Müteferrika'nın ölümüne kadar idaresi altında kalan matbaada on yedi kitap (23 cilt) basılmış, matbaanın faaliyetleri yalnızca Patrona Halil İsyanı sırasında bir yıl kadar kesintiye uğramıştır. Müteferrika'nın özellikle dış görevlerinin de matbaanın çalışmalarını aksattığı muhakkaktır.

İbrâhim Müteferrika'nın bastığı kitapların tarih, coğrafya, dil gibi konularla askerlik sahasında olduğu dikkat çekmektedir. Matbaanın ilk kitapları 1000-1200 adet basılırken sonrakilerde bu sayı 500'e inmiştir. Bunda basılan kitapların satılamamasının rolü vardır. İbrâhim Müteferrika bastığı kitapların büyük bir kısmına ilâveler ve açıklamalar yapmış, bazılarına ise notlar ve haritalar ekleyerek zenginleştirmiştir. Bilhassa Kâtib Çelebi'nin Cihannümâ'sına yaptığı ilâveler, onun Rönesans sonrası Avrupa'daki ilmî gelişmeleri nasıl takip ettiğini açıkça göstermektedir. Bu ilâvelerde yer alan, Batı'da gelişen yeni astronomi ve kâinat sistemleri hakkındaki bilgiler, eserin yayımını takip eden bir asır boyunca Türkçe literatürde bu konudaki en önemli metin olmuştur. İbrâhim Müteferrika'nın ölümünden sonra matbaanın işletme izni, Rumeli kadılarından İbrâhim Efendi ile Anadolu kadılarından Ahmed Efendi'ye verilmiştir (Ahmed Refik, Onikinci Asr-ı Hicrî'de İstanbul Hayatı, s. 168).

Eserleri. 1. Risâle-i İslâmiyye. İbrâhim Müteferrika'nın kendi adıyla

tanınan belli başlı iki eserinin ilkidir. Öteden beri yanlış biçimde Hıristiyanlığa karşı İslâmiyet'in müdafaası diye tanıtılan kitap 1710 yılında kaleme alınmıştır ve Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Esad Efendi, nr. 1187) bulunan nüshası altmış beş varaktan meydana gelmektedir. Müteferrika müslüman olmasının sebeplerini, İslâmiyet'in son hak din olduğunu ve önceki kutsal kitapların onu nasıl müjdelediğini anlattığı bu eserinde yer yer Hıristiyanlığı ve Kitâb-ı Mukaddes'i eleştirmektedir. Kitâb-ı Mukaddes'teki Hz. Muhammed'i ve İslâmiyet'i övücü cümleleri naklettikten sonra bunları açıklayan Müteferrika, ayrıca ilgili gördüğü başka âyetlerin de tercüme ve tefsirlerini yaparak sebeb-i nüzûlleri üzerinde durup gerçek mânaları hakkında kendi kanaatlerini ortaya koymuştur. Eser, bir inceleme ve başına müellifi hakkında eklenen bir değerlendirmeyle birlikte Matbaacı İbrahim-i Müteferrika ve Risâle-i İslâmiye adıyla Halil Necatioğlu tarafından yeni harflerle neşredilmiştir (Ankara 1982). 2. Vesîletü't-tıbâa. Matbaanın önemi, gerekliliği ve faydası üzerine 1726'da kaleme alınan risâle daha sonra Vankulu Lugatı'nın başında da yayımlanmıştır. HalasiKun gibi araştırmacılarca bir inkılâp programı şeklinde nitelenen bu eserinde Müteferrika, tarih boyunca bazı istilâlar yüzünden yazma eserlerin nasıl yok olduğunu, daha sonraları doğru düzgün yazı yazacak hattatlar kalmadığından yazmaların birçoğunun yanlışlarla dolu bulunduğunu, halbuki matbaa sayesinde yazıların daha okunaklı ve hatasız basılacağını, fiyatlarının ucuzlayacağını, bu sayede de büyük kütüphaneler kurulacağını söylemektedir. Ayrıca Osmanlı Devleti'nin cihadla İslâm'ın şerefini arttırdığı gibi kitap basmak suretiyle de İslâm kültürüne hizmet edeceğini, Avrupalılar'ın bu tür kitapları çeşitli yanlışlarla çoktandır basmaya ve bu suretle doğu ülkelerinden para çekmeye başladıklarını, eğer Osmanlı Devleti'nde bir matbaa kurulursa bu paranın da memlekette kalacağını açıklamaktadır (eserin geniş bir özeti için bk. İhsan [Sungu], III/73 [1928], s. 14). 3. Usûlü'l-hikem fî nizâmi'l-ümem. 1731 yılında I. Mahmud'a sunulan ve Müteferrika Matbaası'nın dokuzuncu kitabı olarak 1144'te (1732) yayımlanan eser siyasetnâme türünde bir çalışmadır ve daha çok devlet düzeni ve askerlik sanatıyla ilgilidir. Müteferrika önsözünde okuduğu Latince kitaplarda askerlik, savaşlar ve devlet yönetimine dair dikkatini çeken bazı parçalardan hareket ederek kaleme aldığını belirttiği eserini Sultan Mahmud'a bir nevi ıslahat projesi gibi sunmuştur. Kitabın başında Avrupa'daki devlet yönetimi şekilleri "monarkiya", "aristokrasiya" ve "demokrasiya" başlıklarıyla üç gruba ayrılmıştır. Eserde ayrıca fizik,

astronomi ve coğrafya ilimlerinin devlet yönetimindeki önemi üzerinde durulmuş, bu ilimlerin gelişmediği bir ülkede sağlam bir devlet düzeninin kurulamayacağı belirtilmiştir.

Bunun yanında ilk defa “nizâm-ı cedîd” tabirini kullanarak Osmanlı Devleti’nin de XVIII. yüzyıl Avrupa’sında gelişen yeni askerlik düzenlerini mutlaka alıp uygulaması gerektiğini ifade etmiştir. Kitap 1769’da Viyana ve Paris’te Fransızca olarak yayımlanmış, 1777’de Fransızca’sından Rusça’ya çevrilmiştir. Ahmet Hamdi Tanpınar’ın “Avrupalılaşma hareketinin beyannâmesi” diye nitelediği eser, Adil Şen tarafından müellif ve kitap üzerine geniş bir incelemeyle birlikte İbrahim Müteferrika ve Usûlü’l-Hikem fî Nizâmi’l-Ümem adıyla yayımlanmıştır (Ankara 1995).

İbrâhim Müteferrika’nın yine kendisi tarafından basılan Târîh-i Seyyâh ve Füyûzât-ı Mıknatısiyye adında iki çevirisi bulunmaktadır. Bunların çeşitli Latince eserlerden derlenen ikincisi, daha ziyade Cihannümâ’nın yapmayı tasarladığı yeni baskısı için hazırlanmıştır. Müteferrika’nın tercüme ettiği bir diğer eser olan Andreas Cellarius’un Atlas Coelestis’in tek nüshası Askerî Müze Kütüphanesi’nde kayıtlıdır (nr. 5302 [74]). İbrâhim Müteferrika, Sultan III. Ahmed’in emriyle başladığı bu tercümeyi 1733’te tamamlamış ve astronomi konusunu tek başına ele alan esere Mecmûatü hey’eti’l-kadîme ve’l-cedîde adını vermiştir. Cihannümâ’da güneş merkezli sistemi anlatırken takındığı ihtiyatkâr tavrın yerini bu tercümede daha az ihtiyatlı bir tavır almıştır (İhsanoğlu, LVI/217 [1992], s. 746-747).

İbrâhim Müteferrika Osmanlı haritacılık tarihinin de en önemli simalarındandır. Onun, Osmanlı haritacılığını çağdaş seviyeye ulaştırma hedefini güden bu çalışmaları Osmanlı haritacılığında yeni bir dönemin açılmasını sağlamıştır. Müteferrika’nın gerekli gördüğü kitaplara ilâve ettiği haritalar dışında kendi çizdiği ve bastığı haritalar da vardır. Çeviri yoluyla hazırlanmış olan haritalarından ilki 1132 (1720) tarihli Marmara denizi haritasıdır. Bu haritanın yalnız klişesi bulunabilmiştir. İkinci haritası “Bahriyye-i Bahr-ı Siyâh” adını taşımaktadır ve 1137’de (1724-25) basılmıştır. “Memâlik-i Îran” haritası ise 1142 (1729-30) yılında neşredilmiştir. Dördüncü haritası olan “İklîm-i Mısır”a ise müstakil olarak çok az rastlanmaktadır. Müteferrika’nın bastığı Süheylî’nin beraberce yayımlanan Târîh-i Mısri’l-cedîd ve Târîh-i Mısri’l-kadîm (1142) adlı

kitaplarının arkasına eklenmiştir (DİA, XVI, 215).

HalasiKun, Giambastista Toderini'yi kaynak göstererek Müteferrika'nın hayatının sonlarına doğru bütün Doğu ve Batı dillerini kapsayacak geniş bir lugat hazırlamakta olduğunu, ancak bunu tamamlayamadığını kaydeder.

BİBLİYOGRAFYA

BA, Ali Emîrî - III. Ahmed, nr. 13965; BA, Cevdet-İktisat, nr. 1311; BA, Cevdet-Hariciye, nr. 5256, 6927, 7911; BA, HH, nr. 56; BA, İbnülemin-Hariciye, nr. 1419; BA, A.RSK, nr. 1570, s. 23; nr. 1571, s. 25; nr. 1572, s. 84; BA, D.KRZ, nr. 33183, s. 5; nr. 33186, s. 4; nr. 33208, s. 6; nr. 33214, s. 10; nr. 33242, s. 4; nr. 33244, s. 8; nr. 33258, s. 10; 33271, s. 73; BA, KK, nr. 261/6, s. 11; nr. 3451, s. 17; nr. 3452, s. 7; nr. 3454, s. 7; nr. 3455, s. 9; nr. 3456, s. 6; nr. 3457, s. 6; nr. 3458, s. 4; nr. 3459, s. 6; nr. 3460, s. 6; nr. 3461, s. 7; nr. 3462, s. 8; nr. 3463, s. 10; nr. 3464, s. 8; nr. 3465, s. 4; nr. 3466, s. 4; nr. 3467, s. 8; nr. 3468, s. 4; nr. 3469, s. 6; nr. 3471, s. 4; nr. 3472, s. 8; nr. 3473, s. 9; nr. 3474, s. 12; nr. 3475, vr. 5a; nr. 3476, s. 9; Târîh-i Sâmî ve Şâkir ve Subhî, İstanbul 1198, vr. 221b; Kelemen Mikes, Osmanlı'da Bir Macar Konuk Prens Rakoczi ve Mikes'in Türkiye Mektupları (trc. Edit Tasnadi), İstanbul 1999, s. 207, 231; G. Toderini, İbrahim Müteferrika Matbaası ve Türk Matbaacılığı (trc. Rikkat Kunt, nşr. Şevket Rado), İstanbul 1990; Ahmed Refik [Altınay], Âlimler ve Sanatkârlar, İstanbul 1924, s. 337; a.mlf., Onikinci Asr-ı Hicrî'de İstanbul Hayatı (1689-1785), İstanbul 1988, s. 89-94, 100-101, 119, 123-125, 152-153, 164-168; a.mlf., "Türk Hizmetinde Kral Tököli İmre", DEFM, VIII/3 (1932), s. 13-14; Selim Nüzhet Gerçek, Türk Matbaacılığı, İstanbul 1939, s. 47-49; Alador V. Simonffy, İbrahim Müteferrika (trc. Faruk Yener), Ankara 1945; A. Adnan Adıvar, Osmanlı Türklerinde İlim, İstanbul 1949, s. 147-151; A. Hamdi Tanpınar, XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi (İstanbul 1956), İstanbul 1985, s. 45-47; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, IV/1, s. 132, 159-162, 328-329; IV/2, s. 124, 314, 469-470, 513-519, 536, 611-613; Osman Ersoy, Türkiye'ye Matbaanın Girişi ve İlk Basılan Eserler, Ankara 1959; Niyazi Berkes, Türkiye'de Çağdaşlaşma, Ankara 1973, s. 50-59; a.mlf., "İlk Türk

Matbaası Kurucusunun Dinî ve Fikrî Kimliği”, TTK Belleten, XXVI/104 (1962), s. 715-737; a.mlf., “Bir Not”, a.e., XXVIII/109 (1964), s. 183; a.mlf., “Ibrāhīm Müteferrika”, EI^2 (İng.), III, 996-998; Türk-Macar Kültür Münasebetleri Işığı Altında II. Rákóczi Ferenc ve Macar Mültecileri Sempozyumu (31 Mayıs-3 Haziran 1976), İstanbul 1976, tür.yer.; Edward Carleson, İbrahim Müteferrika Basımevi ve Bastığı İlk Eserler (haz. Mustafa Akbulut), Ankara 1979; Halil Necatioğlu, Matbaacı İbrahim-i Müteferrika ve Risâle-i İslâmiye, Ankara 1982; Fikret Sarıcaoğlu, “Cihânnüma ve Ebubekir b. Behrem ed-Dımeşkî-İbrahim Müteferrika”, Prof Dr. Bekir Kütükoğlu’na Armağan, İstanbul 1991, s. 138-142; a.mlf., “Harita”, DİA, XVI, 215; Adil Şen, İbrahim Müteferrika ve Usûlü’l-hikem fî Nizâmi’l-Ümem, Ankara 1995; Yazmadan Basmaya: Müteferrika, Mühendishane, Üsküdar (haz. Turgut Kut - Fatma Türe), İstanbul 1996, s. 21-65; Karácson [Imre], “İbrahim Müteferrika”, TOEM, I/3 (1328), s. 178-185, 186-189; İhsan [Sungu], “İlk Türk Matbaasına Dair Yeni Vesikalar”, Hayat, III/73, Ankara 1928, s. 9-15; M. Tayyib Gökbilgin, “II. Rákóczi Ferencz ve Tevabiine Dair Yeni Vesikalar”, TTK Belleten, V/20 (1941), s. 578-579, 581, vesika 16-17; Fekete, “Osmanlı Türkleri ve Macarlar, 1366-1649”, a.e., XIII/52 (1949), s. 663-743; William J. Watson, “Ibrahim Muteferrika and Turkish Incunabula”, JAOS, LXXXVIII/1 (1968), s. 435-441; L. Hopp, “Ibrahim Muteferrika (1674/75?-1746) fondateur de l’imprimérie turque”, AOH, XXIX/1 (1975), s. 107-113; Şahap Demirel, “İbrahim Müteferrika’nın Füyuzat-ı Mıknatisiye (Mıknatısın Yararları) Adlı Kitabı”, DTCFD (1982), s. 265-330; U. Ehrensvard - Z. Abrahamowitz, “Two Maps Printed by Ibrahim Muteferrika in 1724/25 and 1729/30”, Svenska Forskningsinstitutet i Istanbul Meddelanden, XV, Stockholm 1990, s. 46-47; Géralt Duverdier, “İlk Türk Basımevinin Kuruluşunda İki Kültür Elçisi: Savary De Bréves ile İbrahim Müteferrika” (trc. Türker Acaroğlu), TTK Belleten, LVI/215 (1992), s. 275-276, 284-290, 294-304; Ekmeleddin İhsanoğlu, “Batı Bilimi ve Osmanlı Dünyası: Bir İnceleme Örneği Olarak Modern Astronomi’nin Osmanlı’ya Girişi (1660-1860)”, a.e., LVI/217 (1992), s. 741-747, 769, 773; Kemal Beydilli, “Korsika ve Osmanlı Devleti”, İlmî Araştırmalar, sy. 4, İstanbul 1997, s. 43-46; T. Halasi Kun, “İbrahim Müteferrika”, İA, V/2, s. 896-900.

Erhan Afyoncu

İBRÂHİM NAZÎRÂ EFENDİ

(bk. NAZÎRÂ İBRÂHİM EFENDİ).

İBRÂHİM en-NEHAÎ

(bk. NEHAÎ).

İBRÂHİM PAŞA, Çandarlı

(bk. ÇANDARLI İBRÂHİM PAŞA).

İBRÂHİM PAŞA, Damad

(bk. DAMAD İBRÂHİM PAŞA).

İBRÂHİM PAŞA, Kabakulak

(ö. 1155/1743)

Osmanlı sadrazamı.

Şebinkarahisar'da doğdu. Bir çiftçinin oğludur. Genç yaşta İstanbul'a geldi. Önce Kemahlı Mehmed Ağa'nın hazinedarı Hasan Çelebi'ye, ardından Cigalazâde Kethüdâsı Kadri Efendi'ye intisap etti. Bunun ölümünden sonra Köprülüzâde Fâzıl Mustafa Paşa'nın iç çuhadarı ve divan kâtibi oldu. Mustafa Paşa'nın Slankamen Savaşı'nda şehid olması üzerine Firârî Karındaşı Ali Paşa'nın hazine kâtipliğine getirildi ve onunla birlikte Erzurum'a gitti. Ali Paşa da burada ölünce İstanbul'a döndü ve Defterdar Damad Mehmed Paşa'nın tavsiyesiyle önce başmukātaacılığa, ardından piyade mukabeleciliğine tayin edildi.

1128 (1716) yılında Bosna beylerbeyliğine getirilen İbrâhim Paşa, bu görevi sırasında kalabalık Avusturya kuvvetlerine karşı başarılı savunmada bulundu. Fakat bir süre sonra kendi isteğiyle, Bosna valiliğine getirilen Köprülüzâde Nûman Paşa'nın kethüdâsı oldu. Onun 1719'da ölümünden sonra bir süre İzmir'de ikamet etti. Eski sadrazamlardan olup Mısır'da vali bulunan Nişancı Mehmed Paşa'nın hükümetten ricası üzerine kethüdâlıkla onun yanına gönderildi. Burada adı bazı malî yolsuzluklara karıştıysa da o sıralarda ayaklanan Çerkez Mehmed Bey ve diğer zorbabaşıların bertaraf edilmesinde önemli rol oynadı. Mehmed Paşa'nın Cidde'de ölümü üzerine yerine Mısır valiliğine getirilen Köprülüzâde Abdullah Paşa'ya da kethüdâ oldu.

Bu arada İstanbul'da Patrona Halil öncülüğünde büyük bir isyan çıkmış, III. Ahmed tahttan indirilerek yerine I. Mahmud tahta çıkarılmış ve devletin idaresi âsilerin denetimine geçmişti. O sırada bir işi için İstanbul'a gitmiş olan İbrâhim Ağa, Mısır'daki başarılı hizmetleri göz önünde tutularak bazı dostlarının da aracılığı ile başşehirde istikrarı sağlamakla görevlendirildi. Padişah üzerinde büyük nüfuzu olan Dârüssaâde Ağası Hacı Beşir Ağa'nın tavsiyesiyle, saraya ve Paşakapısı'na gidip gelmesi kolay olsun diye

kapıcılar kethüdâlığına getirildi (Kasım 1730). Bu görevi esnasında, başta Patrona Halil olmak üzere birçok âsi ileri geleninin öldürülüp birçoğunun da sürgüne gönderilmesi gibi önemli hizmetlerde bulundu, bir ay kadar sonra vezirlikle Halep beylerbeyliğine tayin edildi. Ancak daha görev yerine hareket etmeden hükümetin başında tecrübeli, tedbirli ve kuvvetli bir şahsiyetin olması düşüncesiyle, Patrona ve yandaşlarını bertaraf eden planın gerçek tertipçisi olarak 22 Ocak 1731 tarihinde Silâhdar Mehmed Paşa'nın yerine vezîriâzamlığa getirildi. Sadâretine "tekellüf-i vizâret" ibaresiyle tarih düşürülmüştür.

İbrâhim Paşa'nın sadrazamlığı dönemindeki en önemli icraatı, Patrona İsyanı kalıntılarını tamamen temizlemek ve İstanbul'da asayişi sağlamak oldu. Nitekim bir süre sonra, ölen arkadaşlarının kanını dava için işsiz güçsüz olup hamam ve dükkânlarda barınan ayak takımını yanlarına alarak ayaklanan âsiler Ağakapısı'na ve Cebehâne'ye saldırmışlar, tahribatta bulunmuşlar, bu arada dükkânları yağmalamışlardı. Bu olaylar üzerine bizzat Cebehâne'ye giden vezîriâzam âsilere öğüt verdi, fakat bu öğüt yeterli olmayınca bunların zor kullanılarak dağıtılması için saraydan sancak-ı şerif çıkarıldı. Âsiler halkın da desteğiyle saray ağaları, cebeci, baltacı ve bostancılar tarafından kısa sürede dağıtıldı. Çatışmalar sırasında İstanbul sokaklarında binlerce âsi öldürüldü. 14 Nisan 1731 tarihinde Eyüp'te Kara Mustafa Paşa yalısında padişaha ziyafet veren İbrâhim Paşa, bu başarılarından dolayı Sultan Mahmud tarafından samur kürkle ödüllendirildi; ayrıca kendisine bir süre önce ölen Mehmed Kethüdâ'nın Ortaköy'deki yalısı ihsan edildi (Destârî Sâlih Tarihi, s. 43).

Ancak İbrâhim Paşa, sadrazamlığı es-nasında hasım ve rakip olarak gördüğü birçok değerli kimseden araştırıp soruşturmadan azil, nefiy, müsâdere, katil şeklinde intikam almaya kalkışınca çeşitli tepkilerle karşılaştı. Bunlara İstanbul'da Cezayir'deki gibi ocaklık ve dayılık tesis etmeye kalkma, hatta başşehri Anadolu'ya nakletmek isteme gibi suçlamaların da eklendiği belirtilir (Dilâver Ağazâde Ömer, s. 39). Ayrıca o sıralarda Beyazıt Camii avlusunda bazı kimselerin isyana kalkışması gibi küçük bir hadise üzerine her gece kapıcılardan onar, gedikli ve zaîm ağalardan on beşer kişiyi silâhlı olarak sabaha kadar Paşakapısı'nda nöbet tutturması, İstanbul sur kapılarını âdet olmadığı halde kuşluk vaktine kadar açtırmaması halk arasında çeşitli dedikoduların çıkmasına sebep olmuştu.

Öte yandan narh meselesinde gevşeklik göstermesi ve buna bağlı olarak bazı tüketim maddelerinin aşırı pahalanması halkın şikâyetlerine yol açmıştı (Subhî, vr. 26b; Ferâizîzâde, II, 1264). Fakat asıl mesele, vezîriâzamlığa getirilmesini sağlayan Dârüssaâde Ağası Hacı Beşir Ağa'yı da İstanbul'dan uzaklaştırmak istemesi üzerine ortaya çıktı ve bu durum görevden alınmasıyla sonuçlandı. Nitekim Şem'dânîzâde Süleyman Efendi'nin eserindeki bir kayda göre bizzat kendisi, azil sebebi olarak Hacı Beşir Ağa'nın işlerine karışması üzerine onu saraydan uzaklaştırmaya teşebbüs etmesini göstermiştir (Müri't-tevârîh, I, 23-24). I. Mahmud üzerinde büyük nüfuzu olan Hacı Beşir Ağa'nın saraydan ve İstanbul'dan uzaklaştırılması hususunda padişahın da rızâsını alan İbrâhim Paşa, bu durumu kayınpederi Cigalazâde Kethüdâsı Mehmed Ağa'ya açmış, o da meseleyi hemen Dârüssaâde ağasına bildirmişti. Hakkındaki entrikayı öğrenen Hacı Beşir Ağa çeşitli hediyeler sunarak Vâlide Sâliha Sultan'ın aracılığı ile sürgünden kurtulmuş, İbrâhim Paşa ise sadrazamlıktan azledilerek Beşir Ağa için hazırlattığı çekdiriye bindirilip Eğriboz muhafızlığıyla merkezden uzaklaştırılmıştır.

Yedi ay on dokuz gün sadrazamlık yapan ve yaşına hürmeten malları müsâdere edilmeyen İbrâhim Paşa bir buçuk yıl kadar Eğriboz'da kaldı, Nisan 1732'de Bosna valiliğine tayin edildi. Ancak halkın kendisinden şikâyeti üzerine aynı yılın Temmuz ayında vezirliği alınarak Girit'in Resmo Kalesi'nde mecburi ikamete tâbi tutuldu (Subhî, vr. 44b). On yıldan fazla Resmo'da kalan İbrâhim Paşa, İstanbul'daki rakiplerinin faaliyetleri sonucu 1155 yılı sonlarında (1743 başları) öldürüldü; vücudu orada, İstanbul'a getirilen kesik başı ise Koca Mustafa Paşa Mezarlığı'nda defnedildi. Ölümüne "rıhlet-i nâsût" ibaresiyle tarih düşürülmüştür. Hacı unvanıyla da anılan Kabakulak İbrâhim Paşa'nın özellikle sülüs ve nesih yazılarda maharet sahibi iyi bir hattat olduğu nakledilmektedir (Müstakimzâde, s. 51).

BİBLİYOGRAFYA

Destârî Sâlih Tarihi (nşr. Bekir Sıtkı Baykal), Ankara 1962, s. 32-34, 36, 37, 41, 43-45; 1730 Patrona İhtilâli Hakkında Bir Eser: Abdi Tarihi (nşr. Faik Reşit Unat), Ankara 1943, s. 53, 60, 62-64; Dilâver Ağazâde Ömer, Zeyl-i Hadîkatü'l-vüzerâ, İstanbul 1271, s. 38-40; Subhî, Târih, vr. 16b, 17a, 18a, 20a, 22b, 26a-27a, 44b; Şem'dânîzâde, Müri't-tevârîh (Aktepe), I, 16 vd., 19, 21, 23, 24, 29; Ayvansarâyî, Vefeyât-ı Selâtîn, s. 14; Müstakimzâde, Tuhfe, s. 51-52; Ferâizîzâde, Gülşen-i Maârif, İstanbul 1252, II, 1255, 1258-1264; Hammer, HEO, XIV, 245-250; Sicill-i Osmânî, I, 128; Danişmend, Kronoloji, IV, 21-22, 475-476; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, IV/1, s. 215, 218; IV/2, s. 316, 317, 318-320, 345; Münir Aktepe, Patrona İsyanı: 1730, İstanbul 1958, s. 172, 173, 175; Kāmûsü'l-a'lâm, I, 562.

Abdülkadir Özcan

İBRÂHİM PAŞA, Kara

(ö. 1098/1687)

Osmanlı sadrazamı.

1030 (1620-21) yılında, Bayburt'a (günümüzde Gümüşhane'ye) bağlı Kelkit kazasının Handevrek (Hınzeverek) köyünde doğdu. Katırcı Ahmed adında bir köylünün oğludur. Gençlik yıllarında Abaza Hasan'ın maiyetinde levent askeri olarak bulundu. Abaza Hasan isyanının bastırılmasının (1659) ardından İran'a kaçtı ve bir süre orada kaldı. Daha sonra geri dönerek Firârî Mustafa Paşa'nın himayesine girdi, iç çuhadarı ve kethüdâsı oldu. Hâmisinin ölümü üzerine bir süre mukabelecilik yaptı ve bazı devlet adamlarının kapı hizmetlerinde bulundu. Sonunda sadâret kethüdâsı Merzifonlu Kara Mustafa Ağa'ya intisap etti ve onun Silistre valiliği sırasında kethüdâsı oldu. Kara Mustafa Paşa yükseldikçe terfi ve temayüz eden İbrâhim Ağa bu arada IV. Mehmed'e yaklaşma fırsatı buldu. Hâmisinin sadâret kaymakamlığına getirilmesinin ardından İbrâhim Ağa da sadâret kethüdâlığına terfi etti ve bundan böyle Kara Kethüdâ diye anılmaya başlandı. 2 Rebîülâhir 1082 (8 Ağustos 1671) tarihinde mîrâhûr-ı sânîliğe getirildi, yirmi dört gün sonra mîrâhûr-ı evvelliğe terfi ettirildi (Abdurrahman Abdi Paşa, vr. 108a) ve padişahın güvenilir adamlarından oldu. Merzifonlu Kara Mustafa Paşa'nın sadrazamlığa tayininin ardından üçüncü vezir rütbesiyle Kubbealtı'na alındı (Silâhdar, I, 653). IV. Mehmed'in en yakınlarından ve has nedimlerinden biri olarak padişahın seferlerinde, av eğlencelerinde hep yanında bulundu. Onun padişah üzerindeki nüfuzundan çekinen Kara Mustafa Paşa, İbrâhim Paşa'yı 17 Ramazan 1088'de (13 Kasım 1677) kaptan-ı deryâlığa getirdi ve böylece IV. Mehmed'in yanından uzaklaştırmak istedi. Ancak İbrâhim Paşa, on dokuz gün sonra kendini rikâb-ı hümâyun kaymakamı tayin ettirerek (Abdurrahman Abdi Paşa, vr. 139b, 140b) hem padişahın yanına döndü hem de rütbesini yükseltti. Merzifonlu'nun Çehrin Seferi sırasında sadâret kaymakamı ve onun vekili oldu. Ancak kaptan-ı deryâlıktaki başarısızlığını öne süren Kara Mustafa Paşa, seferden döndükten sonra İbrâhim Paşa'yı bu görevlerden aldı ve rütbesini de beşinci vezirliğe düşürdü (25 Kasım 1678).

Merzifonlu'nun bu icraatları İbrâhim Paşa'yı resmî görevlerden mahrum bıraktıysa da padişah üzerindeki tesirini azaltmadı. Nitekim çok geçmeden dördüncü, ardından üçüncü vezir rütbesine yükseldi ve padişah yanındaki itibarına tekrar kavuştu. Bu gelişmeler karşısında Kara Mustafa Paşa rakibiyle anlaşmak zorunda kaldı ve Avusturya seferi arefesinde onun padişahın da arzusuyla sadâret kaymakamlığına getirilmesini uygun buldu. Seferin başlaması üzerine sadrazam vekili olarak Serdârıekrem Merzifonlu'yu Zemun'a kadar teşyî eden İbrâhim Paşa daha sonra Belgrad'a döndü ve ordunun ihtiyaçlarını temine çalıştı.

Viyana Kuşatması'nın başarısızlıkla sonuçlanmasının ardından padişahla birlikte Edirne'ye gelen İbrâhim Paşa, vezîriâzamın amansız muhalifleri olan Dârüssâde Ağası Yûsuf ve mîrâhûr-ı evvel Uzun Süleyman ağaların kendisine sadrazamlık vaad etmeleri üzerine eski efendisinin aleyhine döndü; IV. Mehmed, bilgisi dışında gerçekleştirilen Viyana Kuşatması'nın başarısızlıkla sonuçlanmasına rağmen azletme veya öldürme niyetinde olmadığı Kara Mustafa Paşa'yı, İbrâhim Paşa ve yandaşlarının tezviratı üzerine 6 Muharrem 1095 (25 Aralık 1683) tarihinde idam ettirdi (Silâhdar, II, 119 vd.; Râşid, I, 429).

Merzifonlu'nun yerine vezîriâzamlığa getirilen İbrâhim Paşa, işe selefine bağlı devlet ricâlini görevden uzaklaştırmakla başladı. Bu arada kendi adamlarını çeşitli mansıplar vererek durumunu sağlamlaştırmaya çalıştı. Viyana Kuşatması'yla başlayan Avusturya savaşı, değişik cephelerde Venedik ve Lehistan'ın da katılmasıyla âdeta bir Haçlı seferine dönüşmüştü. Venedikliler'i savaşa girmekten vazgeçirmek için gayret gösteren vezîriâzam ise (Kantemir, III, 81) bu kadar geniş cepheli savaşı sevk ve idare edebilecek kapasitede değildi. Esasen Avusturya, Lehistan ve Venedik cephelerine serdarlar gönderirken kendisi padişahın yanından ayrılmıyordu.

Askerî gücün ve gerekli malzemenin yetersizliği, özellikle Macaristan ve Mora cephelerinde savaşın Osmanlılar aleyhine gelişmesine sebep oldu, şehirler ve kaleler birer birer elden çıkmaya başladı. Rahatsızlığını öne sürerek fiilen cepheye gitmeyen İbrâhim Paşa Edirne'den serhad boylarına ve adalara asker, mühimmat ve erzak sevketmekle yetiniyor (Defterdar Sarı Mehmed Paşa, s. 199-200), başarılı olamayan serdarların yerine yenilerini

getiriyordu. Bu arada padişaha sadece başarılı haberlerin bildirilip kötü haberlerin saklanması hususunda kumandanlara gizli emirler vermişti (Kantemir, III, 82). Ordu ileri gelenleri ise vezîriâzamın fiilen sefere çıkmasını istiyor ve padişaha bu yolda telkinatta bulunuyorlardı. Bunlar arasında yer alan eski yandaşları Musâhib Mustafa Paşa ile Uzun Süleyman Paşa'yı da Venedik ve Lehistan cephelerine gönderen İbrâhim Paşa böylece Sultan Mehmed'i tekrar kendi tesiri altına alma-yı başardı. İktidarı kaybetmekten ve selefi Mustafa Paşa'nın âkıbetine uğramaktan korktuğu için padişahın sadâret mührünü verebileceği herkesi birer bahane ile uzaklaştırmaya çalışıyordu. O sıralarda Şeytan (Melek) İbrâhim Paşa'nın Budin'de gösterdiği başarı ordu ve kamuoyu üzerinde çok olumlu tesir yapmış, hatta Edirne'deki bir askerî nümayişte onun vezîriâzamlığa getirilmesi istenmişti. Fakat vezîriâzam, Şeytan İbrâhim Paşa'yı ortadan kaldırmak için onun aleyhinde el altından birtakım tertipler düzenledi. Macaristan serdarlığına getirttiği rakibini kasten asker ve mühimmat göndermeyerek başarısızlığa uğrattı, ardından da idam ettirdi (Silâhdar, II, 215). Bununla beraber Lehistan cephesinin başarılı kumandanı Uzun Süleyman Paşa'yı ortadan kaldırmaya cesaret edemedi. Aslında bu cephedeki başarıların gerçek sahibi Kırım Hanı Hacı Selim Giray olmasına rağmen, halk ve devlet ricâli arasında büyük takdir toplayan Süleyman Paşa'yı şöhretini kaybettirmek için Avusturya cephesine gitmekle görevlendirdi. Fakat Süleyman Paşa, saraydaki adamı Dârüssaâde Ağası Yûsuf Ağa vasıtasıyla her şeyden haberdardı. Edirne'ye gelerek Viyana bozgunundan sonra orduda başlayan dehşet ve paniğin ancak padişahın veya vezîriâzamın bizzat cephede

bulunmasıyla giderilebileceğini söyledi. Gerçekten savaşın sürekli Osmanlılar aleyhine gelişmesi nihayet padişahı harekete geçirdi ve Sultan Mehmed sadrazama cepheye gitmesini emretti. Bunun üzerine yine hastalığını bahane eden İbrâhim Paşa (Defterdar Sarı Mehmed Paşa, s. 204), bir süre daha sefere çıkmaktan kurtulduysa da sonunda Dârüssaâde ağasının da devreye girmesiyle 21 Muharrem 1097'de (18 Aralık 1685) sadrazamlıktan azledildi.

Kara İbrâhim Paşa'nın sadâretten azlinde, dirayetsizliğinden dolayı taşradaki idarî görevlilerin zulme başlamalarının, fukara ve mazlumların İstanbul'a şikâyetlerini bildirmek için uzunca bir süredir hükümet merkezi

olan Edirne'ye akın etmelerinin ve şikâyetlerinin dinlenmeyişinin de etkili olduğu belirtilir (Silâhdar, II, 210). İstanbul'a giden İbrâhim Paşa bir süre Üsküdar'daki Bayrampaşa yalısında oturdu. Daha sonra hacca gitmek üzere padişahtan izin aldı ve yolda muhafazası için asker yazmaya başladı. Ancak muhaliflerinin, çok parasının bulunduğunu ve asıl maksadının eski bir Celâlî olarak Anadolu'ya geçip isyan çıkarmak olduğunu söylemeleri üzerine, IV. Mehmed bu söylentilerin doğru olup olmadığını anlamak için sefer iânesi olarak kendisinden 500 kese akçe istedi. İbrâhim Paşa da hac için biriktirdiği 70.000 altından başka parasının bulunmadığını söyleyerek padişahın teklifini geri çevirdi. Bunun üzerine Kapıarası'na hapsedildi, mallarına ve servetine devletçe el konuldu. Kırk üç gün kadar tutuklu kalan İbrâhim Paşa'nın 3540 kese akçesinden başka pek çok kıymetli eşyası, mücevherleri, 500 kıyye öd amberi müsadere edildi ve Rebîülâhir 1097'de (Mart 1686) Rodos'a sürüldü (a.g.e., II, 242). Fakat merkezdeki rakipleri İbrâhim Paşa'nın mutlaka ortadan kaldırılmasını istiyorlardı. Nitekim bunlardan Receb Paşa, eski vezîriâzamın ağzından yeniçeri ileri gelenlerine ve eşkıya neferlerine, “Beni sadârete getirin, isteğiniz ne ise müsaade olunur” şeklinde mektuplar yazıp İbrâhim Paşa'nın hâlâ mühürdarında bulunan sadâret mührüyle mühürledi ve bunları IV. Mehmed'e göstererek rakibinin katli için padişahtan ferman aldı. Bunun üzerine İbrâhim Paşa, Rodos'a gönderilen Başkapıcıbaşı Kör Mustafa Bey tarafından Şâban 1098'de (Haziran-Temmuz 1687) öldürüldü. Vücudu orada defnedildi, kesik başı merkeze getirildi (a.g.e., II, 288).

İki yıl kadar sadrazamlık yapan ve çağdaşı tarihçilerden Silâhdar Mehmed Ağa tarafından şiddetle tenkit edilerek ağır ifadelerle suçlanan (Târih, II, 209, 295) Kara İbrâhim Paşa, devletin resmî tarihçisi olan Vak‘anüvis Râşid tarafından daha ihtiyatlı bir ifadeyle anılmıştır. Defterdar Sarı Mehmed Paşa ise İbrâhim Paşa'nın bizzat sefere gitmemekte direnmesini tecrübeli vezirlerden birinin serasker tayin edip merkezden ordunun ihtiyacı olan asker, mühimmat ve malzemenin düzenli olarak sevkini sağlama gayesine bağlamakta ve başarısızlık halinde bütün çabaların boşa çıkması ve düşmana karşılık verecek askerin bulunmaması ihtimalini göz önüne aldığını belirtmektedir (Zübde-i Vekāyiât, s. 211).

Devrin kaynaklarında son derece kurnaz, zeki, ihtiraslı ve menfaatlerine zarar verenlere karşı zalim biri olarak tasvir edilen Kara İbrâhim Paşa'nın

yetenekli bir kumandan olmamakla birlikte ordunun teçhizat ve askerî ihtiyaçlarını gidermek, bu çok cepheli savaşta Osmanlı Devleti'nin içte ve dışta itibarını korumak için gayret sarfettiği söylenebilir. Birtakım bahanelerle cepheye gitmeyişi ise ordunun düzensiz hali karşısında duyduğu endişeye bağlanabilir (Hadîkatü'l-vüzerâ, s. 111; İA, V/2, s. 908). Kara İbrâhim Paşa'nın İstanbul'da Eski Odalar civarında ve Çatalca'da konakları, İzmir, Yenişehir ve doğum yeri olan Kelkit'te vakıfları vardır.

BİBLİYOGRAFYA

TSMA, nr. D. 7620; Abdurrahman Abdi Paşa, Vekāyi'nâme, TSMK, Koğuşlar, nr. 915, vr. 108a, 140b, 143a; Defterdar Sarı Mehmed Paşa, Zübde-i Vekāyiât (nşr. Abdülkadir Özcan), Ankara 1995, s. 18, 77, 86, 89, 91, 106, 140, 166-167, 199-200, 204, 208-211, 212, 213-214, 256; Silâhdar, Târih, I, 653, 656, 663, 668, 669, 671, 716-718, 726, 728, 749 vd.; II, 12, 119 vd., 209 vd., 215, 225-226, 228-230, 237, 242, 279, 288, 294-295; Hadîkatü'l-vüzerâ, s. 110-111; Râşid, Târih, I, 255, 334, 392, 429, 469-470, 475, 484-485, 486; II, 6; Behcetî Hüseyin, Mi'râcü'z-zafer, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2368, tür.yer.; Dimitri Kantemir, Osmanlı İmparatorluğunun Yükseliş ve Çöküş Tarihi (trc. Özdemir Çobanoğlu), Ankara 1980, III, 78, 81-82, 88, 103-108, 365, 393, 418-419; Sefînetü'l-vüzerâ, s. 39; Hammer, HEO, XII, 71, 157-194; Mustafa Nuri Paşa, Netâyicü'l-vukūât, İstanbul 1327, II, 84-85; Râmizpaşazâde Mehmed İzzet, Harîta-i Kapûdânân-ı Deryâ, İstanbul 1258, s. 70-71; Sicill-i Osmânî, I, 110; Danişmend, Kronoloji, III, 457, 460-461, 466-469, 470, 475, 497 vd.; III/2, s. 422, 423-425; Ahmet Mumcu, Osmanlı Devletinde Siyaseten Katl, Ankara 1985, s. 73, 89, 103, 104; İsmet Parmaksızoğlu, "İbrahim Paşa, Kara", İA, V/2, s. 906-908; a.mlf., "İbrāhīm Pas̱ha, Kara", EI² (Fr.), III, 1026-1027; Ali Ekber Diyânet, "İbrâhim Paşa, Ḳara", DMBİ, II, 480-482.

Abdülkadir Özcan

İBRÂHİM PAŞA, Kavalalı

(ö. 1264/1848)

Mısır Valisi Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın oğlu.

Mehmed Ali Paşa'nın büyük oğlu olup 1789'da Kavala'da dünyaya geldi. Bazı kaynaklarda, annesi Emine Hanım'ın 1787'de Mehmed Ali ile evlenmeden önceki eşinden 1786'da doğduğu, dolayısıyla Mehmed Ali'nin üvey oğlu olduğu belirtilmekteyse de bu doğru değildir. On yedi yaşına kadar Kavala'da bulunduktan sonra babasının Mısır valiliğine tayin edilmesi üzerine (9 Temmuz 1805) küçük kardeşi Tosun ile Mısır'a geldi (28 Ağustos 1805). Mısır'da Kahire Kalesi'nin idaresini üstlenen İbrâhim, babasının Bâbıâli'ye vermeyi tahahhüt ettiği vergiye karşılık rehin olarak İstanbul'a gönderildi (Ekim 1806). Osmanlı-Rus savaşının ilk aylarında Şubat 1807'de İstanbul önlerine gelen İngiliz filosunun bir şey yapamadan geri çekilmesi üzerine Mısır'a yönelerek İskenderiye'yi zaptetmesi (20 Mart 1807) karşısında başarılı bir mücadele veren Mehmed Ali Paşa Mısır valiliğinde bırakıldığı gibi geriye dönmesine izin verilen İbrâhim de 1807 sonbaharında Mısır defterdarlığına getirildi ve 1813 yılına kadar bu görevde kaldı.

1 Mart 1811'de Memlük beylerinin kanlı bir tertiple ortadan kaldırılmasının ardından Tosun Paşa, Hicaz'a Vehhâbî isyanlarını bastırmakla görevlendirilirken İbrâhim de Saîd (Yukarı Mısır) idarecisi olarak tayin edildi (Temmuz 1813). İbrâhim burada merkezî idareyi kuvvetlendirmeye, sert bir siyaset içinde vergileri düzenli olarak toplamaya gayret etti, ayrıca Memlük bakiyelerini de bölge dışına sürdü. 1816 yılına kadar bu görevde kaldıktan sonra vefat eden kardeşi Tosun'un yerine Vehhâbîler üzerine gönderildi. 1816 Eylülünde Mısır'dan Hicaz'a hareket etmesiyle başlayan bu seferi sırasında Bâbıâli

tarafından kendisine "paşa" unvanı verildi (19 Aralık 1817). İbrâhim Paşa, er-Res ve Şekrâ gibi bazı müstahkem mevkileri ele geçirip Nisan 1818'de Vehhâbîler'in merkezi olan Der'iye'yi kuşattı ve beş ay süren bir

kuşatmanın ardından burasını zaptederek Vehhâbîler'in reisi Abdullah b. Suûd'u ele geçirdi. Bu zafer, hac yollarının güvenliğini tekrar sağlamış olduğundan Mehmed Ali Paşa'nın İslâm âlemindeki itibarını arttırdı ve Kızıldeniz ticaretinin büyük ölçüde Mısır'ın kontrolü altına girmesini sağladı. Basra körfezinde de Mısır nüfuzunun oluşması yönündeki çalışmaları ile İngilizler'in dikkatini çeken İbrâhim Paşa, Hicaz'da sükûneti temin etmiş ve orada yeterli miktarda kuvvet bırakmış olarak Mısır'a döndüğünde (1819) bu hizmetlerinden ötürü Bâbıâli tarafından Cidde sancağı ile birlikte Habeş eyaleti valiliğine ve Mekke şeyhülharemliğine tayin edildi.

1821'de babasının kurmayı düşündüğü yeni ordunun özellikle insan kaynağını oluşturmak için Sudan'a giden kardeşi İsmâil'in yardımına gönderilen İbrâhim Paşa'nın bölgeyi Mısır'a bağlayacak büyük planları, hastalanarak Mısır'a dönmek zorunda kalması üzerine (1822) bir sonuca ulaşamadı. Mora seferine kadar bütün gücü ile yeni ve Avrupa tarzında tâlimli Mısır ordusunun teşkiline çalışan ve askerî alanda, Mısır'a büyük hizmetlerde bulunmuş bir Fransız mühtedisi olan Süleyman (Sèves) Paşa'nın yanında yetişen İbrâhim Paşa, 1821'de başlayan Yunan ihtilâli esnasında çıkan ayaklanmaları Osmanlı kuvvetlerinin bastıramaması, Mısır valisinden yardım istenmesi ve bu hususta Mehmed Ali Paşa'nın Mora valiliğinin İbrâhim'e verilmesiyle ilgili olarak ileri sürdüğü şartın II. Mahmud tarafından kabul edilmesi üzerine Mora valisi olarak tayin edildi (1 Nisan 1824). İbrâhim Paşa, ordu ve donanma ile birlikte 19 Temmuz 1824'te İskenderiye'den hareket etti. Osmanlı filosu ile de birleşerek Rodos ve Girit sularında Rum korsanlarının tenkiliyle uğraştıktan sonra Modon'da Mora'ya ayak bastı (Mart 1825). Önce Navarin'i (18 Mayıs), ardından da Tripoliçe'yi (23 Haziran) zaptetti. Balyabadra'nın fethinden sonra Rum âsilerinin son direniş mevkii olan Misolongi'nin kuşatmasına katılarak burasını 23 Nisan 1826'da ele geçirip isyanın büyük ölçüde bastırılmasını sağladı. 5 Haziran 1827'de Atina'nın da düşmesiyle girişilen askerî harekât başarı ile sonuçlanmış oldu.

Bu sırada Rumlar lehinde müdahil olan İngiltere, Fransa ve Rusya aralarında anlaşarak (Londra Protokolü, 6 Temmuz 1827) Osmanlı Devleti'nin harekâta son vermesini ve aksi halde fiilen müdahale edeceklerini bildirdiler. Bu talebin Bâbıâli tarafından reddedilmesi üzerine

Navarin Limanı'na giren müttefik donanması, burada demir atmış bulunan Osmanlı-Mısır ortak donanmasını imha etti (20 Ekim 1827). Bu olay öncesinde donanma kumandanlığını eniştesi Muharrem Bey'e bırakan ve gemilerin limandan dışarı çıkması gerektiği hususunda kendisine yapılan uyarılara itibar etmeyerek Mora içlerine çekilen İbrâhim Paşa'nın bu davranışı, bir Yunan devletinin kurulmasına karar veren Avrupa devletlerinin Mora'dan askerini çekmesini ihtar ettikleri Mehmed Ali Paşa'nın bunun Devleti Aliyye donanmasının imhasına bağlı olduğunu ve ancak o zaman ric'at yollarının kesileceği mazeretiyle kuvvetlerini geri çekeceğini ifade ettiği gerçeğiyle birlikte düşünüldüğünde ayrı bir anlam kazanmaktadır (Mustafa Nûri Paşa, IV, 91; Ali Fuad, sy. 19 [1928], s. 66; Abdurrahman Şeref, s. 21). Bu hadiseden sonra İbrâhim Paşa, kuvvetlerini babasından gelecek emirlere göre hareket etmek üzere Modon ve Koron bölgesine topladı. Yunan meselesine Avrupa devletlerinin bu fiilî müdahalesiyle meselenin başka bir mecrada çözüleceğini gören Mehmed Ali Paşa, kendisiyle görüşmek üzere İskenderiye'ye gelen İngiliz Amirali Codrington ile anlaşarak (6 Ağustos 1828) kuvvetlerinin Bâbıâli'nin izni olmaksızın geriye çekilmesine karar verdi ve İbrâhim Paşa'ya Mora'nın tahliyesi için emir gönderdi.

İbrâhim Paşa Mora seferinden sonra babasının yardımcısı olarak görev yaptı. Bir yandan idarede meydana gelen suistimalleri önlemek ve köylülerin ekonomik durumunu düzeltmek için gayret sarfederken öte yandan askerî kayıpların giderilmesiyle uğraşmaktaydı. Mora'daki tutumundan ötürü Bâbıâli ile arası açılan Mehmed Ali Paşa'nın bağımsız davranışlarını II. Mahmud endişe ile takip etmekteydi. Mehmed Ali'nin Mora'nın kaybını telâfi için Berrüşşam (Suriye) bölgesinin kendi uhdesine tevcihini talep etmesi Girit valiliğinin İbrâhim Paşa'ya verilmesiyle geçiştirildi. Hicaz'da Mekke şerifinin çıkardığı isyanın Vehhâbîler'e de sirayetine meydan verilmeden Mısır kuvvetleri tarafından bastırılması üzerine İbrâhim Paşa'ya, diğer vüzerâya takaddüm eden bir konumu olan Mekke emirliği verildi ve böylece babasından daha yüksek bir mevkiye getirilerek aralarında bir rekabet oluşması arzulandıysa da bundan bir sonuç alınamadı. Ancak Yunanistan'ın istiklâl kazanması neticesinde Mora ile ilgili planları suya düşen Mehmed Ali Paşa, zararlarını telâfi etmek amacıyla Suriye'yi kesin olarak gözüne kestirmiş bulunuyordu. Bu konudaki mükerrer taleplerinin reddedilmesi üzerine, Akkâ Valisi Abdullah

Paşa ile arasında öteden beri süregelen anlaşmazlık konularını ve özellikle kendi sıkı idaresinden kaçan Mısır köylülerinin iadesi meselesini bahane ederek İbrâhim Paşa kumandasında güçlü bir orduyu harekete geçirdi (2 Kasım 1831). 8 Kasım'da Yafa'ya çıkan İbrâhim Paşa Hayfa, Kudüs ve Nablus'u da zaptedip şiddetli bir direniş gösteren Akkâ'yı denizden ve karadan muhasara altına aldı (26 Kasım). Ardından Sûr, Sayda, Beyrut ve Trablusşam şehirlerini de ele geçirdi. Bu bölgelerde yaşamakta olan gayri müslimlere müslüman halk ile eşit haklar vererek Osmanlı Devleti ile giriştiği mücadelede Avrupa devletlerinin tarafsızlığını temin etmeye çalıştı.

İbrâhim Paşa'nın Suriye'ye saldırması üzerine Osmanlı hükümeti, Ağa Hüseyin Paşa'yı seraskerliğe getirip Mehmed Ali ile İbrâhim paşaların görevlerine son verdi ve çıkarılan bir fetva ile onları âsi ilân etti (Mayıs 1832). İbrâhim Paşa ilk defa Zerrâa mevkiinde karşılaştığı Osmanlı kuvvetlerini yenilgiye uğrattı (14 Nisan 1832), altı aydır kuşatma altında tutulan Akkâ'yı da 27 Mayıs'ta teslim aldı. 16 Haziran'da Şam'ı zaptedip Humus üzerine yürüdü ve burada Halep Valisi Mehmed Paşa idaresindeki öncü Osmanlı kuvvetlerini yendi (8 Temmuz). Halep'i ele geçirdikten sonra (15 Temmuz) ilerleyerek Ağa Hüseyin Paşa idaresindeki Osmanlı ordusunu Belen'de mağlûp etti (29 Temmuz 1832). İlerleyişine devam eden İbrâhim Paşa, Akkâ hariç genelde ciddi bir mukavemetle karşılaşmadan Konya'ya kadar geldi. Burada sadrazam ve serasker Reşid Mehmed Paşa idaresindeki Osmanlı ordusu ile yaptığı savaşta büyük bir zafer kazandı ve sadrazamı esir aldı (21 Aralık 1832). Bu zafer neticesinde kendisine İstanbul yolu açılmış ve Osmanlı saltanatı doğrudan bir tehdit altına girmiş oluyordu. Nitekim Konya muharebesinden hemen sonra Kütahya'ya kadar ilerleyen İbrâhim Paşa, babasına yazdığı mektupta İstanbul üzerine yürüme ve padişahı tahttan indirme teklifinde bulunmuş, fakat Avrupa devletlerinin göstereceği tepkiyi göz önüne alan Mehmed Ali Paşa buna müsaade etmemişti.

Bâbıâli'nin, Tophâne Müşîri Halil Rıfat Paşa ve Âmedci Mustafa Reşid Bey'i Mısır'a göndererek Mehmed Ali ile anlaşma niyetini ortaya koyması üzerine yolladığı 3 Şubat 1833 tarihli mektubunda da babasından ilk iş olarak Mısır'ın bağımsızlığının talep edilmesini istemişti. Sonuçta Mehmed Ali Paşa'nın talepleri Osmanlı delegelerinin yetkilerini aştığından Halil Rıfat Paşa Mısır'da kalarak Mustafa Reşid Bey İstanbul'a gitti. Mustafa

Reşid Bey, Bâbıâli tarafından yeni bir tâlimatla Kütahya'da bulunan İbrâhim Paşa'nın yanına gönderildi (29 Mart 1833). Yapılan görüşmelerde Mustafa Reşid Bey, İbrâhim Paşa'nın uzlaşmaz tavrı karşısında kendisine verilen tâlimatın dışına çıkarak Mehmed Ali Paşa'nın eline geçen bütün yerler, dolayısıyla Halep ve Şam'dan başka Adana'nın da İbrâhim Paşa'ya bırakılmasına razı oldu. II. Mahmud bunları kabul etmek istememiş olmakla beraber, dört gün süren bu görüşme esnasında ikinci bir Rus filosunun Boğaz'a gelmesi ve Beykoz'a asker çıkarması ile (2 Nisan 1833) meydana gelen siyasî gelişmeler, ayrıca İngiltere ve Fransa'nın müdahale ve baskısı sonunda bu taleplere rızâ göstermek zorunda kaldı (3 Mayıs 1833). Mehmed Ali ve İbrâhim paşalara bırakılan yerler, tevcihlerde yapılan usul çerçevesinde ve tanzim edilen bir fermanda yer almış olarak taraflara bildirildi (6 Mayıs 1833). Bu sonuç, birçok Avrupa tarihçisi tarafından Kütahya Antlaşması olarak tanımlanmakla birlikte gerçekte muahede şeklinde teâti edilmiş bir belge mevcut değildir. Bu tür tevcihatın genelde her yıl yenilenmekte olması ve muhatapların istendiği zaman tebdil ve ibka, hatta tevcihatın gerek görüldüğünde tamamen iptal muamelesine açık olması, II. Mahmud'a yapılan bu anlaşmanın geçici bir vasıf taşıdığı noktasında ileriye dönük açık kapılar bırakmaktaydı.

Bu uzlaşmada, Ruslar'ın Boğaz'a gelmesiyle meydana gelen yeni durum karşısında büyük devletlerin Mehmed Ali Paşa üzerinde de baskı uygulamalarının önemli rolü olduğu ve meselenin kesin çözümünün zamana tâlik edildiği ve nihaî bir hesaplaşma için tarafların uygun şartların oluşmasını bekleyecekleri açıkça görülmekteydi. Osmanlı Devleti'nin Rusya ile bir ittifaka gitmek zorunda kalması ve Hünkâr İskelesi Antlaşması'nı yapması ise (8 Temmuz 1833) İbrâhim Paşa'nın muzaffer bir şekilde Kütahya'ya kadar ilerlemesini devletlerarası bir konu haline getirmekteydi.

Anadolu'yu tahliye eden İbrâhim Paşa'nın Suriye'nin işgali sırasında takip ettiği siyaset yerli halkı ve idarecileri başlangıçta oldukça memnun etmişti. Zira yerli idareciler görevlerinden uzaklaştırılmamış ve sahip oldukları imtiyazlara dokunulmamış, hatta Halep'te Yeniçeri Ocağı'nın tekrar ihya edileceği bile ilân edilmişti. Ancak bu tutumda kısa zamanda köklü değişiklikler meydana geldi. İbrâhim Paşa, yayılma politikasına destek bulmak ve özellikle İngiltere'nin de teveccühünü kazanmak amacıyla işgali

altında tuttuğu yerlerde yaşamakta olan gayri müslimleri müslümanlarla eşit hak ve hukuka kavuşturdu, hatta bazı hususlarda onları daha da imtiyazlı bir hale getirdi. Öte yandan dinî ve kültürel açıdan Avrupalılar'ın Filistin'de mekân tutmaları desteklendi. 1838'de Kudüs'te ilk İngiliz konsolosluğunun açılması gibi bölge içinde çeşitli yerlerde konsoloslukların ihdasına izin verildi. Dinî ve misyonerlik etkinliklerinin kurumlaşmasına göz yumuldu. Özellikle Filistin'in Avrupa kiliselerinin etkisine ve rekabetlerine açılmasında önemli bir etken oldu. Nihayet 1839'da Kudüs'te bir Protestan piskoposluğu açıldı, İngiltere ve Prusya'nın desteği ile bir Protestan kilisesi inşaatına başlandı. Böylece Avrupa'nın "barışçı Haçlı seferi" programı çerçevesinde önemli adımlar atmasına imkân tanınmış oldu.

İbrâhim Paşa bölge idaresini sıkı bir şekilde yeniden düzenledi. Ayaklanma ihtimalini bertaraf etmek üzere önce ahalinin elindeki silâhların toplanmasına girişildi. Erkek nüfusunun sayımından sonra yeni ve ağır genel bir vergilenmeye gidildi. Mîrî işletmelerin iltizam vergileri arttırıldı. Adlî sistem ıslah edilerek işgal kuvvetlerinin tevessül ettikleri güvenlik tedbirleri acımasız ve sert bir idare elinde sıkı bir şekilde sürdürüldü. Bütün bunlar mahallî güçleri dikkate alan, denge siyasetiyle çeşitli din ve mezheplere mensup unsurları bir arada yaşatan mutedil Osmanlı idaresinin kısa zamanda özlemle aranması sonucunu doğurdu ve ilk ayaklanmalar patlak vermeye başladı. Mayıs 1834'te Nablus ve Hebron'da meydana gelen ayaklanmalar İbrâhim Paşa tarafından kanlı bir şekilde bastırıldı. Havran'da çıkan Dürzî ayaklanmasının üzerine yine aynı sertlikle gidildi (1838). İşgal altında tutulan bölgelerdeki bu gelişmeler, askerî hazırlıklarını sürdürmekte olan Bâbıâli'yi Mehmed Ali Paşa ile kozunu paylaşmaya sevk etti.

Kurmay heyeti içinde Helmuth von Moltke gibi Prusyalı subayların da bulunduğu Hâfız Paşa idaresindeki Osmanlı ordusunun İbrâhim Paşa idaresindeki Mısır ordusu karşısında Nizip'te tekrar mağlûp olması (24 Haziran 1839) İbrâhim Paşa'ya Anadolu yollarını yeniden açtı. II. Mahmud'un vefatı ile Abdülmecid'in tahta çıkması (1 Temmuz 1839), Mehmed Ali Paşa'nın eski rakibi Koca Hüsrev Paşa'nın sadâret mührünü gasp ile iktidarı ele geçirmesi ve şahsî muarızlarından Kaptanıderyâ Ahmed Fevzi Paşa'nın donanmayı İskenderiye'ye sevkederek Mehmed Ali Paşa'ya teslim etmesi gibi gelişmeler, Rusya'nın Hünkâr İskelesi Antlaşması'na

dayanarak müdahalesine engel olmak isteyen Avrupa devletlerini harekete geçirdi. 15 Temmuz 1840'ta Londra'da İngiltere, Rusya, Avusturya, Prusya ve Osmanlı Devleti arasında bir anlaşma imzalanarak Mısır'ın irsen ve kaydıhayat şartı ile Mehmed Ali Paşa'ya bırakılmasına karar verildi. Fransa'nın desteğini ummakta olan Mehmed Ali Paşa'nın bu şartlara yanaşmak istememesi üzerine İngiltere-Avusturya ve Osmanlı gemilerinden oluşan ortak donanma harekâtına girişildi ve müttefik kuvvetler 10 Eylül'de Beyrut'a asker çıkardılar. Kısa zamanda Sayda, Hayfa ve Akkâ ele geçirildi. Mısır idaresinden memnun olmayan işgal altında tutulan bütün bölgelerdeki ahalinin umumi ayaklanması İbrâhim Paşa'yı zor durumda bıraktı ve Mısır'la olan irtibatını kesti. 27 Kasım'da Mehmed Ali Paşa, Mısır'ın kendi hânedanına irsen intikal eden idare hakkıyla yetinmek zorunda kaldı ve kuvvetlerini geri çekmek üzere İbrâhim Paşa'ya gerekli emirleri verdi.

Mısır'a dönüşünü takip eden yıllarda İbrâhim Paşa, memleketin idaresi ve savaşın yol açtığı yaraları sarmakla ve özellikle ziraatın gelişmesiyle ilgilendi. Sağlık durumunun ağırlaşması sebebiyle 1846 yılında tedavi maksadı ile İngiltere ve Fransa'ya gitti. 1848 yılının başında, ileri yaşı sebebiyle bunama geçirmekte olduğu artık gizlenemez hale gelen babasının yetkilerini üstlenerek önde gelen ricalden oluşan bir meclis yardımı ile Mısır'ı tek başına yönetmeye başladı ve nihayet babasının iyileşme ihtimali görülmediğinden İstanbul'a davet edilerek 1848 Eylülü başında Mısır valiliğine resmen tayin edildi. Fakat çekmekte olduğu verem sebebiyle Mısır'a dönüşünden (10 Eylül) kısa bir müddet sonra babası hayatta iken vefat etti (10 Kasım 1848). Yerine kardeşi Tosun Paşa'nın oğlu I. Abbas Hilmi Paşa Bâbıâli tarafından Mısır valisi olarak tayin edildi.

Mısır'da yetişmiş ve Arap âlemi, dili ve kültürü içinde yoğrulmuş, muhtemelen bir Arap birliği düşüncesine zâhip olmuş, Mısır tarihine "fâtih" unvanı ile geçmiş, babasına mutlak sadakati yanında bağımsız politikalar üretebilmiş, iyi bir asker ve hedefini iyi belirleyen sert ve kabiliyetli bir idareci olan İbrâhim Paşa, Mısır tarihinde muhakkak ki Mehmed Ali Paşa yanında anılması icap eden ikinci isimdir ve özellikle Mısır meselesindeki asabiyeti, Osmanlı Devleti'ne karşı gösterdiği her türlü hissiyattan uzak katı tutumu, Mısır'ın müstakil bir devlet haline getirilmesindeki niyeti ve İstanbul'a kadar ilerleyip Osmanlı hânedanını değiştirme fikirleri taşıması, dolayısıyla babasından daha cüretkâr bir siyaset takip etmeye taraftar

olması ile dikkat çekmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Cebertî, ʿAcâʾibü'l-âs̱âr, III, 347-379; IV; Georg Rosen, Geschichte der Türkei von dem Siege der Reform im Jahre 1826 biz zum Pariser Tractat vom Jahre 1856, Leipzig 1866, I, 143-179, 195-198, 215-217, 221-222, 291-298; II, 3-7, 12-14, 21-23, 29-47; A. A. Paton, A History of the Egyptian Revolution from the Period of the Mamlukes to the Death of Mohammed Ali, London 1870, II, 95-100, 116-121, 137-143, 174-178, 180-183, 188-189, 194-197, 200-202, 206-207; J. Barker, Syria and Egypt Under the Last Five Sultans of Turkey (ed. E. B. B. Barker), London 1876, II, 119, 176-177, 179, 187-190, 193-197, 203-206, 235-240; Mustafa Nuri Paşa, Netâyicü'l-vukūât (nşr. Mehmed Gālib Bey), İstanbul 1327, IV, 84-87, 91; Osman b. Bişr en-Necdî, ʿUnvânü'l-mecd fî târîḫi Necd, Riyad 1982, I, 384-418; W. Alison Phillips, “Mehemet Ali”, The Cambridge Modern History, Cambridge 1907, X, 545-572; Kâmil Paşa, Târîh-i Siyâsî-i Devleti Aliyye-i Osmâniyye, İstanbul 1327, III, 39-40, 44-45, 94-95, 116-117, 120-227; M. John Hall, England and the Orleans Monarchy, New York 1912, s. 148-152, 154-155, 158-161, 219-220, 242-245, 276-277, 288-289, 294-295, 301, 313-316; Delîlü'l-Ḫalîc (Târih), III, 1619-1625; [Anonim], Ḥurûbu İbrâhîm Bâşâ al-Mıṣrî fî Sûriyâ ve'l-Anadûl (nşr. A. J. Rustum), Kahire, ts.; Abdurrahman Şeref, Târih Musâhabeleri, İstanbul 1339, s. 21; Süleyman Ebû İzzeddin, İbrâhîm Bâşâ fî Sûriyâ, Beyrut 1929, tür.yer.; H. Dodwell, The Founder of Modern Egypt, Cambridge 1931, s. 18-19, 34-36, 43-51, 62-65, 71-92, 108-111, 114-117, 122, 156-159, 173-176, 184-185, 189-191; Pierre Crabitès, Ibrahim of Egypt, London 1935; Asad J. Rustum, The Royal Archives of Egypt and the Origins of the Egyptian Expedition to Syria: 1831-1841, Beyrut 1936, s. 25-26, 49, 53-59; a.mlf., “Syria under Mehmed Ali”, The American Journal of Semitic Languages and Literatures, XLI (1924-25), s. 34-57; a.mlf., “Syria under Mehmed Ali - A. Translation”, a.e., XLI (1924-25), s. 183-191; Şinasi Altundağ, Kavalalı Mehmet Ali Paşa İsyanı: Mısır Meselesi 1831-1843, Ankara 1945, s. 24-29, 36-37, 53-54, 56-64, 77-78, 90-92, 101-105, 109-117, 130-132; a.mlf.,

“İbrahim Paşa”, İA, V/2, s. 900-906; Abdurrahman er-Râfî, ʿAṣru Muḥammed ʿAlî, Kahire 1947, s. 220-246, 262-263, 272-281, 292-299, 300-304; M. Rifaat Bey, The Awakening of Modern Egypt, London 1947, s. 18-27, 32-37, 51-62, 68-71, 78-85, 90-91; Yitzhak Hofman, “The Administration of Syria and Palestine Under Egyptian Rule (1831-1840)”, Studies on Palestine During the Ottoman Period (nşr. M. Maoz), Jerusalem 1975, s. 311-333; Afaf Lutfi al-Sayyid Marsot, Egypt in the Reign of Muhammad Ali, Cambridge 1984, s. 27, 43-58, 61-74, 81-85, 101, 127-128, 198-230, 233-235, 240-241, 245-246, 252-256; Alexander Schölch, Palästina im Umbruch 1856-1882, Stuttgart 1986, s. 48-53; Muhammed H. Kutluoğlu, The Egyptian Question (1831-1841): The Expansionist Policy of Mehmed Ali Paşa in Syria and Asia Minor and the Reaction of The Sublime Porte, İstanbul 1998, s. 42-49, 61-82, 87-105, 131-160; Ali Fuad, “Mısır Valisi Mehmed Ali Paşa”, TTEM, sy. 19 (96) (1928), s. 64-147; P. Kahle - [P. M. Holt], “Ibrāhīm Pas̲h̲a”, EI^{2} (İng.), III, 999-1000.

Muhammet Hanefi Kutluoğlu

İBRÂHİM PAŞA, Makbul

(ö. 942/1536)

Osmanlı vezîriâzamı.

Bugün Yunanistan sınırları içinde bulunan Parga yakınlarında bir köyde doğduğu ve altı yaşında İstanbul'a getirildiği genellikle kabul edilirse de hayatının ilk yılları hakkında kesin bilgi yoktur. Ayrıca II. Bayezid devrinde bir akın sırasında ele geçirilip Kefe'de bulunan Şehzade Süleyman'a takdim edildiği veya Pargalı bir gemicinin oğlu olup Türk korsanları tarafından esir alınarak Manisa civarında bir dul kadına satıldığı, ardından Manisa'da bulunan Şehzade Süleyman'ın hizmetine girdiği de rivayet edilir. Bütün bu bilgilerin doğruluğu şüpheli olmakla birlikte gençlik yıllarında Manisa'da Şehzade Süleyman'ın hizmetinde bulunduğu bilinmektedir (Uluçay, s. 249). Pargalı, Frenk ve Maktul gibi lakaplarla da anılır. Muhtemelen daha Manisa'da iken Şehzade Süleyman'ın en yakın adamı oldu, tahta geçmesi üzerine de onunla birlikte İstanbul'a gitti. Padişaha olan yakınlığı sebebiyle sarayda önemli görevlerde bulundu. Belgrad Seferi sırasında (927/1521) kapı ağası olarak görev yapıyordu. Bu sefere çıkılırken masrafları Kanûnî Sultan Süleyman tarafından karşılanan Atmeydanı'n-daki sarayının inşası başlatılmıştı. Padişaha olan bu yakınlığı giderek nüfuz ve gücünün artmasına yol açtı. Has odabaşı ve iç şahinciler ağası oldu, Rodos Seferi'ne katıldı (928/1522). Nihayet Pîrî Mehmed Paşa'nın azli üzerine o zamana kadarki teamüle aykırı olarak has odabaşılıktan Rumeli beylerbeyiliğiyle vezîriâzam oldu (13 Şâban 929 / 27 Haziran 1523). Pîrî Mehmed Paşa'dan sonra vezîriâzamlığa kendisinin getirileceğini uman, İbtihâcü't-tevârîh'teki bir kayda göre (s. 119-120), o sıralarda iç şahinciler ağası bulunan İbrâhim Paşa ile birlikte hareket edip onun vasıtasıyla Pîrî Mehmed Paşa aleyhinde bazı isnatlar ileri sürerek görevden alınmasında pay sahibi olan ikinci vezir Ahmed Paşa bu usulsüz tayine karşı çıktı, divanda huzursuzluğa yol açtı ve Mısır beylerbeyiliğini istedi. Onu İstanbul'dan uzaklaştırmak isteyen İbrâhim Paşa'nın desteğiyle bu istek kabul edildi. Fakat bir müddet sonra isyan eden Ahmed Paşa Mısır'ın nizamının bozulmasına sebep oldu. Bu arada padişahın kız kardeşiyle evlenen İbrâhim Paşa (bu konudaki tartışma

için bk. Uluçay, s. 233-237), Ahmed Paşa isyanı dolayısıyla iyice karışan Mısır'da malî-idarî düzenlemeler yapmak ve asayişi

sağlamakla görevlendirildi. Kendisine ayrıca Mısır beylerbeyi unvanı verildi. Kahire'de kaldığı müddet içinde asayişi sağlayıp eski kanunları ve ana defterleri buldurdu, bunları göz önüne alarak yeni bir kanunnâme tanzim ettirdi ve işleri yoluna koydu (930/1524). Bu ilk ciddi görevinde kazandığı başarı şöhretini ve nüfuzunu daha da arttırdı. İki yıl sonra yapılan Macaristan seferinin serdarlığını üstlendi. Mohaç Meydan Muharebesi'nin kazanılmasında rol oynadı. Zaferden sonra padişahla birlikte girdiği Budin'deki bazı heykelleri İstanbul'a getirtip sarayının bahçesine dikmesi tepkiyle karşılandı. Bunda muhaliflerinin de önemli rolü olmuştu. Hatta daha Mısır'da iken sarayının yeniçeriler tarafından yağmalanması, birden en yüksek makama geçmiş olmasının bazı çevrelerde uyandırdığı hoşnutsuzlukla ilgilidir. Nitekim Venedik elçilik raporlarında kendisinden ilk başında nefret edildiği, ancak padişahın ona karşı yakın ilgisi sebebiyle sultanın annesi, eşi ve diğer iki paşanın onunla zâhiren dost olmak zorunda kaldıkları anlatılır. Bu durum, savaşlarda ve verilen görevlerde gösterdiği başarıları daima ikinci plana itmiş olmalıdır. Sarayının bahçesine diktirdiği heykeller, kendisine karşı duyulan hoşnutsuzluğun eseri olarak Figānî'ye nisbet edilen, "Dü İbrâhîm âmed bedâr-ı cihân / Yekî büt-şiken şüd dîger büt-nişân" şeklindeki hiciv dolayısıyla ona "büt-nişân" (put dikici) gibi bir sıfat kazandıracaktır (DİA, XIII, 57-58). Onun ölümünden on altı-on yedi yıl sonra İstanbul'a gelen seyyah Hans Dernschwamm, halk arasında Arnavut asıllı olarak bilinen İbrâhim Paşa'nın "gâvur" kaldığı, Hıristiyanlığı'nı gizlediği, resim ve heykellere saygı duyduğu yolundaki rivayetlerin hâlâ söylenegeldiğini ifade etmektedir (İstanbul ve Anadolu'ya Seyahat Günlüğü, s. 139-140). Ayrıca onun Avrupalı sanatkârlarla irtibatlı olduğu ve onlara siparişlerde bulunduğu da bilinmektedir (Necipoğlu, s. 181-187). Yine Venedik raporlarında onun Avrupa'nın eski krallarının tarihine ilgi duyduğu, mevcut hânedanları tanımaya çalıştığı belirtilir.

Macaristan seferinin ardından Anadolu'da oldukça tehlikeli bir şekle bürünen isyanları bastırmakla görevlendirilen İbrâhim Paşa idarî kabiliyetini burada da gösterdi. Aldığı isabetli tedbirlerle önce isyanın mahiyetini, kimlerin hangi sebeplerle âsilere katıldığını tesbit etti. Sonra da bunlardan bazılarını çeşitli vaadlerle kendi tarafına çekip âsileri kolayca

dağıttı. Ayrıca Macaristan meselesi dolayısıyla İstanbul'a gelen Habsburg elçileriyle yaptığı müzakerelerde, Avrupa'daki gelişmelerden en ince ayrıntısına kadar haberdar olduğunu gösterdiği gibi Osmanlı Devleti'nin kudret ve ihtişamını her vesile ile ifade ederek onları mânevî baskı altında tuttu. İkinci Macaristan seferine çıkılacağı sırada kendisine padişah tarafından oldukça geniş yetkiler tanındı ve serasker unvanı verildi. Viyana Kuşatması ile (935/1529) neticelenen bu seferden sonra Zapolyai Janos'un (Szapolyai János) Macaristan krallığı tanınmış ve Osmanlı himayesinde Macar krallığı kurulmuştu. Himayeye dayalı Macar siyasetinin bu ilk döneminin oluşmasında önemli rol oynayan İbrâhim Paşa, doğrudan Habsburg İmparatoru V. Karl'ın hedef alındığı Alman seferinde de bulunmuş, ardından Habsburg elçileriyle 1533'te İstanbul'da yapılan barış müzakerelerini yürütmüştü. Görüşmelere katılan elçilerin raporları, onun güç ve nüfuzunun zirveye ulaştığını ve sınırsız yetkileri haiz olduğunu gösterir. Tamamıyla İbrâhim Paşa'nın kontrolünde cereyan eden müzakereler sonunda arzu edildiği gibi bir barış sağlanmış, Osmanlı vezîriâzamı, imparatorluğun Alman kanadını idare eden V. Karl'ın kardeşi Ferdinand ile eşit sayılmıştı. Osmanlılar'ın bu konuya özellikle ağırlık vermelerinde, Avrupa asalet ölçülerine göre soyu sopu belirsiz basit bir köle olan İbrâhim Paşa ile soylu Habsburg hânedanı mensubu Ferdinand'ı aynı seviyeye getirip Mukaddes Roma-Germen İmparatorluğu'nda psikolojik bir ezikliğe yol açmayı hedeflemiş olmalarının payı vardır.

İkbal ve gücü doruk noktasına ulaşan İbrâhim Paşa için Safevîler'e karşı girişilen Irakeyn Seferi bir dönüm noktası teşkil etti. Yine çok büyük yetkilerle ve "serasker sultan" unvanı ile çıktığı bu sefer sırasında önden hareketle Tebriz'e girmiş (25 Muharrem 941 / 6 Ağustos 1534), ardından padişahın kuvvetleriyle birleşip Bağdat'a inmiş ve burası zaptedilmişti. Sefer sırasında anlaşmazlığa düştüğü, kendisi gibi büyük nüfuz sahibi ve oldukça zengin bir şahıs olan Defterdar İskender Çelebi'yi önce azlettirip sonra da Bağdat'ta katlettirdi. Bu hadise ve büyük yetkilerine güvenerek kendisini sultan unvanı ile anması saray çevresinde ve padişah üzerinde olumsuz bir etkiye yol açtı. İstanbul'a dönüldükten bir müddet sonra 942 Şâbanında (Şubat 1536) Fransızlar'a verilen ahidnâmenin hazırlıkları ile uğraşan İbrâhim Paşa, iftar için saraya çağrıldığı 21-22 Ramazan 942 (14-15 Mart 1536) gecesi hiçbir sebep gösterilmeden ansızın boğularak idam edildi. Saraydan çıkarılan cesedi, Ayvansarâyî'ye göre Galata'da Tersane

ardındaki Canfedâ (Canfezâ) Zâviyesi yanına “müstakil bir suffe üzerinde” defnedildi (Hadîkatü’l-cevâmi‘, I, 28; II, 39). İdam sebebi hakkında kaynaklarda çeşitli görüşler ileri sürülür. Bunlar arasında onun saltanat hırsına kapıldığı, kazandığı kudret ve zenginliği bunu sağlamak için kullanmaya kalktığı, Şehzade Mustafa ile yakın ilişkisi dolayısıyla, kendi oğullarından birini taht için düşünen ve padişah üzerinde büyük etkisi olan Hürrem Sultan’ın ona düşmanlık besleyip aleyhinde çalıştığı, Irakeyn Seferi’nde bilhassa Bağdat’ın fethinden sonra çok sert bir tutum takındığı, kimseyi dinlemediği ve bazı uygunsuz davranışlarda bulunduğu gibi sebepler üzerinde durulur. Kanûnî Sultan Süleyman’ın bu çok yakın arkadaşını hiçbir şey belli etmeden gözden çıkarıp ansızın katlettirmiş olması kendisinde hâsıl olan çok kuvvetli bir kanaate dayansa gerektir. İbrâhim Paşa’nın yanında divan kâtipliğinde bulunmuş olan Celâlzâde Mustafa Çelebi, onun padişahın emirleri ve kanunların tatbikine çok büyük önem verip her işi adaletle yerine getirdiğini, son derece dindar olduğunu, fakat Bağdat’ın fethinden sonra ahlâkının değiştiğini, gurura kapılıp cahillerin sözleriyle uygunsuz işler yaptığını, serdarlığı sırasında elde ettiği pek çok fırsatı kaçırdığını, hatta kendisine hediye olarak Kur’an getirenleri reddettiğini, bütün bunların da padişahın gazabına yol açtığını yazar (Tabakātü’l-memâlik, vr. 277a-278b). Matrakçı Nasuh ise onun “memleketgîrlik” sevdasına kapıldığını belirtir (Süleymannâme, vr. 289a-b).

İbrâhim Paşa’nın çağdaşı olan şair ve tezkire sahibi Latîfî onun hakkında iki ayrı risâle kaleme almıştır. Bunlardan Risâle-i Enîsü’l-füsahâ der Hakk-ı Merhûm İbrâhim Paşa

adını taşıyan eserde onun âni yükselişini, sadrazamlığı sırasındaki davranışlarını, haşmetini, büyük yetkilerini, bundan gurura kapılmasını, şöhret ve ziynet düşkünü haline gelmesini anlatıp böyle büyük bir şana sahipken bir gün birden idam edildiğini ve bundan ibret alınması gerektiğini belirtir. Evsâf-ı İbrâhim Paşa adlı kısa risâlede ise İbrâhim Paşa’nın cömertliğini, şair ve edipleri koruduğunu yazarak övücü ifadelere yer veren Latîfî ondan sonra gelenlerin şair, edip ve sanatçılara önem vermediklerini, hatta bunların hazineden almakta oldukları in‘âm ve câizelerinin kesildiğini de söyler. Daha da ileri giderek halkın İbrâhim Paşa’nın kıymetini ancak ölümünden sonra anladığını yazar. Kanûnî Sultan Süleyman’ın

vezîriâzamlarından iken azledilen Lutfî Paşa da vezîriâzamların padişaha çok yakın olmamaları ve kendi azametine kapılmamaları gerektiğini belirtirken örnek olarak İbrâhim Paşa'yı gösterir ve padişahın bizzat onun sarayına ve bahçesine bile gittiğini, bu yakınlığın "herkesin gözüne batan diken" gibi olduğunu ifade eder (Âsâfnâme, s. 93-94). Venedik kaynaklarında da İbrâhim Paşa'nın ordu ve hükümet işlerini ihmal ettiği, padişaha çok yakın olmasının ortaya çıkardığı hoşnutsuzluğun rol oynadığı üzerinde durulur. Ayrıca aile içi çekişmelerin kurbanı olma ihtimali de ileri sürülür.

On iki yılı aşkın bir süre vezîriâzamlık makamında kalan, o zamana kadar rastlanmayan ölçüde şan ve şerefe nâil olan, döneminin siyasî hadiselerinin gelişmesinde önemli roller üstlenen ve Venedik elçisinin raporuna göre birkaç dil bilen, tarihe son derece meraklı, mûsikişinas bir devlet adamı olan İbrâhim Paşa'nın sağlığında pek çok malı ve mülkü olduğu ve bunların çoğuna ölümünden sonra el konulduğu bilinmektedir. Bugün Sultanahmet Meydanı'ndaki adını taşıyan muhteşem sarayı yanında, hanımı tarafından kendi namına yaptırılan Kumkapı Camii ve yakınındaki tekke ile Galata'da Perşembepazarı içinde Haliç kıyısında bulunan Eski Yağkapanı Mescidi'nden başka Mekke, Selânik, Hezargrad (Razgrad) ve Kavala'da cami, mektep, medrese, hamam, çeşme ve yine bazı kasabalarda mescid ve zâviyeleri bulunmakta olup bunlara çeşitli vakıflar tahsis etmiştir. Kanûnî'nin kız kardeşi Hatice Sultan ile evliliğinden Mehmed Şah adlı bir oğlu olduğu, babasının İslâmiyet'i kabul ederek Yûnus adını aldığı, ayrıca iki erkek kardeşinin çeşitli memuriyetlerde bulunduğu belirtilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Kemâl, Mohaçnâme (nşr. P. de Courteille), Paris 1859, tür.yer.; a.mlf., Tevârîh-i Âl-i Osmân: X. Defter (haz. Şefaettin Severcan), Ankara 1996, bk. İndeks; Matrakçı Nasuh, Süleymannâme, TSMK, Revan Köşkü, nr. 1286, vr. 71b, 72a, 88b, 89a, 289a-b; a.mlf., Sefer-i Irâkeyn, tür.yer.; Tevârîh-i Âl-i Osmân (haz. Mustafa Karazeybek, yüksek lisans tezi, 1994), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 330, 333-340; Lutfî Paşa, Târih (nşr. Âlî

Bey), İstanbul 1341, s. 314, 316, 355; a.mlf., Âsâfnâme (nşr. Mübahat Kütükoğlu, Prof. Dr. Bekir Kütükoğlu'na Armağan içinde), İstanbul 1991, s. 93-94; Celâlzâde, Tabakātü'l-memâlik, vr. 109b-111b, 277a-278b; H. Dernschwam, İstanbul ve Anadolu'ya Seyahat Günlüğü (trc. Yaşar Önen), Ankara 1987, s. 139-140; Latîfî, Enîsü'l-füsehâ ve Evsâf-ı İbrâhim Paşa (haz. Ahmet Sevgi), Konya 1986; B. Curipeschitz, Yolculuk Günlüğü, 1530 (trc. Özdemir Nutku), Ankara 1977, s. 44-48; Hocazâde Esad Efendi, İbtihâcü't-tevârîh (haz. Ahmet Akgün, doktora tezi, 1995), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 119-120, 128-132; Peçuylu İbrâhim, Târih, I, 20, 79, 188-191; Solakzâde, Târih, s. 490-492; Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', I, 28-29; II, 39; Hammer (Atâ Bey), V, 36, 41, 77-84, 104-109, 129-136, 161-163; H. D. Jenkins, Ibrahim Pasha, Grand Vizir of Suleiman the Magnificent, New York 1911; Danişmend, Kronoloji, II, 184-189; Çağatay Uluçay, Osmanlı Sultanlarına Aşk Mektupları, İstanbul 1950, s. 31-32; a.mlf., "Kanuni Sultan Süleyman ve Âilesi ile İlgili Bazı Notlar ve Vesikalar", Kanunî Armağanı, Ankara 1970, s. 233-237, 249; Gökbilgin, Edirne ve Paşa Livâsı, s. 74-75, 85; a.mlf., "Arz ve Raporlarına Göre İbrahim Paşa'nın Irakeyn Seferindeki İlk Tedbirleri ve Fütûhatı", TTK Belleten, XXI/83 (1957), s. 449-482; a.mlf., "İbrahim Paşa", İA, V/2, s. 908-915; Hüseyin Gazi Yurdaydın, Matrakçı Nasuh, Ankara 1963, s. 57-60; Nurhan Atasoy, İbrahim Paşa Sarayı, İstanbul 1972; N. Vatin, "Sur quelques propos géographiques d'Ibrahim Pacha, grand vizir de Soliman le Magnifique (1533)", Comité international d'études Pré-Ottomanes et Ottomanes VIth symposium Cambridge 1984, İstanbul 1987, s. 89-98; J. Bacque-Grammont, "Une lettre d'Ibrahim Pasa á Charles Quint", a.e., s. 65-88; a.mlf., "Autour d'une correspondance entre Charles Quint et Ibrahim Paşa", Turcica, XV, Paris 1983, s. 231-246; a.mlf., "Sur deux lettres de Ferdinand Ier à Ibrâhîm Paşa", a.e., XIX (1987), s. 175-193; Seyyid M. es-Seyyid Mahmud, XVI. Asırda Mısır Eyaleti, İstanbul 1990, s. 84-90; Gülru Necipoğlu, "Süleymân the Magnificent and the Representation of Power in the Context of Ottoman-Habsburg-Papal Rivalry", Süleymân the Second and His Time, İstanbul 1993, s. 181-187; Leslie P. Peirce, Harem-i Hümayun. Osmanlı İmparatorluğunda Hükümranlık ve Kadınlar (trc. Ayşe Berktay), İstanbul 1996, s. 97-101, 104-106; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, "Kanunî Sultan Süleyman'ın Vezir-i Âzamı Makbûl ve Maktûl İbrahim Paşa Padişah Dâmadı Değildi", TTK Belleten, XXIX/114 (1965), s. 355-361; H. G. Majer, "Ibrahim Pascha", Biographisches Lexicon sur

Geschichte Sudosteuropas, II, Münich 1976, s. 210 vd.; Abdülkadir Karahan, “Figānî”, DİA, XIII, 57-58.

Feridun Emecen

İBRÂHİM PAŞA, Melek

(ö. 1097/1685)

Osmanlı veziri ve Budin valisi.

1003 (1595) yılı civarında Sivas Divriği'de doğdu. Genç yaşta İstanbul'a gitti ve hemşehrisi Seyyid Mustafa Paşa'nın himayesine girdi. Çeşitli maliye kalemlerinde çalıştı. Mustafa Paşa başdefterdarlığa yükselince kendisi de başbâki kulu oldu. Bu görevi sırasında, kıvrak zekâsı ve rindmeşrepliğinden dolayı "Şeytan" lakabıyla anıldı. Ancak bu lakabı daha sonra IV. Mehmed tarafından "Melek" olarak değiştirilmiştir (aş. bk.).

14 Safer 1067 (2 Aralık 1656) tarihinde başdefterdarlığa getirilen ve yaklaşık dört buçuk yıl kaldığı bu görevi sırasında Vezîriâzam Köprülü Mehmed Paşa'nın Bozcaada ve Yanova seferlerine katılan İbrâhim Paşa, vezîriâzamın da desteğiyle ulûfe meselelerini hallettiği için vezir rütbesiyle taltif edildi. 4 Ramazan 1071'de (3 Mayıs 1661), aleyhine bir isyan düzenlenen Gürcü Mustafa Paşa'nın yerine Mısır valiliğine tayin edildi. Üç yıl kadar süren bu görevi esnasında Mısır'da devleti uğraştıran önemli bir mesele çıkmadı. 1074 (1663-64) yılında IV. Murad'ın kızı Rukiye Sultan'la evlenip saraya yakınlaştıysa da aynı yıl içinde görevinden alındı ve Mısır irsâliyesini eksik getirme suçlaması ile Kapıarası'nda tutuklandı. Yedi ay hapisten sonra, zimmetinde bulunan 700 kese akçe alınarak serbest bırakılmasının ardından aynı yılın sonlarında Diyarbekir beylerbeyiliğine getirildi. 1083'te (1672) kubbe veziri olarak Kamaniçe seferine gitti. 6 Zilkade 1083'te (23 Şubat 1673) Kandiye muhafızı, 1086'da (1675) Şam beylerbeyi ve Lehistan serdarı oldu; ertesi yıl bu cephede İzvança (Zorawno) civarında yapılan savaşta kazandığı başarılar sayesinde Ukrayna Osmanlı himayesine girdi (Kantemir, III, 12-14). Kışı Babadağı'nda geçirdi ve 1088 (1677) yılında Özi beylerbeyi olarak Ukrayna'nın merkezi Çehrin Kalesi'ni geri almakla görevlendirildi. Zira bir süre önce Osmanlı hükümetince Ukrayna Kazakları'nın başına getirilen Doroşenko, Çehrin'i yeniden meylettiği Ruslar'a bırakmıştı. 1088 Rebîülevvelinde (Mayıs 1677) hareket eden Serdar İbrâhim Paşa, Kırım kuvvetleriyle birleştikten sonra

haziran başlarında Çehrin'e vardı ve kaleyi kuşattı. Yüksek bir kaya üzerinde bulunan ve üç tarafı bataklık olan kale 60.000 (bir rivayette 6000) kadar Rus, Alman ve Kazak askeri tarafından savunuluyor, ayrıca bir tarafında bulunan Tasma nehri yoluyla Rusya'dan sürekli yardım alıyordu. İbrâhim Paşa bunu önlemek için Kırım hanını sevkettiyse de çok üstün düşman kuvvetlerine karşı bir şey yapamayan Selim Giray serdara kuşatmayı hemen kaldırmaktan başka çare olmadığını bildirdi. 9 Receb 1088 (7 Eylül 1677) tarihinde Osmanlı ordusu ric'ata başladı ve hızla Bender'e çekildi. Ancak Ruslar'ın takibine mâruz kalarak birçok top ve mühimmatını kaybetti. Bu başarısız seferden sonra görevinden alınan İbrâhim Paşa merkeze çağırıldı ve Çatalca'da IV. Mehmed'in huzuruna çıktı. Padişah tarafından Çehrin Kalesi gibi küçük bir toprak palankayı alamadığı ve devleti maddî mânevî zarara soktuğu için şiddetle azarlandı. İbrâhim Paşa Çehrin Kalesi'nin küçük, fakat çok sağlam ve etrafının Tasma suyu ile çevrilmiş olduğunu, yirmi üç gün boyunca kuşatıldığını, ancak Rusya'dan 100.000 civarında askerin yardıma gelmekte olması yüzünden Kırım hanıyla da istişare ederek kuşatmayı kaldırdığını söyleyip kendini savunduysa da hapsedilmekten kurtulamadı.

Yedikule'de elli üç gün mahpus kalan İbrâhim Paşa 1677 yılı sonlarında Kandiye, ardından Erzurum ve Diyarbekir beylerbeyiliklerinde bulundu; daha sonra Budin muhafızlığına, Kara Mehmed Paşa'nın ölümü üzerine de bu eyaletin valiliğine getirildi ve asıl şöhretini burada kazandı. Kısa sürede Budin Kalesi'ni tahkim ederek çok kalabalık Avusturya ordularının saldırılarına karşı aylarca elde tutmayı başardı. Az sayıda asker ve mühimmatla büyük kahramanlıklar gösterdi; zaman zaman yaptırdığı huruç hareketleri sonucu Avusturya ordugâhından aldığı barut vb. malzemeyle Budin Kalesi'ni üç aya yakın savundu. Bu arada Avusturya orduları kumandanının kaleyi teslim etmesi için gönderdiği elçiye, kalede beş yıl yetecek kadar yiyecek ve 100.000 askerin bulunduğunu söyleyerek morallerini bozmaya çalıştı. Daha sonra birkaç defa daha hücum eden Avusturyalılar umdukları neticeyi alamadıkları gibi büyük kayıplara da uğradılar. Son huruç hareketinde yağan yağmurun da etkisiyle Avusturyalılar 20 Zilkade 1095 (29 Ekim 1684) gününden itibaren Budin muhasarasını kaldırıp geri çekilmeye başladılar. Bu ric'atta 40.000 kadar Kırım askerinin gelmekte olduğu haberinin de büyük rolü vardır. Daha

sonra Avusturyalılar'ın bıraktığı cephane, top ve diğer malzemeyi kaleye aldıran İbrâhim Paşa hemen yakılan yerleri onartarak tahkimata başladı (Silâhdar, II, 182). İbrâhim Paşa'nın Tiryâkî Hasan Paşa'yı hatırlatan savaş hilelerinden ve gayretinden çok memnun olan IV. Mehmed onu ve emri altındaki kumandanları ödüllendirmiş, bu arada "Şeytan" lakabını da "Melek"e çevirmiştir (a.g.e., II, 182).

Budin muhafızlığında gösterdiği metanetten sonra şöhreti çok artan, hatta ismi sadrazamlık için dolaşmaya başlayan Melek İbrâhim Paşa, Vezîriâzam Kara İbrâhim Paşa tarafından şiddetle kıskanılıyor ve ayağının kaydırılması için fırsat kollanıyordu. Padişah huzurunda yapılan toplantıda Macaristan cephesi seraskeri Bekrî Mustafa Paşa'nın yerine başarılı bir kimsenin getirilmesi kararlaştırıldı ve bu makama Melek İbrâhim Paşa tayin edildi (Defterdar Sarı Mehmed Paşa, s. 191). Kışı Belgrad'da geçiren Serdar İbrâhim Paşa daha sonra askeri Zemun sahrasında topladı. Fakat Vezîriâzam Kara İbrâhim Paşa, kendisine yeterli asker ve mühimmat yardımında bulunmamış, dolayısıyla Melek İbrâhim Paşa eksik levazımla harekete mecbur olmuştu.

Avusturyalılar'ın Uyvar Kalesi'ni kuşattıkları haberi gelince İbrâhim Paşa Budin önlerine geldi ve burada bir toplantı yapıldı. Bazı kimselerin Uyvar yolunda ilerlemenin çok zor olduğunu söylemeleri üzerine işgal altındaki Estergon'un kurtarılmasına karar verildi. Böylece Avusturyalılar'ın Uyvar'dan vazgeçip Estergon'un yardımına gelecekleri tahmin edilmişti. Gerçekten Estergon'un Türkler tarafından kuşatıldığını duyan Avusturya orduları kumandanı Duc Lotheringen, Uyvar kuşatmasındaki kuvvetlerinin yarısını Estergon'a sevketmekte gecikmedi. Avusturyalılar'ın yaklaştığını öğrenen İbrâhim Paşa, Estergon kuşatmasını kaldırıp ordusunu savaş düzenine soktu. Sağ tarafında Tuna nehri, solda dağ silsilesi, arkasında Budin'e doğru giden bir yol, cephesinde ise geçilmesi zor bir bataklık bulunduğundan Osmanlı ordusu hücum edilmesi güç bir mevkide bulunuyordu. Her iki taraf bir süre saldırmadan bekledi. Serdarın niyetini anlayan Loren dükü gece vakti kaçar gibi yaparak ordusunu geri çekti. Avusturyalılar'ın gerçekten kaçtıklarını zanneden Osmanlı askerleri hızla peşlerine düştüler. Ancak dük âniden durup düzensiz haldeki Osmanlı ordusuna saldırınca, gafil avlanan Osmanlı askerleri bataklık araziden ordugâha doğru çekilmeye, Bavyera prensinin de devreye girmesiyle zor

durumda kalarak panik içinde kaçışmaya başladılar. Sonuçta Osmanlı ordugâhı Avusturyalılar'ın eline geçti (Kantemir, III, 89-91). 15.000 kişilik Avusturya ordusunun karşısındaki 80.000 kişilik Osmanlı kuvvetlerinin mağlûbiyeti herkesi şaşırtmıştı. Melek İbrâhim Paşa da Budin'e çekilmek zorunda kaldı. Bu arada haftalardır kuşatma altında bulunan Uyvar Kalesi de düşmüş, halkı katledilmiş, Estergon kurtarılamadığı gibi civarındaki irili ufaklı birçok yerleşim birimi kaybedilmişti. Serdar İbrâhim Paşa'nın Avusturya generali nezdindeki barış arama girişimi de imparator istemediğinden sonuçsuz kaldı (a.g.e., III, 104-105).

Daha sonra Ösek'e gelen İbrâhim Paşa'nın Edirne'den gönderilen erzakı burada açık bir alana yığdırması, bunun da Macarlar tarafından yakılması, hakkında bazı dedikoduların çıkmasına sebep oldu. Kendisine bağlı beylerbeyileri münasip yerlerde kışlamakla görevlendiren serdar kışı geçirmek için Belgrad'a geldi. Ancak kış ortasında Avusturyalılar'ın Rumeli Beylerbeyi Çelebi İsmâil Paşa'nın kışlağı olan Arad Palankası'nı yağmalamaları ve son olumsuz gelişmeler Melek İbrâhim Paşa'nın Budin muhafızlığındaki şöhretine gölge düşürdü. Onun bu başarısızlıklarında, merkezdeki büyük rakibi Vezîriâzam Kara İbrâhim Paşa'nın Macaristan'a eksik mühimmat göndermesinin

önemli rolü olduğu da rivayet edilmektedir. 1 Muharrem 1097 (28 Kasım 1685) günü Has Oda Köşkü'nde şeyhülislâm, sadâret kaymakamı, kazaskerler ve yeniçeri ağasının da iştirakiyle padişahın huzurunda yapılan toplantıda İbrâhim Paşa'nın durumu görüşüldü. Sadâret Kaymakamı Sarı Süleyman Paşa, Melek İbrâhim Paşa'yı 100.000'i aşkın askerle Estergon Kalesi'ni alamama, Avusturyalılar'a yenilip pek çok mühimmatın telefine sebep olma, Uyvar Kalesi'ni yardımsız bırakıp göz göre göre düşmana kaptırma, gönderilen erzakın Ösek'te yakılmasına sebep olma, merkeze danışmadan Avusturyalılar'la barış girişiminde bulunma gibi suçlarla itham ederek katlini istedi. Hastalık bahanesiyle toplantıya katılmayan Vezîriâzam Kara İbrâhim Paşa da gönderdiği arîzada aynı fikirde olduğunu beyan etti. Anadolu Kazaskeri Ebûsaidzâde Feyzullah Efendi'nin itirazına rağmen Melek İbrâhim Paşa, meclisin kararı ve Şeyhülislâm Çatalcalı Ali Efendi'nin fetvası doğrultusunda çıkan Sultan IV. Mehmed'in fermanıyla Belgrad'da idam edildi (6 Muharrem 1097 / 3 Aralık 1685; Silâhdar, II, 216). Vücudu orada, merkeze getirilen kesik başı ise Edirne'de gömüldü.

Dönemin tarihçileri tarafından kahramanlıkta Tiryâkî Hasan Paşa'ya, cömertlikte Hâtim et-Tâî'ye benzetilen Melek İbrâhim Paşa ileri görüşlü, ancak politik entrikalardan anlamaz biri olarak nitelenmektedir. Hemen bütün tarihçiler Vezîriâzam Kara İbrâhim Paşa'nın oyunlarıyla haksız yere öldürüldüğünde müttefiktir. Mısır valiliği sırasında Kahire'de bir cami yaptıran Melek İbrâhim Paşa'nın İstanbul Ortaköy'de Defterdarburnu'nda da mescidiyle yalısı vardı. İstanbul'daki Himmetzâde Zâviyesi'ni de İbrâhim Paşa'nın yaptırdığı nakledilmektedir (Sicill-i Osmânî, I, 109).

BİBLİYOGRAFYA

BA, MD, nr. 96, s. 42, 50, 63, 91; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 286; Defterdar Sarı Mehmed Paşa, Zübde-i Vekāyiât (nşr. Abdülkadir Özcan), Ankara 1995, s. 19, 35, 70, 80-81, 85, 86, 160, 177, 185-189, 191, 203, 208-210; Silâhdar, Târih, I, 352, 624, 651, 653, 663 vd.; II, 135, 147-152, 161 vd., 182-185, 211-217, 256-257; D. Kantemir, Osmanlı İmparatorluğu'nun Yükseliş ve Çöküş Tarihi (trc. Özdemir Çobanoğlu), Ankara 1980, III, 11-15, 23-24, 81-93, 103-105, 365; Râşid, Târih, I, 13, 256, 293, 421, 444, 454-459, 460-461, 474-475, 480-482; Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', I, 109, 122, 264; II, 222-223; Ferâizîzâde Mehmed Said, Gülşen-i Maârif, İstanbul 1252, II, 956 vd.; Hammer, HEO, XII, 12-14, 158 vd., 186-191; Sicill-i Osmânî, I, 109; Osman Nuri Peremeci, Edirne Tarihi, İstanbul 1939, s. 149-151; Danişmend, Kronoloji, III, 446, 447, 458-461, 587-588; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, III/1, s. 429, 430, 467-468; III/2, s. 186; Tahsin Öz, İstanbul Camileri, Ankara 1965, II, 19-20; Mehmet Zeki Pakalın, Maliye Teşkilâtı Tarihi (1442-1930), Ankara 1978, I, 442-453; Abdülkadir Özcan, "Melek İbrahim Paşa", GDAAD, sy. 12 (1998), s. 221-235; Kāmûsü'l-a'lâm, I, 560-561; Tarkan Okçuoğlu, "İbrahim Paşa Mescidi", DBİst.A, IV, 127-128.

Abdülkadir Özcan

İBRÂHİM PAŞA, Nevşehirli

(bk. DAMAD İBRÂHİM PAŞA, Nevşehirli).

İBRÂHİM PAŞA CAMİİ

Bulgaristan'ın Hezargrad şehrinde XVI. yüzyılda yapılmış cami ve külliyesi.

Kuzey Bulgaristan'da, Türk döneminde Hezargrad olarak adlandırılan bugünkü Razgrad'da esasında bir külliyenin merkezi olan cami, XVI. yüzyılın ilk yarısı içinde Sadrazam Makbul İbrâhim Paşa tarafından yaptırılmıştır. İbrâhim Paşa'nın cami ve dârütta'lîm ile bunlara vakfettiği Niğbolu livâsındaki yerler için divan kâtibi Mehmed b. Kara Üveys eliyle hazırlanan Rebîülevvel 940 (Eylül-Ekim 1533) tarihli vakfiye Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi'ndedir (nr. 7029). Hüseyin Ayvansarâyî, Galata'da Haliç kıyısındaki Eski Yağkapanı Camii'nden bahsederken bâni Sadrazam İbrâhim Paşa'nın ayrıca Selânik'te kiliseden çevrilme Ayasofya Camii ile Kavala ve Hezargrad'da da camileri ve başka hayratı olduğunu bildirir. Evliya Çelebi, 1062 (1652) yılında Melek Ahmed Paşa ile Özi'ye giderken uğradığı Hezargrad'ı İbrâhim Paşa'nın bu şehir toprağından olduğu için imar ettiğini bildirir. Halbuki İbrâhim Paşa, Adriyatik kıyısındaki Parga'dandır. Evliya Çelebi caminin içinin son derece tezyinatlı olduğunu, yapı ile uyumlu bir minaresi, şadırvanı, imareti, dârüttedrîs, dârülkurrâ, sıbyan mektebi ve hamamı bulunduğunu belirterek şehirdeki on iki handan Kurşunlu Han'ın ve 300 kadar dükkânın çoğunun da yine İbrâhim Paşa evkafından olduğunu kaydeder. Onun bildirdiğine göre, Hezargrad kendisine arpalık olarak verilen Molla Hak Efendi diye meşhur Ahmed b. Hüsâmeddin'in kabri de bu caminin hazîresindedir. İbrâhim Paşa Camii'nde bulunan 1025 (1616) tarihli Arapça bir kitâbeden anlaşıldığı üzere cami tam olarak bitirilememiş ve daha sonra bu tarihte Mahmud Paşa tarafından tamamlatılmıştır.

1980'li yıllarda burada yapılan bir kazı ile bugünkü yapının altından daha küçük ölçülerdeki bir camiye ait duvarlar ortaya çıkarılmıştır (DİA, XVII, 299). Durumun tam olarak açıklanabilmesi için kazı buluntuları hakkında geniş bilgiye ve yerinde değerlendirilmeye ihtiyaç vardır. Gerd Schneider'in hazırladığı rekonstrüksiyonda

külliyenin genel görünüşü yer almaktadır (a.g.e., XVII, 300). M. J. M. Jouannin ve M. Jules van Gaver'in 1840'ta yayımlanan kitaplarının sonundaki gravürlerden birinde İbrâhim Paşa Camii ve komşusu Saat Kulesi etrafındaki binaları ile birlikte görülmektedir (Ayverdi, s. 163, rs. 71). F. Kanitz, Doksanüç Harbi'nde âdeta Rus ordusuna rehber olan Bulgaristan hakkındaki büyük kitabında caminin tarihini 1025 diye verirken bunun milâdî karşılığını yanlış olarak 1614 şeklinde gösterir. Kanitz'e göre Türkler, dinî yapılarında uygulanan asil mimari ve teknik kalitenin gerçekleşmesini genellikle reâyâya bıraktıklarından bu heybetli eseri de herhalde Makedon-Ulah mimarlar yapmıştır. Ancak Kanitz'in bu garip iddiasının yanında işaret ettiği başka bir husus caminin 1870'li yıllardaki durumu için önemlidir: "İbrâhim Paşa Camii'nin etraftaki yedi vakıf köyden sağlanan 7000 altın lira geliri olmasına rağmen bakımı için fazla bir özen gösterilmediğinden ihmal edilmiş üst örtüsünden sızan rutubet bu güzel eserin her tarafına zarar vermektedir; bu sebeple acele olarak esaslı bir restorasyona girişilmesi temenni edilir". Aynı müellifin bildirdiğine göre caminin hemen yanında, Midhat Paşa'nın Tuna vilâyeti valiliği yıllarında yaptırdığı ve önünde bahçesi de olan zarif bir konak bulunmaktadır.

Ekrem Hakkı Ayverdi, "Caminin üstünün 1603'te yapıldığını bildiren bir levha vardır. Bazı rivayetlerde 1616 ve 1625 deniyor" şeklindeki ifadesiyle tarihleme hususunda şüphelere işaret ettikten sonra külliyenin parçaları olan imaretle çifte hamamın belgelere göre 1070 (1659-60), 1167 (1753-54) yıllarında tamir edildiğini ve bunların İbrâhim Paşa'nın evkafından olduklarının 1275'te (1858-59) bildirildiğini kaydeder. Yine Ayverdi caminin 1079 (1668-69) tarihli arşiv kayıtlarında adının geçtiğini de belirtmiştir (Avrupa'da Osmanlı Mi'mârî Eserleri IV, s. 52).

Balkanlar'da yakın tarihte meydana gelen felâketleri atlatan İbrâhim Paşa Camii külliyesini teşkil eden diğer binaları kaybetmiştir. Son yıllara gelinceye kadar ayakta bulunan caminin yanındaki medrese, sıbyan mektebi, imaret, çifte hamam ve handan bir kalıntı olup olmadığı bilinmemektedir. 1932'ye doğru J. Petkov tarafından yazılan bir turist rehberinin Razgrad bahsinde burada hâlâ birkaç caminin görüldüğü, bunlardan birinin 1515'te yapılan İbrâhim Paşa Camii olduğu kaydedilmekle yetinilmişir. Ch. J. Veyrenc'in kaleme aldığı daha yeni bir rehberde ise Bulgaristan'ın en güzel camilerinden olan İbrâhim Paşa

Camii'nin 1614 yılında yapıldığı yazılarak yanlışlık tekrarlanmıştır. Fakat en şaşılacak husus, Veyrenc'in herhalde tek kaynak olarak kullandığı Kanitz'in iddiasından hareketle Arnavut ustaların Bulgar ustaların da yardımlarıyla bu camiyi inşa ettiklerini bildirmesidir. Veyrenc'e göre, binanın heybetli kitlesine zarif minarenin orantılarını ustalıkla kaynaştırma becerisini gösteren kalfaların bu sanat bilgisine hâlâ hayranlık duyulur. Mimarisinin haşmeti kadar caminin içi de dikkate değer. Burada güzel kalem işi nakışlarla sanatlı biçimde bezenmiş Arap harfli yazılar görülür. Ayverdi, 1976'da Hezargrad'a uğradığında camiyi "... metrûk, taş dolgulu hımış son cemaat yeri yıkık, kapısı zincirle bağlanmış" olarak görmüştür. Rejimin İslâmiyet'e karşı hoşgörülü olduğunu ortaya koymak için devletçe oradaki müftülüğe yayımlatılan bol resimli bir kitapta ise İbrâhim Paşa Camii'nin harap ve bakımsız durumu gösterilmemiştir. Bulgaristan başmüftüsünden alınan resmî bilgiden, caminin II. Dünya Savaşı'ndan sonra tamamen kapalı kaldığı ve bugüne kadar hizmete açılmadığı anlaşılmıştır. Camiyi Bulgaristan Kültür Bakanlığı koruma altına almışsa da günümüze kadar bir restorasyon yapılmamıştır. Ancak Bulgaristan başmüftülüğü tarafından restoresi için para toplanmış olup yakında tamirine başlanması beklenmektedir. Son zamanlarda Türkiye Cumhuriyeti Kültür Bakanlığı'ndan caminin durumunu tesbit için bir heyet gönderilmiş, fakat bundan da henüz bir sonuç alınamamıştır.

İbrâhim Paşa Camii dıştan kare bir yapı görünümündedir. Ölçüleri 20 × 20 m. kadar tahmin edilen yapı muntazam işlenmiş kesme taşlardan yapılmıştır. Cephelerde sıralanan üçer sıra halindeki sivri kemerli pencereler harimi aydınlatır. Bu pencereler alt dizide dört, ikinci dizide üç, en üst dizide iki adet olmak üzere ritmik bir düzene göre açılmıştır. Kare kitle üstte sekizgene dönüşür. Bunun üstünde ise pencereli kasnaklı ve kurşun kaplı, çapı herhalde 18 metreden az olmayan bir kubbe harimi örter. Klasik dönem Osmanlı-Türk cami mimarisinin nisbet ve âhengine sahip bulunan bu heybetli eserin en garip özelliği, kare kitlenin sekizgene dönüştüğü köşelerde yükselen, âdeta küçük minareleri andıran ağırlık kulesi görevindeki tepeleri külâhlı kulelerdir. Bunlar Jouannin ve Gaver'in, Kanitz'in gravürlerinde de belirlidir. Ana binanın orantıları ile dış estetiğine çok ters düşen ve Türk yapı sanatında başka benzeri olmayan bu garip kulelerin niçin yapıldığı bilinmemektedir. Caminin inşa edildiği XVI. yüzyılda böyle bir unsurun tasarlanmış olması muhtemel değildir.

Ayverdi'nin düşündüğü gibi bunların geç bir dönemde yapılan bir restorasyonda eklendiği ihtimali akla gelir. Kubbe kasnağında görülen, pencereler arasındaki yassı pilastrlar da klasik dönemin camilerine yabancı olduğuna göre en azından

XVIII veya XIX. yüzyılda kubbe kasnağında değişiklik yapılırken bu kuleciklerin de ilâve edildiğini düşünmek mümkündür. Caminin 1930'lu yıllara ait fotoğrafında, son cemaat yeri olarak üstü kiremit kaplı ahşap çatı ile örtülü bir kısmın varlığı görülür. 1810'daki Türk-Rus savaşları sırasında Hezargrad işgal edilerek tahribata uğramış, 1828-1829 savaşında da tahribat sürmüştür. Rus ordusu Hezargrad'dan çekildiğinde caminin son cemaat yerini tahrip etmiş ve savaş hâtırası olarak buradaki mermer sütunları götürmüştür. Bu kısımlar daha sonra ağaç ve kerpiçten inşa edilmiştir. Ana binanın mimarisine bütünüyle ters düşen, üç cephesinde dikdörtgen biçimli pencereler sıralanan bu biçimsiz son cemaat yeri de herhalde camide değişikliklerin yapıldığı XIX. yüzyılda eklenmiştir. Bulgaristan eski başmüftüsü Mehmed Toptchiev tarafından hazırlanan kitapta cümle kapısının iki yanındaki oturma nişlerinin mukarnaslı olduğu görülmektedir. Ahşap kapı kanatları da geçmelidir. Resmin çekildiği yıllarda caminin cephesinin muşamba veya naylonlarla kaplı olduğu da farkedilmekte, ayrıca bazı gergi demirleriyle bu kısımda takviyeler yapıldığı dikkati çekmektedir. XVI. yüzyılın Rumeli'deki eserlerinin başında gelen bu caminin diğer bölümleriyle, Evliya Çelebi'nin İstanbul'daki Rüstem Paşa Camii ile kıyasladığı iç süslemesine dair bilgi yoktur. Fakat şu husus açıkça bellidir ki bu cami Makedon veya Ulah mimarlarına değil, bütün dış orantıları ve bilhassa çok geniş çaplı kubbesiyle Osmanlı dönemi Türk sanatına aittir. Sağ tarafına bitişik olan minaresi, genellikle XVI. yüzyıl minarelerinde rastlandığı gibi uzun ve dilimli bir pabuç kısmına sahiptir. Pahlı gövdenin bitiminde üç sıra halinde mukarnaslı çıkmaları olan bir şerefe görülür. Avrupa kıtasının eski Osmanlı ülkelerindeki minarelerin özelliği olarak bu da ince ve uzundur.

BİBLİYOGRAFYA

Sofia National Library, TD, nr. O.A.K. 217/8 (1537-38 tarihli), vr. 11a; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, III, 310-311; Ayvansarâyî, Hadîkatü’l-cevâmi‘, I, 28; II, 39; Hadîkatü’l-vüzerâ, s. 24-26; M. J. M. Jouannin - M. J. van Gaver, Turquie, Paris 1840, lv. 76; F. Kanitz, Donau-Bulgarien und der Balkan, Leipzig 1880, III, 319-321; H. D. Jenkins, Ibrahim Pasha: Grand Vizir of Suleiman the Magnificent, New York 1911; [J. Petkov], Bulgarien, Sofia [1932 ?], s. 162, 175; Osman Nuri Peremeci, Tuna Boyu Tarihi, İstanbul 1942, s. 141; Gökbilgin, Edirne ve Paşa Livâsı, s. 75; a.mlf., “İbrâhim Paşa”, İA, V/2, s. 914-915; Istorija na Balgarskata Arhitektura (ed. D. Dimitrov), Sofia 1965, s. 602; Ch. J. Veyrenc, Bulgarie, Genève 1966, s. 408-409; Mehmed Toptchiev, Mosques and Moslems in Bulgaria, Sofia 1981; St. Stefanov v.dğr., Istoriceski Spravki za Razgradski Okrug (nşr. Okruzna Direkcija Kulturno - Istoricesko Nasledstvo), Razgrad 1981, s. 45-46; Ayverdi, Avrupa’da Osmanlı Mi‘mârî Eserleri IV, s. 52, 163-164, rs. 71, 72, 76, 77; M. Türker Acaroğlu, Bulgaristan’da Türkçe Yer Adları Kılavuzu, Ankara 1988, s. 185; Osman Keskioğlu, “Bulgaristan’da Bazı Türk Abideleri ve Vakıf Eserleri”, VD, VIII (1969), s. 319-320; B. Cvetkova, “Hezārg̲h̲rad”, EI^2 (İng.), III, 342; Machiel Kiel, “Hezargrad”, DİA, XVII, 299.

Semavi Eyice

İBRÂHİM PAŞA CAMİİ

Rodos adasında XVI. yüzyılda yapılmış cami.

Şehrin merkezinde kale dışında bulunan ve bütün kaynaklar yanında mahallinde de İbrâhim Paşa adıyla anılan cami, kapısı üstündeki dört satırlık Arapça kitâbeden öğrenildiğine göre Kanûnî Sultan Süleyman'ın adına inşa ettirilmiştir. Bu kitâbedeki tarihi bazı araştırmacılar 937 (1530-31) olarak çözümlemişlerdir. Halbuki tarih cümlesinin (Men dehalehû kâne âminen dâimen, sene 947) ebcedi 947 (1540) yılını verdiği gibi bu tarih ayrıca rakamla da yazılmıştır (Çelikkol, s. 71, rs. 162). Buna göre caminin 1536'da idam edilen Sadrazam Makbul İbrâhim Paşa'nın olması pek mümkün değildir. Kitâbede İbrâhim Paşa'nın adının geçmemesine rağmen eser bugüne kadar onun adıyla tanınagelmiştir. Rodos'ta Sultan Süleyman'ın hayratı olarak ayrıca başka bir Süleymaniye Camii vardır. Bu camiye İbrâhim Paşa'nın adının niçin yakıştırıldığı anlaşılamamıştır. Zeki Çelikkol, İbrâhim Paşa'nın Mısır'a giderken Rodos'a uğrayarak Kanûnî'nin emrini yerine getirmek için Süleymaniye Camii ile birlikte bu camiyi de yaptırdığını söyleyip her iki caminin İbrâhim Paşa tarafından inşa ettirildiğini belirtirse de bu hususta kaynak göstermez. Evliya Çelebi de 1082 Muharreminde (Mayıs 1671) çıktığı seyahatte uğradığı Rodos'u anlatırken Makbul (Maktul) İbrahim Paşa Camii adıyla andığı bu eseri kısaca tanıttıktan sonra kitâbesinin kopyasını vermiştir.

Cami tek kubbeli, kare planlı tiptedir. Girişin önünde sütunlara dayanan kemerlere oturan üç kubbeli bir son cemaat yeri vardır. Geç bir dönemde bu son cemaat yeri dışına, ana binaya göre simetrik olmayan ve taş pâyelere dayanan üstü öne meyilli, saç kaplı ahşap bir çatı ile örtülü ikinci revak eklenmiştir. Harim girişi basit bir kemerin içindedir. Kapının yayvan bir yay biçimindeki kemeri beyaz ve pembe mermerlerden geçmeli olarak yapılmıştır. Bunun üstünde kitâbe yer almıştır.

Kare biçimli harimin üstünü örten yaklaşık 11,50 m. çapındaki kubbenin sekizgen kasnağı sağırdır. Kareden kubbeye geçiş ise köşe pandantifleriyle sağlanmıştır. Ancak Hermes Balducci'nin çizdiği kesitte kıble duvarına

komşu olan pandantifte garip bir kesinti mevcut olup burada güdük bir tromp işaretlenmiştir. Bu camide, diğer Osmanlı-Türk ibadet yerlerinde rastlanmayan bir özellik olarak harimin iki yan duvarındaki pencerelerin arasında dikdörtgen biçiminde çıkıntılar vardır. Niçin yapıldıkları hususunda kesin bir şey söylenemeyen bu çıkıntılar içeride harime eyvan şeklinde iki kat halinde açılır. Caminin planı da Evliya Çelebi'nin tarifiyle tam bir uyum göstermez. Son cemaat yeri duvarı ile yan cephenin birleştiği köşede duvar kalınlığı içinde olan minare XIX. yüzyılda yenilenmiş, İtalyan işgali yıllarında 1928'de camiden ayrı betonarme olarak yeniden inşa edilmiştir.

Şerefe altı çıkmaları bilezikler halindedir. Külâh da kâgir olarak yapılmıştır.

Mihrabın dikkat çekici bir süslemesi ve mimari özelliği yoktur. Minberi ise mermerden olmakla beraber son derece sadedir. İçeride yalnız kubbe göbeğinde ve kasnak hizasında pek az kalem işi süsleme görülür. Harimi üç taraftan kuşatan ahşap mahfil ağaç direklere oturur. Korkulukları da basit çubuklar halindedir. Yalnız ortada girişin hizasında bu mahfil, dışa doğru yarım yuvarlak bir çıkıntı (cumba) halinde olup korkuluğu daha süslü biçimdedir. Caminin önünde bulunan sekizgen biçimindeki şadırvanın sekiz sütuna oturan kemerlerinin üstlerini kiremit kaplı ahşap bir çatı örtmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, IX, 247; H. D. Jenkins, Ibrahim Pasha: Grand Vizir of Suleiman the Magnificent, New York 1911; L. V. Bertarelli, Guida d'Italia del Touring Club Italiano, Possedimenti e Colonie, Isola Egee ..., Milano 1929, s. 93; H. Balducci, Rodos'ta Türk Mimarisi (trc. Celâlettin Rodoslu), Ankara 1945, s. 86-92, rs. 68-72; Zeki Çelikkol, Rodos'taki Türk Eserleri ve Tarihçe, Ankara 1992, s. 70-71, rs. 158-166.

Semavi Eyice

İBRÂHİM PAŞA KÜLLİYESİ

İstanbul'da Çandarlı İbrâhim Paşa tarafından XV. yüzyıl sonlarında yaptırılan külliye.

Cami, medrese, sıbyan mektebi, çeşme ve çifte hamamdan ibaret külliye, hamamı hariç Mercan mahallesi civarında Uzunçarşı caddesi yakınında, Boğaz'a ve Haliç girişine hâkim bir yerdedir. Hamamı Saraçhanebaşı dolaylarında yer alıyordu.

Cami, Sultan II. Bayezid'in vezîriâzamı olan Çandarlı İbrâhim Paşa (ö. 905/1499) tarafından evvelce konağının veya sarayının bulunduğu yerin yakınında yaptırılmıştır. Ayvansarâyî, caminin tarihini "hayr-ı celîl" ibaresinin ebcedle karşılığı olan 883 (1478) olarak gösterir. Ancak İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri'nde bu camiyle birlikte İstanbul'daki medrese ve sıbyan mektebinin, İznik'teki caminin ve Kastamonu'daki medrese vakfiyesinin Receb 899'da (Nisan 1494) düzenlendiği kayıtlıdır. Bu vakfiyeye göre, Mimar Ayas mahallesindeki hamam dışında başta gerek cami ve sıbyan mektebi gerekse hamama komşu pek çok ev, dükkân ve hücreden başka Eyüp, Galata, Edirne, Filibe, Serez, Tekirdağ, Karasu gibi Rumeli; Çankırı'da Kalecik, Menteşe'de Kızılöyük, Çine'de Dalama, Kastamonu ve Ilısu'dakiler gibi Anadolu'da çok sayıda evkaf bu hayrat için bırakılmıştır. Aynı belgede, vakıfların yönetimine dair uzun bir şartname ile birlikte hizmetlilere verilecek ücretler de belirtilmiştir.

Caminin cümle kapısını çerçeveleyen kemerin altında bulunan kitâbenin alınlığını teşkil eden bölümünde, üç satır halindeki sülüs hatlı yazıda yapının başlama yılı ebcedle 898 (1493) olarak verilmiş, altta olan daha uzun ve dört satırlık manzum kitâbede bitimi yine ebcedle 900 (1494-95) olarak gösterilmiştir. Bu tarihler Hadîkatü'l-cevâmi'dekilere uymasa da vakfiye kayıtlarına uygundur.

Kanûnî Sultan Süleyman döneminde bir elçilik heyetiyle İstanbul'a gelerek şehrin Galata sırtlarından görünümünü büyük (11 m.) bir desen halinde çizen Flensburglu Alman Melchior Lorichs (Lorck), Haliç'in üstünde ve

Beyazıt Camii’nin önünde İbrâhim Paşa Camii’ni üstünü örten çok dik, âdeta bir piramit biçimindeki kurşun örtülü ahşap çatısı ile göstermiştir. Evliya Çelebi ise XVII. yüzyılda caminin kâgir olduğunu, fakat kubbesi bulunmadığını, “Çar köşe levha kubbedir, amma gayet musannadır” cümlesiyle belirtir. Bu ifadeden caminin kubbesiz fakat çok zengin surette bezenmiş, çatı içine gizlenmiş bir ahşap kubbeye sahip olabileceği ve İstanbul yangınlarının bu kubbeyi yok etmiş bulunacağı tahmin edilebilir. Aynı isimdeki diğer ibadet yerlerinden ayırt edilmesi için Atik İbrâhim Paşa Camii de denilen eserin, genellikle Haliç kıyılarından başlayarak İstanbul’un kuzeydeki bölgelerini harap eden büyük yangınlardan zarar görmüş olması mümkündür. Fakat en büyük tahribi 23 Eylül 1911’de Uzunçarşı-Mercan yangınında görmüştür. Başta Erkân-ı Harbiyye binası olan Âlî Paşa Konağı olmak üzere Lâleli ve Langa semtlerine kadar pek çok binayı harap eden bu yangında İbrâhim Paşa Camii de yanarak dört duvar halinde kalmış ve bu durumunu Cumhuriyet döneminde de uzun yıllar muhafaza etmiştir. Atölye ve eski hanların yer aldığı bir bölgenin ortasında bulunduğundan cami yıllarca metrûk kalmış, ancak 1965’te esnafın yardımları ile Vakıflar İdaresi’nce geniş ölçüde tamir edilerek ibadete açılmıştır. Caminin yakınında bulunması gereken medrese ise daha önce yıkıldığından sadece bazı duvar kalıntıları tesbit edilebilmiştir.

İbrâhim Paşa Camii dikdörtgen planlı, dış cepheleri muntazam işlenmiş kesme taşla kaplanmış büyük ve güzel bir yapıdır. İçten ölçüleri 15,60 × 18,60 metredir. Tam bir kare olmadığına göre aslında kâgir kubbesi bulunmadığı sonucuna varmak mümkündür. Ancak esasında kubbeli düşünüldüğü ve içindeki sütunlara dayanan mahfillerle kubbeli olarak planlandığı, fakat kurucusunun vefatı üzerine binanın bezemeli ahşap bir kubbe ve çatı ile örtüldüğüne de ihtimal vermek mümkündür. Caminin girişindeki son cemaat yeri son tamirde ihya edildiği biçimiyle cephede altı, yanlarda birer sütunludur. Sivri kemerlere oturan bu sütunların başlıkları orijinal olmadığı gibi kubbeli olarak yenilenen son cemaat yerinin üstü de aslında çatılı olmalıdır. Esasen Lorichs’in resminde de camiyle birlikte son cemaat yeri, dört tarafa meyilli çok yüksek ahşap bir çatı altına alınmıştır. Hatta çatı yanlarda son cemaat yerinden taşmaktadır. Son cemaat yerinin mevcut

biçimiyle aslına uygun olarak yapıldığı söylenemez. Giriş sivri kemerli bir niş içinde açılmış, çift renkte taşlardan yayvan kemerli bir kapı halindedir. Her iki kemerin arasındaki alınlıkta toplam yedi satırlık iki kitâbe zarif bir kemer çerçevesinin içinde, ikincisi, her satırın kartuşunun uçları mızrak başı gibi bezenmiş olarak yer alır. İçeride girişin hemen yanında sağda duvar kalınlığı içindeki bir merdiven son tamirde ihya edilen ve altı direğe oturan mahfile çıkışı sağlar. Minare girişi de içeriden ve sağ köşedendir. Caminin bütün cephelerinde altlı üstlü iki sıra pencere yer alır. Bunlardan altta olanlar sivri boşaltma (tahfif) kemeri altında dikdörtgen mermer söveli, üsttekiler sivri kemerlidir. Minare ise kürsüden itibaren pahlı olarak kesme taştan inşa edilmiştir. Gövdeye geçiş, XV. yüzyıldaki usule uygun biçimde yayvan baklavalarla sağlanmıştır. Klasik dönem estetiğine uygun kalın ve pahlı bir gövdeye sahip minarenin şerefe çıkmaları geniş mukarnaslıdır. Daha yukarı bölümler ise geç devirde yapılmıştır. Caminin bütün donanım unsurları, ahşapları ve iç döşemesi tamamıyla son tamire aittir.

Caminin sağ yan tarafında bulunması gereken medreseden bugün görünürde hiçbir iz kalmamıştır. Ancak eski İstanbul haritalarından yeri ve ana çizgileri öğrenilmektedir. Aydın Yüksel'in tesbitine göre 24 × 27 m. ölçülerinde ve on hücreli olarak tahmin edilmiştir. Vakfiyede adı geçen sıbyan mektebinin nerede olduğuna dair bilgi yoktur. Eskiden camiyle medreseyi çeviren ve daha sonra çok bozulan avlu duvarı kenarında belki de burada girişin yanındaki kitâbesiz çeşmenin üstünde bulunuyordu. İstanbul sıbyan mekteplerine dair 1923-1928 yılları arasında düzenlendiği anlaşılan listede arsa halinde olanlar bile anıldığına göre İbrâhim Paşa Mektebi'nin çok daha önceleri yok olduğu sonucuna varmak mümkündür.

İbrâhim Paşa Külliyesi'nin hamamı Şehzadebaşı civarında Mimar Ayas Camii yakınında yapılmıştı. Kâgir büyük bir yapı olan bu çifte hamam, şehir plancısı Henri Prost'un Bozdoğan Kemeri'nin görüntüsünü ortaya çıkarmak için açtığı Atatürk bulvarının tam üstüne isabet ettiğinden 1940'larda hiçbir izi kalmayacak şekilde yıktırılmış, Heinrich Glück'ün 1917'de çizdiği plan tek belge olarak kalmıştır. Yeri hemen hemen İstanbul Belediye Sarayı hizasında büyük kavşak, yoncalar ve alt geçide isabet eder. İki kısmı yan yana bitişik olan hamamın bütün cephesinin dıştan uzunluğu 27 metreyi buluyordu. Ortasında şadırvan olan erkekler kısmı soyunmalığı büyük bir kubbe ile örtülmüş olup içinde çepeçevre sekiz ahşap direğe

oturan sâyeban vardı. Ilıklık iki kemerle ayrılan üç bölüm halinde idi. Ortadaki kubbeli, yanlardakiler ise tromplar üzerine yarım kubbeli yapılmıştır. İki yanlardaki kubbeli küçük mekânların birinin helâ, diğerinin de usturalık olması gerekir. Sıcaklığa aynı plandaki iki halvet hücresi açılıyordu. Bundan hamamın “ E ” tipinde olduğu anlaşılmaktadır (bk. HAMAM). Bitişikteki kadınlar kısmının soyunma yeri de diğerinin ölçülerindeydi. Fakat ılıklık daha kısa tutularak orta bölümü bir manastır tonozu ile örtülmüştü. Solda bulunan kubbeli mekân ise erkekler kısmına aitti. Sıcaklık ve çifte halvetler, Glück’ün tahminine göre erkekler kısmındakinin benzeri olmakla beraber sıcaklığın yanındaki bir kemerle ayrılmış kare planlı ve çapraz tonozlu iki mekânın ne işe yaradığı bilinmemektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri 953 (1546), s. 82-84, nr. 32; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 307; II, 10; Ayvansarâyî, Hadîkatü’l-cevâmi‘, I, 26-27; a.e: Camilerimiz Ansiklopedisi (haz. İhsan Erzi), I, 60; E. Oberhummer, Konstantinopel unter Sultan Suleyman, München 1902; H. Glück, Probleme des Wölbungsbaues I: Die Bäder Konstantinopels, Wien 1921, s. 142, nr. 24, 159; Danişmend, Kronoloji, I, 407, 429, 493; A. M. Schneider, “Mauern und Tore am Goldenen Horn ...”, Nachrichten der Akademie in Göttingen-Phil-Hist. Klasse, Göttingen 1950, s. 89, nr. 21; Semavi Eyice, “İstanbul Minareleri”, Türk Sanatı Tarihi Araştırma ve İncelemeleri, İstanbul 1963, I, 88; İ. Hakkı Uzunçarşılı, Çandarlı Vezir Ailesi, Ankara 1974, s. 100-106; a.mlf., “Çandarlı’lar”, İA, III, 355; Yüksel, Osmanlı Mi‘mârîsi V, s. 227-231, rs. 342-345, şekil 76-77; Eminönü Camileri (nşr. Eminönü Müftülüğü), İstanbul 1987, s. 24-25; Mehmet Nermi Haskan, İstanbul Hamamları, İstanbul 1995, s. 188-189; F. Taeschner, “Die Vezirfamilie der Candarlyzāde (14-15. Jhdt.) und ihre denkmäler”, Isl., XVIII (1929), s. 108-109; Mübahat Kütükoğlu, “1869’da Faal İstanbul Medreseleri”, TED, sy. 7-8 (1976-77), s. 337-339.

Semavi Eyice

İBRÂHİM PAŞA KÜLLİYESİ

İstanbul'da XVI. yüzyılda Mimar Sinan tarafından inşa edilmiş külliye.

Silivrikapı semtinde yer alan külliye aslında cami, açık türbe, hamam, mektep ve çeşmeden oluşan bir manzumedir. Yapılardan hamam ve mektep yıkılmış olup günümüze gelmemiştir. Avlu kapılarından ikisiyle caminin cümle kapısı üstündeki tarih kitâbelerine göre mâbed 958 (1551) yılında yapılmıştır. Kurucusu,

Kanûnî Sultan Süleyman devrinde Anadolu beylerbeyi ve kubbe veziri olan Hadım veya Tavâşî lakabı ile meşhur İbrâhim Paşa'dır. Mimar Sinan'ın eserlerini bildiren tezkirelerde adı açık şekilde belirtildiğine göre külliye bu mimarın yapılarındandır. 1648 ve 1754 depremlerinde cami büyük zarar görmüş, bu arada minaresi yıkılmışsa da müezzin mahfelinde kayıtlı 1177 (1763-64) tarihinden anlaşıldığına göre az sonra onarılmıştır. Son olarak 1933-1944 yılları arasında tamir edilen cami yeniden onarıma muhtaç hâle gelmiştir.

Geniş bir sahayı çevreleyen avlu duvarının içinde yer alan cami muntazam kesme köfeki taşı ve tuğla dizileriyle inşa edilmiştir. Yalnızca son cemaat yerine bakan cephe ile minare kesme taştandır. Yapının önünde beş bölümlü bir son cemaat yeri bulunmaktadır. Baklavalı ve mukarnaslı başlıklara sahip mermer sütunların taşıdığı sivri kemerlere oturan kubbelerden ortadaki daha yüksektir. Mukarnaslı tromplu geçişlere sahip bu kubbe dışındakilerde geçişler pandantiflidir. Üç yönde yanlara doğru genişleyen esas mekânın üzeri, içleri istiridye kabuğu şeklinde düzenlenen tromplarla geçişi sağlanan tek kubbe ile örtülüdür. Mekânı genişletmek ve aynı zamanda tek kubbenin baskısını karşılayabilmek için giriş duvarının iç tarafı ile iki yan duvarda, ileri taşan pâyeler arasında küçük bölmeler meydana getirilmiştir. Cami, Türk dinî mimarisinde basit ve iddiasız bir tipin temsilcisi olmakla beraber âhenkli nisbetleri, sade ve sakin çizgileriyle güzel ve zarif bir eserdir. Mimarının kimliği araştırmacılarca önceleri tartışılmakla beraber artık Sinan'ın eseri olduğu kesinleşen Fatih semtindeki Bâlî Paşa Camii, pandantifli üst yapı sistemiyle farklılık gösterse de mahfili taşıyan

payandaların arasında yer alan derin nişlerin iç mekâna katkısı açısından bu camiye bir örnek durumundadır. İbrâhim Paşa Camii, mimarisinin sadeliği yanında ölçülü ve zevkli bir süsleme ile tezyin edilmiştir. Stalaktitli muhteşem bir kapı nişinin içindeki cümle kapısının geçmeli ve sedef kakmalı kapı kanatları, XVI. yüzyıl Türk ağaç işçiliğinin güzel ve değerli örneklerindendir. Son cemaat yeri pencereleri üstünde ve mihrap alınlığında ise Türk çini sanatının parlak çağına işaret eden, ender rastlanır özelliklere sahip çini panolar bulunmaktadır. Ancak batı bölümünde, camiye açılan pencere üzerinde bulunması gereken çini alınlık bugün yerinde değildir. Bu pano, İstanbul'da Türk İnşaat ve Sanat Eserleri Müzesi'nde bulunmaktadır. Günümüzde son cemaat yerinin revakları alüminyum doğrama ile kapatılmış ve bir yanı kadınlar mahfili, bir yanı da Kur'an kursu olarak kullanılmaktadır. Mermerden işlenmiş olan müezzin mahfeliyle minber de taş oyma işçiliğinin güzel örnekleridir.

Caminin yanında olan kurucusunun türbesi zamanla yıkıldığından yetersiz bir tamir görmüştür. İçindeki lahdin taşlarında kitâbe bulunmamaktadır. Hazîredeki mezarların en eskisi 1148 (1735) tarihli olduğuna göre bunlar nisbeten geç bir devirde eserin etrafını sarmaya başlamıştır. Kitâbelerde mahlası okunan şair Kandî ise Bursalı'dır ve 962'de (1555) ölmüştür. Evvelce etrafında ulu ağaçların gölgelediği geniş bir avlu bulunan bu değerli sanat eseri uzun süre bakımsız bırakılmış, ağaçların çoğu kesildikten başka etrafı ve avlusu da binalarla sarılmıştır.

Eskiden caminin yakınında yer alan mekteple çifte hamam da yıkılarak ortadan kaldırılmıştır. Hamamın köşesine ait ufak bir duvar parçası bugün hâlâ durmaktadır. Avlu duvarı üzerinde yer alan sivri kemerli çeşme ise kitâbesizdir. Caminin, Türk ve İslâm Eserleri Müzesi'nde 968 (1561) yılına ait uzun bir vakfiyesi vardır ki bundan eserin etrafındaki binalar ve evkafı hakkında geniş bilgi edinmek mümkün olmaktadır. Bu vakfiyeden, İbrâhim Paşa'nın Esekapısı (İsakapısı) denilen yerde bir mescid, medrese ve mektepten ibaret diğer bir küçük külliyesiyle Davutpaşa semtinde bir mektebi ve Yenikapı dışında bir kuyusu olduğu öğrenilmektedir. Bütün bu hayratının bakımı için İbrâhim Paşa Rumeli'de pek çok akar ve yer vakfetmiştir.

İbrâhim Paşa camisinin yanına veya yakınına bir medrese yaptırmamış,

bunu şehrin başka bir köşesinde kurdurmayı tercih ederek Cerrahpaşa semtinde, İsakapısı denilen yerdeki bir Bizans şapeli harabesinin yanını uygun görmüştür. Çok harap durumdaki şapel mescid haline getirilirken yine Mimar Sinan tarafından buraya arazinin topografya özelliklerine çok güzel uyan ufak fakat zarif bir medrese inşa edilmiştir. İtinalı taş ve tuğla işçiliğine, planının değişik düzenine ve dershane kısmındaki alçı kabartma süslerine rağmen 1894 depreminden sonra kendi haline bırakılan bu sanat eseri günümüzde çok harap durumdadır. Yanındaki

Bizans şapelinden çevrilmiş mescidin ise artık sadece iki duvarı kalmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Sâî, Tezkiretü’l-ebniye, s. 25, 75; Ayvansarâyî, Hadîkatü’l-cevâmi‘, I, 29; a.e.: Camilerimiz Ansiklopedisi (haz. İhsan Erzi), İstanbul 1987, I, 62-64; İbrahim Hakkı Konyalı, Mimar Koca Sinan’ın Eserleri, İstanbul 1950, s. 92-107; Aptullah Kuran, Mimar Sinan, İstanbul 1986, s. 92-94, 279, 323, 390; a.mlf., “Mimar Sinan’ın Camileri”, Mimarbaşı Koca Sinan: Yaşadığı Çağ ve Eserleri (ed. Sadi Bayram), İstanbul 1988, I, 194; G. Goodwin, A History of Ottoman Architecture, New York 1987, s. 243-244; Tahsin Öz, İstanbul Camileri, Ankara 1987, I, 75; Fâtih Câmileri ve Diğer Târihî Eserler (haz. Fatih Müftülüğü), İstanbul 1991, s. 112-113; Mehmet Nermi Haskan, İstanbul Hamamları, İstanbul 1995, s. 190-191; M. Baha Tanman, “Osmanlı Dönemi Eserleri: Hadım İbrahim Paşa Camii”, Fotoğraflarla Fatih Anıtları (haz. Fatih Belediyesi), İstanbul, ts., s. 81; Abdülkadir Erdoğan, “Silivrikapı’da Hadım İbrahim Paşa Camii”, VD, I (1938), s. 29-33; A. Süheyl Ünver, “İstanbul Yedinci Tepe Hamamlarına Dair Bazı Notlar”, a.e., II (1942), s. 247-248; Şerare Yetkin, “Hadım İbrahim Paşa Camii Çinileri”, İlgi, sy. 45, İstanbul 1986, s. 22-26; a.mlf., “İstanbul’da Silivrikapı’daki Hadım İbrahim Paşa Camii’nin Çinilerindeki Özellikler”, STY, sy. 13 (1988), s. 199-211; Tarkan Okçuoğlu, “Hadım İbrahim Paşa Camii”, DBİst.A, III, 490-491.

Semavi Eyice

İBRÂHİM PAŞA KÜLLİYESİ

İstanbul'da XVIII. yüzyıl başlarında yapılmış külliye.

Beyazıt'taki İstanbul Üniversitesi merkez binasının Vefa yönüne açılan ve eskiden Harem Kapısı olarak adlandırılan avlu kapısının karşısındaki köşe başında İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi bitişiğindedir. Caminin önünde ve yanında muntazam bir duvarla çevrilmiş geniş bir hazîresi vardır.

Bâni Hacı İbrâhim Paşa, Güney Yunanistan'da Mora'nın beylerbeyilik merkezi olan Tripoliça'da doğdu. Babası Selim b. Hüseyin Efendi'dir. Küçük yaşta İstanbul'a gelip çırak olarak matbah-ı âmireye girdiğinden "Aşçı" lakabını almıştır. Önce Sadrazam Çorlulu Ali Paşa'nın hizmetine girerek onun kethüdâlığını yaptı, 12 Ramazan 1118'de (18 Aralık 1706) vezirlik pâyesiyle kaptân-ı deryâlığa yükseldi. İki yıl sonra azledilen İbrâhim Paşa 1125'te (1713) affa uğrayarak çeşitli görevler üstlendi, Mısır valisi oldu, bir ara ikinci defa kaptân-ı deryâlığa getirildi, Trabzon valiliği, Azak ve Kandiye muhafızlıklarında bulundu. Bu son görevi sırasında vefat ederek Kandiye'de yaptırmış olduğu sıbyan mektebinin yanına defnedildi (1138/1725-26).

İbrâhim Paşa'nın, biri henüz Çorlulu Ali Paşa'nın kethüdâsı olduğu sırada 25 Muharrem 1118'de (9 Mayıs 1706), diğeri ise kaptân-ı deryâlığa yükseldikten sonra Muharrem 1120'de (Mart 1708) düzenlenmiş iki vakfıyesi vardır. Vakfiyelerin ilkinden, o sırada henüz kethüdâ olan İbrâhim Ağa'nın İstanbul'un çeşitli mahallerindeki mülklerinin gelirlerini Sultan Ahmed Camii dersiâmı olan hocaya, Mahmud Paşa Camii vâizi şeyhe ve kayyûmuna, Hoca Paşa Camii şeyhülkurrâsına tahsis ettiği anlaşılmaktadır. Ayrıca kendi adına da bir sıbyan mektebi yaptırmayı tasarlayarak hizmetlileri için gelir ayırmıştır. Fakat 18 Aralık 1706'da kaptan-ı deryâ olduktan sonra çıktığı deniz seferlerinden başarılı dönünce serveti artmış ve bir sıbyan mektebiyle yetinmeyerek cami, sebil, aşhane ve hamam inşa ettirip küçük bir külliye meydana getirmiş, burada kendisi için bir de türbe yaptırmayı düşünmüştür. Bu ikinci vakfiyede, gelirleri hayratına ayrılmış olarak İstanbul'un çeşitli mahallelerinde, Galata'da, Beşiktaş'ta,

Kasımpaşa’da, Sakız adasında, İzmir’de, İstanköy ve Rodos adaları ile Kal‘a-i Sultâniyye’de ve Eskişehir’in Hasöyük karyesinde çok sayıda ev, bahçe, dükkân, hamam, mahzen, değirmen, su kuyusu, su dolabı ve arsadaki mülkleri yazılmış; bütün gelirlerin Beyazıt’taki cami, sebil ve sıbyan mektebindeki hizmetlilere verilmesi şart koşulmuştur. Pek büyük olmayan camide imam, vâiz, şeyhülkurrâ dışında altı hâfızın ve dört müezzinin de görevlendirilmesi kadronun ne kadar geniş tutulduğunu gösterir. Aynı vakfiyede yer alan, cami etrafındaki sokakların kaldırım tamiri için senede 1000 akçe ayrılması ile borcundan dolayı hapse giren müslümanlara yine yılda 1000 akçe sadaka verilmesi hükmü ilgi çekicidir.

Cami. Etrafını camiyle aynı teknikte taş ve tuğladan karma olarak yaptırılan pencereli bir avlu duvarının çevirdiği İbrâhim Paşa Camii, Beyazıt’tan Süleymaniye’ye giden ana cadde ile (eski Takvimhâne, şimdi Besimömerpaşa caddesi) Vezneciler’e inen Kaptanpaşa sokağının (şimdi Ümityaşardoğanay sokağı) birleştiği köşede inşa edilmiştir. Sebilin altında ve Kaptanpaşa sokağı üzerinde, duvarın devamında sıbyan mektebinden kalan alt bölüm mevcuttur. Takvimhâne caddesi üzerinde ve şimdi İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi’nin olduğu yerde ise bugün hiçbir izi kalmayan hamam bulunuyordu. İbrâhim Paşa Külliyesi’nin merkezini teşkil eden cami, caddeye nazaran şevli duran ve XVIII. yüzyılda çok kullanılan muntazam diziler halinde kesme taş ve tuğladan karma teknikte yapılmış dikdörtgen planlı, yaklaşık 14 × 17 m. ölçülerinde iddiasız bir yapıdır. Esasında çatının üstü kurşun kaplıyken burası kütüphanenin okuma salonu haline getirildiğinde kiremitle örtülmüştür. Minare ise taştan olup geç bir döneme aittir. Kapısı üstündeki sülüs hatlı Arapça üç satırlık kitâbede yapının 1119 Zilhiccesinde (Şubat-Mart 1708) tamamlandığı bildirilir.

Cami 1930’lu yıllarda kadro dışı bırakılmış ve uzunca bir süre, yanında kurulan İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi’nin önce okuma salonu, sonra da deposu olarak kullanılmıştır. Yakın tarihlerde yeniden camiye dönüştürülerek 27 Mart 1987’de ibadete açılmıştır. Hüseyin Ayvansarâyî’nin bildirdiğine göre burada Çorlulu Ali Paşa tarafından İbrâhim Paşa’ya hediye edilmiş, ta‘lik hattı ve satır araları kırmızı mürekkeple Farsça yazılmış çok değerli bir Kur’ân-ı Kerîm tercümesi vardı. Hadîkatü’l-cevâmi‘in el yazmalarına ilâve edilen derkenarlarda bu mushafın başka kitaplarla birlikte satıldığı ve parasının mütevellisi

tarafından caminin tamiri için harcandığı belirtilmiştir (Câmilerimiz Ansiklopedisi, s. 244).

Sebil. Külliyenin kurulduğu adayı sınırlayan sokakların birleştiği köşede ve şimdi üniversite merkez binasının yerindeki Sarây-ı Atîk'in (Eski Saray) bahçesinden dışa açılan harem kapısının tam karşısında bulunmaktadır. Mermerden yapılmış olan sebil, mukarnaslı başlıklara sahip mermer sütunlarla beş pencereye ayrılmıştır. Pencerelerde klasik üslûpta dökülmüş şebekeler vardır. Evvelce üstünde genişçe bir saçakla küçük bir kubbe bulunuyordu. Sebil, Osmanlı dönemi Türk sanatının Batı tesiriyle değişmeye başlamasından kısa bir süre önce yapıldığı için henüz klasik dönemin sadeliğine sahiptir. Zarif mimarisine uygun bir düzenleme içinde pencerelerin üstlerinde sivri Türk kemerleri vardır. Pencere kemerleriyle sivri kemerler arasındaki yüzeyler, bazı sebillerde olduğu gibi mermer şebekeli değil doludur. Beş pencerenin kemerlerinin üstlerinde ise şair Ferdî'nin on beyitlik bir tarihi işlenmiş olup burada Sultan III. Ahmed ve henüz ikbal döneminin başında olan Kaptanıderyâ İbrâhim Paşa övülür. Sebilin tunç şebekeleri, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi müdürü ve Eski Eserler Encümeni üyesi olan Fehmi Ethem Karatay'ın yazdığına göre kırılmış durumda olduğu için yeniden döktürülmüştür. Klasik döneme ait sebillerin çoğundaki gibi iç duvarların çiniyle kaplandığı mevcut izlerden anlaşılmaktadır.

Sebil, 1940'lı yıllara kadar son derecede bakımsız olup şebekeleri çıkarılmış, saçakları sökülmüş ve bütün pencereleri örülerek çimento ile sıvanmış bir halde idi. İstanbul'u Sevenler Kurulu'nun gayretiyle yapı bu perişanlıktan kurtarılmış, saçak yapılmış, pencerelere de şebekeler takılmıştır. 1944'te gerçekleşen bu ihyadan bir süre sonra sebil kiraya verilerek dükkân haline getirilmiş ve halen de aynı maksatla kullanılmaktadır.

Sıbyan Mektebi. Sebilin bulunduğu köşeden Vezneciler'e inen sokakta, hazîre duvarının ucunda vakfiyesinde fevkanî olduğu bildirilen sıbyan mektebi vardı. Bunun esas binası bilinmeyen bir tarihte ortadan kalkmış, yalnız alt katı kalmıştır. Eskiden üstünde olan katın mevcut konsollara oturan bir çıkma halinde olduğu anlaşılmaktadır. Mimari ayrıntıları hakkında daha fazla bilgi yoktur. Ancak bütün benzerleri gibi üstü aynalı

tonozla örtülü büyük ve ocaklı bir dershane mekânından ibaret olduğu tahmin edilebilir. Yakın tarihlere gelinceye kadar üstte ahşap bir ev vardı. Şimdi burası da dükkân olarak kullanılmaktadır. 1923-1928 yılları arasında yazıldığı tahmin edilen bir listede bu bina arsa olarak bile anılmadığına göre bu tarihlerde ortadan kalkmış olmalıdır (Kut, s. 55-84).

Hamam. Caminin yanında ve Süleymaniye'ye giden caddenin kenarında bulunan hamam tek olarak yapılmıştı. 1870'li yıllarda çizilen İstanbul haritasında yeri açıkça bellidir. Daha XIX. yüzyıl başlarında kullanılmadığı anlaşılan hamamın plan veya fotoğrafı elde edilemediğinden hakkında daha fazla bilgi yoktur. Sultan II. Mahmud döneminde 1239'da (1823) yapı Takvimhâne Matbaası'na tahsis edilmiş, daha sonra mimarisi herhalde biraz değiştirilerek İbrâhim Paşa Rüşdiyesi adıyla okula dönüştürülerek 1306'ya (1888-89) kadar kullanılmıştır. Bazı bilgilere göre 1894 zelzelesinde büyük ölçüde zarar gördüğünden bir süre harabe halinde kalmış ve İttihatçılar'ın Evkaf nâzırı Mustafa Hayri Efendi tarafından 1912'de yıktırılarak arsası üzerine Mimar Kemaleddin Bey'in projesine göre Medresetü'l-kudât için Türk neo-klasik üslûbundaki bina yapılmıştır. 1925'te burası İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'ne tahsis edilmiş ve Yıldız Sarayı'nın çok zengin kütüphanesinde bulunan kitap ve eski fotoğraf koleksiyonları da buraya taşınmıştır.

Hazîre. Bu küçük külliyeyi " L " biçiminde iki taraftan saran hazîre muntazam taş ve tuğla örgülü, pencereli bir duvarla çevrilmiştir. İbrâhim Paşa "Cami-i şerîf mukabilinde türbe için ittihaz olunan" bir arsa ayırmıştı. Fakat külliyenin yapımından on yedi yıl kadar sonra Girit'te öldüğünde buraya gömülmesi mümkün olmadığı için türbe de yapılmamıştır. Buna karşılık Sadrazam Seyyid Hasan Paşa'nın ailesinden pek çok kişi burada yattığı için hazîre âdeta onun aile sofası haline gelmiştir. Hazîrenin duvarında, cephede iki pencerenin üstünde büyük mermer levha üzerine işlenmiş kitâbe, Hasan Paşa'nın 1156'da (1743) ölen kızı Şerife Rukiye Hanım'la ilgilidir. Hazîrenin içinde 105 mezar taşı tesbit edilmiş olup bunlardan büyük bir kısmı İbrâhim Paşa'nın oğulları ile kızlarına aittir. Çoğunun 1124 (1712), 1128 (1716), 1134 (1721-22) tarihlerinde vefat etmiş olmasının sebebi bir salgın hastalıkta aranabilir. Bunlar dışında Seyyid Hasan Paşa'nın 1181'de (1767-68) ölen damadı Hacı Seyyid Ömer Ağa ile kızı ve oğullarının mezarları da buradadır. Seyyid Hasan Paşa ailesinin

mezarlarının az ileride, Edebiyat Fakültesi karşısındaki kendi külliyesi yanında değil de, burada bulunmasının izahı zordur. Buradaki en son kabir, 1277 Şevvalinde (Nisan-Mayıs 1861) vefat eden İşkodralı Âgâh Paşazâde Hasan Bey'e aittir. Ayrıca cami ve sıbyan mektebinin hizmetlilerinin yanı sıra çarşı esnafına ve ailelerine ait çok sayıda mezar taşı tesbit edilmiştir. Bunların bazıları sadece şâhideden ibaret, bazıları ise lahitlidir. Hepsi de yapıldıkları dönemin üslûbuna uygun olarak işlenmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', I, 175; a.mlf., Camilerimiz Ansiklopedisi: Hadîkatü'l-cevâmi' (haz. İhsan Erzi), I, 244, nr. 42; a.mlf., Vefeyât-ı Selâtîn, s. 74-75; Sefînetü'l-vüzerâ, s. 44, not 147; Râmizpaşazâde Mehmed İzzet, Harîta-i Kapudânân-ı Deryâ, İstanbul 1258, s. 87-88; Sicill-i Osmânî, I, 122; İzzet Kumbaracılar, İstanbul Sebilleri, İstanbul 1938, s. 31; Danişmend, Kronoloji, IV, 568, nr. 106, s. 571, nr. 114; Semavi Eyice, Istanbul Petit guide à travers les monuments byzantins et turcs, İstanbul 1955, s. 40-47, nr. 61; E. Hakkı Ayverdi, 19. Asırda İstanbul Haritası, İstanbul 1958, pafta B4; Özgönül Aksoy, Osmanlı Devri İstanbul Sıbyan Mektepleri Üzerine Bir İnceleme, İstanbul 1968, s. 92, nr. 10; Yıldırım Yavuz, Mimar Kemalettin ve Birinci Ulusal Mimarlık Dönemi, Ankara 1981, s. 232-235, 236-239; Eminönü Camileri (nşr. Eminönü Müftülüğü), İstanbul 1987, s. 102-104; Hüsamettin Aksu, "Kaptan İbrahim Paşa Haziresi", Semavi Eyice Armağanı: İstanbul Yazıları, İstanbul 1992, s. 233-268; Affan Egemen, İstanbul'un Çeşme ve Sebilleri, İstanbul 1993, s. 409-411; Mehmet Nermi Haskan, İstanbul Hamamları, İstanbul 1995, s. 191-192; Engin Özdeniz, İstanbul'da Kaptân-ı Deryâ Çeşme ve Sebilleri, İstanbul 1995, s. 311-314; Ömer Faruk Şerifoğlu, Su Güzeli, İstanbul Sebilleri, İstanbul 1995, s. 51; Hatice Aynur - Hakan T. Karateke, III. Ahmed Devri İstanbul Çeşmeleri (1703-1730), İstanbul 1995, s. 112-113; "İbrahim Paşa Sebili", TTOK Belleteni, sy. 37 (1944), s. 14-16; Fehmi Ethem Karatay, "İbrâhim Paşa Camisi ve Üniversite Kitaplığı", a.e., sy. 73 (1946), s. 17-21; Aziz Ogan, "Kaptan İbrahim Paşa Camii", a.e., sy. 161

(1955), s. 8; Münir Aktepe, “Kapudân-ı Deryâ Aşçı Hacı İbrahim Paşa ve Vakfiyesi”, TED, sy. 6 (1975), s. 177-203; Turgut Kut, “İstanbul Sıbyan Mektepleriyle İlgili Bir Vesika”, JTS, II (1978), s. 55-84; H. Örcün Barışta, “İbrahim Paşa Sebilleri”, DBİst.A, IV, 131.

Semavi Eyice

İBRÂHİM PAŞA SARAYI

İstanbul'da Atmeydanı kenarında XVI. yüzyıl başlarında kurulmuş, şehrin en muhteşem özel saraylarından.

Sultanahmet'te yer alan sarayın Kanûnî Sultan Süleyman devri vezîriâzamı Makbul İbrâhim Paşa tarafından yaptırıldığı bilinmektedir. Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi'nde bulunan ve İstanbul Emini Ömer Ağa tarafından padişaha takdim edilmiş olan 927 (1521) tarihli bir yazıdan sarayın mevcut bir konağın önemli değişiklikler, eklemeler ve tamirler yapılmak suretiyle meydana getirildiği anlaşılmaktadır. İçinde bir kule ve çardağı, köşk, hazine odası, hamam, kiler, mutfaklar, divanhâne, hassa evleri, ahır gibi kısımları bulunan bu yapı çok kısa bir süre içinde tamamlanmıştır. Nitekim seferden dönen padişah burada ağırlanmış, sadrazamlığa yükselen İbrâhim Paşa'nın muhteşem düğünü 1524'te aynı yerde yapılmıştır. 23 Receb 931 (16 Mayıs 1525) gecesi meydana gelen bir ayaklanmada şehrin başka saray ve konakları ile beraber buraya da hücum edilerek kapı ve pencereleri parçalanmıştır. Sarayını tamir ettiren İbrâhim Paşa, Budin seferi ganimeti olarak getirdiği heykelleri 1526'da binanın önüne diktirmiş ve düşmanlarının tenkit ve alaylarını üzerine çekmiştir. Hatta bu münasebetle o çağın şairlerinden Figānî Hz. İbrâhim'in putları kaldırdığını, halbuki adaşı olan diğer İbrâhim'in şehrin ortasına putlar diktirdiğini söyleyerek paşayı hicvetmiş ve bu da hayatına mal olmuştur. Paşanın sarayının önüne diktirdiği heykeller XVI. yüzyılda çizilen bazı gravürlerde farkedilmektedir. Şehzadelerin 21 Şevval 936'da (18 Haziran 1530) yapılan sünnet düğünü için İbrâhim Paşa Sarayı önüne, meydana bakan bir kasır inşa edilmiş ve Kanûnî bir ay süren eğlenceleri buradan seyretmiştir. Bilhassa Hünernâme minyatürleri başta olmak üzere bu eğlenceleri gösteren minyatürlerde kasrın dış mimarisi kısmen görülebilmektedir.

İbrâhim Paşa'nın 1536'da idamı üzerine sarayına devletçe el konulmuş, bir kısmı iç oğlanlarına ayrılmış, bir kısmı sadrazamlara ve diğer ileri gelenlere tahsis edilmeye başlanmıştır. 1566'da vezir, daha sonra Mısır ve Anadolu beylerbeyi olan Zal Mahmud Paşa 1574'te II. Selim'in kızı Şah Sultan'la burada evlenmiş ve 1580'de vefat edinceye kadar bu sarayda yaşamıştır.

1584’te yapı, acemi oğlanlarına ayrılan kısmı dışında kalan bölümleriyle, III. Murad’ın kızı Ayşe Sultan’la evlenen Sadrazam Bosnalı Damad İbrâhim Paşa’ya intikal etmiştir. İbrâhim Paşa’nın 1601’de ölümünün ardından malları ve sarayı, ertesi yıl Ayşe Sultan’la evlendirilen Sadrazam Yemişçi Hasan Paşa’ya tahsis edilmiştir. Ancak Hasan Paşa 1603’te katledildiğinden sadâreti kısa sürmüş, saray bu defa da Ayşe Sultan’ın üçüncü eşi Güzelce Mahmud Paşa’ya geçmiştir. 1605’te Güzelce Mahmud Paşa ile Ayşe Sultan ardarda ölünce 1611’de saray muhtemelen III. Mehmed’in kızlarından biriyle evlenmiş olan Kaptanıderyâ Damad Kara (Öküz) Mehmed Paşa’ya, daha sonra da I. Ahmed’in kızı Gevherhan Sultan’la evli Kaptanıderyâ Topal Receb Paşa’ya verilmiştir. Uzun süre Receb Paşa’nın adıyla anılan saray, 1632’de sadrazam olan paşanın aynı yıl IV. Murad’ın emriyle katledilmesi üzerine bu padişahın silâhdarı Mustafa Ağa’ya temlik edilmiştir. IV. Murad 1640’ta ölünce saray, Sultan İbrâhim’in en gözde musâhibi olan Silâhdar Yûsuf Paşa’ya verilmiştir. 1645’te padişahın üç yaşındaki kızı Fatma Sultan’la nikâhlanan Yûsuf Paşa düğünden bir yıl sonra idam edilmiştir. Saray, bu defa Fatma Sultan’la evlendirilen bir diğer padişah musâhibi Damad Fazlı (Fazlullah) Paşa’ya verilmişse de bunların sarayda yaşamadıkları, Fazlı Paşa’nın İstanbul dışı görevlerle merkezden uzaklaştırıldığı bilinmektedir. Sarayı 1648’de Sultan İbrâhim’in, Telli Haseki adıyla tanınan gözdesine hediye ettiği anlaşılmaktadır. Bundan sonra XVII. yüzyıl boyunca sarayın sahipleri sadrazamlar, kaptan-ı deryâlar ya da beylerbeyi gibi bürokrasinin en yüksek üyeleri ve hânedana damat olan devlet ricâline tahsisi devam etmiştir. Evliya Çelebi yapının İstanbul’daki vezir saraylarının en büyüğü olduğunu kaydetmektedir.

Saray Zilhicce 1062’de (Kasım 1652) yanmış, 1720’ye doğru Nevşehirli Damad İbrâhim Paşa tarafından tamir ettirilmiş

veya yeni bir bina yaptırılmışsa da 1154’te (1741) tekrar yanması üzerine artık bir daha onarılmamıştır. 1675’teki depremde harap olduğu anlaşılan sarayın XVII. yüzyılın son çeyreğine girerken Köprülüzâde Fâzıl Ahmed Paşa tarafından kapatıldığına dair bir kayıt bulunmaktadır. Yapımına 1749’da başlanan Nuruosmaniye Camii’nin temel hafriyatından çıkan toprak İbrâhim Paşa Sarayı’nın harabesi ve çevresine döküldüğünden bu büyük yapının kalıntıları da ortadan yok olmuştur.

İbrâhim Paşa Sarayı, Sultanahmet Meydanı'na kadar inmekle beraber yanında başka saraylarla Mehterhâne ve Mehterhâne Kasrı da bulunuyordu. Bu sonuncu yapıların sarayla ilgisi açık biçimde tesbit edilememiştir. 1553'te Rüstem Paşa'nın kardeşi Kaptanıderyâ Sinan Paşa'nın burada yaptırdığı sarayın da yeri tam olarak anlaşılamamaktadır. Mehterhâne ile Mehterhâne Kasrı 1808'e kadar durmuş ve Alemdar Vak'ası'nda yanmışsa da Mehterhâne Kasrı II. Mahmud tarafından yeniden yapılarak 1231'de (1816) inşaatı tamamlanmıştır. Sonraları defterhâne durumuna getirilen bu binaların arasında Türk neoklasiği üslûbunda tapu dairesi de inşa edilmiştir. İbrâhim Paşa Sarayı'nın ne zaman defterhâne olduğu bilinmemekle birlikte daha 1755 öncesinde bir bölümünün defterhâne olarak kullanılmaya başlanmış olması mümkündür. Aralarında belki bir de eski kervansaray olan bu girift, plan düzenleri ve mimarileri iyice çapraşık yapıların bir kısmı 1939'a kadar cezaevi olarak kullanılıyor, bir kısmı ise orduya ait bulunuyordu.

Meydanda yeni bir adliye sarayının yapılmasının uygun görülmesi üzerine bunun için eski binaların yıkılması kararlaştırıldığında mevcut eski yapıların adı meselesi tartışmalara yol açmıştır. Bazılarına göre Sultanahmet Meydanı kenarında sıralanan eski yapılar yüzyıllar boyunca çok değişen, kısmen bozulan İbrâhim Paşa Sarayı'nın kalıntılarından başka bir şey değildi. Bazılarına göre ise sarayın meydana bakan dar bir yüzü vardı ve saray arkaya doğru uzanıyordu. Bugün ayakta duran yapılar onun değil Çadır Mehterhânesi ile Mehterhâne Kasrı'nın ve belki de bir kervansarayın kalıntılarıdır. İbrâhim Paşa Sarayı'ndan, arkadaki sahada mahalle içinde sadece bazı şekilsiz duvar parçaları ile bir hamam harabesi kalmıştır. Yeterli ve ciddi bir inceleme yapılmadığından ayakta duran yapıların mahiyeti ve o tarihteki binalarla ilişkisi açık surette ortaya konulamadan yıkıma başlanmış ve birbirine bitişik büyük bir yapı topluluğu teşkil eden bu mimari manzumenin bir kanadı ortadan kaldırılmıştır.

Müstahkem görünüşlü olan saray, Osmanlı saraylarının geleneksel kabul edilen mekân organizasyonunu yansıtmaktadır. Özgün haliyle meydana doğru alçalan bir alanda cephesinin toplam genişliği 140 m. olarak inşa edilmiş, dört avlu etrafında yerleştirilmiştir. Bugün Tapu ve Kadastro Dairesi'nin arkasında kalan birinci avlu aslında bir cephesiyle Atmeydanı'na açılıyordu. Avlunun iki yan cephesinde yer alan kapılarla

sarayın ikinci ve üçüncü avlularına geçiliyordu. Yine meydana paralel uzanan üçüncü cephenin bir yanında ise günümüze gelemeyen bir rampa ile ulaşılan, yalnız padişahın ata binmiş olarak geçebileceği asıl giriş bulunuyordu. Bu avlunun sağındaki kapının yanında Defteri Hâkānî Emini Server Dede'nin türbesi vardı. Sarayın çöküş ve parçalanış sürecinde önce defterhâne binası bu avluda inşa edilmişti. Daha sonra da Tapu ve Kadastro Dairesi'ne bağlanan sarayın bu bölümü özgün yapısını kaybetmiş bulunmaktadır.

İkinci avlu sarayın ilk inşasından geriye kalan tek avludur ve esas olarak Türk ve İslâm Eserleri Müzesi'nin büyük iç avlusuna denk düşmektedir. Birinci avludan daha yüksek seviyede olan bu mekâna bir dizi merdiven ve kapıdan geçilerek ulaşılmaktadır. İkinci avlu minyatürlerde, padişahın görüldüğü balkonun sağında onun gösterileri rahatça izleyebileceği, ancak dışarıdan içerisinin görünmemesini sağlayacak ahşap kafesli bir seyirliğin arkasına isabet eden ağaçlıklı bir alan olarak resmedilmektedir. Sarayla meydan arasındaki seviye farkı sebebiyle ikinci avlunun meydana bakan doğu cephesi bir istinat galerisi üzerine oturtulmuştur. Bu istinat galerisi, beşik tonozlu kemerlerle birbirine ve meydana açılan mekânlardan oluşur. Meydan cephesinde bodrum katlarının dükkân ve ahır olarak kullanılmış olması muhtemeldir. Her halükârda bu mekânların sarayla bağlantısı yoktur. Galerinin hemen arkasında ikinci avlunun toprak zemini yükselmektedir. İkinci avlunun zemin katında güney, batı ve kuzey cephelerini birbirine açılan koğuşlar biçiminde tonozlu mekânlar çevirir. Bu mekânları avluya ve bugün arkada yıkılmış olan sarayın diğer bölümlerine bağlayan kapılar bulunmaktadır. Halen girişin üzerinde yer alan köşk, minyatürlerde resmedilen ve muhtemelen padişah dışındaki hânedan üyelerinin törenleri seyrettiği köşktür. Ancak bugün burada görülen mimari parçalar zaman içindeki birçok değişikliğin ve onarımın izlerini taşımaktadır. İkinci avlunun batı ve kuzey yönünde ikinci katta bulunan mekânlar da batıda tonoz, kuzeyde kubbelerle örtülmüştür. İçlerinde ocakların mevcut olduğu bu mekânların önünde kubbeli bir revak yer almaktadır. Padişahların Atmeydanı'na geldiklerinde eğlenceleri seyrettikleri yer sarayın ve ikinci avlunun güneyindeki divanhânedir. Bu bölümün birçok kaynakta "kasır, köşk, taht" olarak söz edilen ve minyatürlerde görülen şahnişini de son restorasyonlarda yeniden inşa edilmiştir. Kaynaklardan, divanhâne duvarlarının çinilerle bezeli olduğu anlaşılmaktadır. Avluya bakan cephesi

harap vaziyette yakın zamana kadar gelmiş, ancak duvara gömülü kırmızı sütun izleri bulunduğundan kırmızı boyalı ahşap kemerlerle birbirine bağlı ahşap sütunlarla çevrili olacak biçimde restore edilmiştir. Divanhânenin ardında bir kapıyla geçilen kışlık divanhâne ya da iç divanhâne yer almaktadır. Kışlık divanhânenin güney cephesinde görülen bir kapı ise burada ek bir bina olduğunu düşündürmektedir.

Ana cepheye dik gelen sarayın kuzey cephesinin bir bölümünü oluşturan üçüncü avlu sarayın en küçük avlusuydu. Üç cephesini, alt katta avlu kenarlarına dik

beşik tonozlardan oluşan koğuşlar, üst katta eşit büyüklükteki kubbeli odalar ve önlerinde revaklar çeviriyordu. Üçüncü avlunun dördüncü (batı) cephesi ise sarayın dördüncü avlusunun bulunduğu bölüme bitişikti. Dikkati çeken önemli bir nokta, 1582'de yapılan sünnet düğünü öncesinde gerçekleştirilen yenileme faaliyeti sırasında ana girişin buraya aktarılmış olmasıdır. Günümüzde bu avlunun yerinde Adalet Sarayı Arşiv Dairesi yer almaktadır.

Üçüncü avlunun arka cephesine bitişik olan dördüncü avlu 1939'da Adliye Sarayı'na yer açmak için tamamen yıkılmıştır. Yıkım öncesi yapılan mimari çizimlerle fotoğraflardan, dördüncü avlunun da eşit büyüklükteki kubbeli odalar ve önlerinde revaklarla çevrili olduğu anlaşılmaktadır.

Sarayın iç mekân kullanımına dair çok sağlıklı bilgi yoktur. Ancak Osmanlı saraylarının genel mekân organizasyonu temel alınarak bazı tesbitlerde bulunmak, kule, hazine, mutfak, hamam, helâ ve ahır gibi mekânları yerleştirmek mümkün olabilmektedir. Bu konudaki bilgiler İbrâhim Paşa Sarayı'nı etraflı bir surette incelemiş olan Tülay Artan'ın makalesinde yer almaktadır (bk. bibl.).

İbrâhim Paşa Sarayı'nı kulesiyle gösteren basit bir resmi, Matrakçı Nasuh'un Beyân-ı Menâzil-i Sefer-i Irâkeyn adlı eserinde görülmektedir. 1533'te İstanbul'a gelen Flaman C. D. Schepper hâtıratında sarayı kısaca tarif etmekte, kesme taştan bir yapı olduğunu söyleyerek İtalyan tarzında yapıldığına işaret etmektedir. Meydana açılan bir kapıdan girilen saray arka arkaya iki iç avluya sahip bulunuyordu. XVI. yüzyıla ait Surnâme

minyatürlerinde de kasrın meydana bakan cephesi görülür. XVIII ve XIX. yüzyıllarda Batılı ressamlar tarafından Sultanahmet Meydanı'nın resimleri yapıldığında, Sultan Ahmed Camii karşısında belirtilen kuleli ve ön cephesinin altında revak olan yapının İbrâhim Paşa Sarayı ile ilgisi pek anlaşılamamıştır. Meydanın bir kenarında Adliye Sarayı ile meydan arasında kalan alanı kaplayan büyük yapı topluluğunun içinde saraydan kalan parçaların bulunup bulunmadığı tesbite muhtaçtır. Fîruz Ağa Camii tarafındaki kısımların sarayla bir ilgileri olmadığı kesin olmakla beraber aksi taraftaki bina blokunun içinde saraydan kalmış parçaların bulunması mümkündür. Son yıllarda Üçler sokağına komşu olan tarafın tamirine başlanmış ve burasının Türk ve İslâm Eserleri Müzesi'nin bir bölümü olarak kullanılmak üzere gerekli projeleri hazırlanmıştır. Büyük çalışmalar sonunda mimar Hüsrev Tayla idaresinde mevcut eski yapılar ayıklanarak bazı bölümler ihya edilmiş ve burası Türk ve İslâm Eserleri Müzesi olarak düzenlenmiştir. Sarayın tarihçesi hakkındaki tartışmalar Sedat Çetintaş, İbrahim Hakkı Konyalı, Zarif Orgun tarafından yayımlanan kitap ve makalelere konu olduktan başka Nurhan Atasoy da İbrâhim Paşa Sarayı hakkındaki bütün bilgileri bir araya getiren büyük bir monografya hazırlamıştır. Bunun dışında son restorasyonu idare eden Hüsrev Tayla çalışmalarını özetleyen bir rapor neşretmiştir (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme (haz. Zuhurî Danışman), İstanbul 1969, II, 26; H. D. Jenkins, Ibrahim Pasha: Grand Vizir of Suleiman the Magnificent, New York 1911; Sedat Çetintaş, Saray ve Kervansaraylarımız Arasında İbrahim Paşa Sarayı, İstanbul 1939; Konyalı, İstanbul Sarayları, tür.yer.; Nurhan Atasoy, İbrahim Paşa Sarayı, İstanbul 1972; Yüksel Yoldaş Demircanlı, İstanbul Mimarisi İçin Kaynak Olarak Evliya Çelebi Seyahatnâmesi, İstanbul 1989, s. 487-488; Hüsrev Tayla, "La restauration du palais de Ibrahim Pacha-Istanbul, Armos", Prof. Mout Sopoulos Armağanı, Selânik 1991, III, 1817-1839; A. Süheyl Ünver, "İbrahim Paşa Sarayı Hakkında Birkaç Resim ve Minyatür", Arkitekt, VIII, İstanbul 1938, s. 169-170; Zarif Orgun, "İbrahim Paşa Sarayı", a.e., IX (1939), s. 55-59;

A. M. Scheineder, “Das Serai des Ibrahim Pascha am At Meidan zu Konstantinopel”, RHSE, XVIII (1941), s. 131-136; İlhan Akbulut, “İbrahim Paşa Sarayı ve Türk İslam Eserleri Müzesi”, Antik ve Dekor, sy. 15, İstanbul 1992, s. 114-119; M. Tayyib Gökbilgin, “İbrâhim Paşa”, İA, V/2, s. 909; Semavi Eyice, “İbrahim Paşa (Makbul) Sarayı”, TA, XX, 5-6; Tülay Artan, “İbrahim Paşa Sarayı”, DBİst.A, IV, 128-130.

Semavi Eyice

İBRÂHİM PEÇEVÎ

(bk. PEÇUYLU İBRÂHİM).

İBRÂHİM REŞÎD

(bk. DÜVEYHÎ).

İBRÂHİM RİFAT PAŞA

(1857-1935)

Mısır emîr-i haclarından, Mirʾâtü’l-Ḥaremeyn müellifi.

18 Cemâziyelevvel 1273’te (15 Ocak 1857) Asyût’ta dünyaya geldi. Babası Süveyfî b. Abdülcevâd doğumundan iki ay önce vefat ettiği için terbiyesini annesi üstlendi. İlk öğrenimi esnasında Kur’ân-ı Kerîm’i ezberledi. On dört yaşında

Asyût’ta Medresetü’l-Emîriyye’ye girdi. Kahire’de 1873’te başladığı el-Medresetü’t-techîziyye’de altı ay okuduktan sonra başarılı öğrencilerin alındığı Medresetü’l-harbiyye’ye geçti. Üç yıl süren eğitiminin ardından kendisine 3 Aralık 1876’da Hidiv İsmâil Paşa tarafından mülâzım-ı sânî rütbesi verildi. İngiliz ve Fransızlar’ın baskısıyla yürürlüğe konan tasarruf tedbirleri çerçevesinde pek çok subayla birlikte açığa alındı. Nisan 1879-Ocak 1880 tarihleri arasını kapsayan bu süre zarfında Ezher’e devam etti. Burada Ezher şeyhi Muhammed b. Muhammed el-Enbâbî, Muhammed Ali el-Besyûnî el-Beybânî ve Şeyh el-Mansûrî gibi âlimlerden dinî konularda ders aldı.

1880-1881 yıllarında önce Sûhâc’da, ardından Ebûşûşa’da süvari eri olarak görev yaptı. İngilizler Mısır’ı işgal edince (1882) Kahire’ye çağrıldı ve Mayıs 1883’te Hidiv Tevfik Paşa tarafından kendisine mülâzım-ı evvel rütbesi verildi. Bundan sonra hızla yükseldi; 1884’te yüzbaşı, 1891’de sâğ (yüzbaşı ile binbaşı arasında bir rütbe) ve 1896’da binbaşı oldu. 1885-1889 yıllarında Sudan sınırındaki birlikte görev aldı. İngiliz işgali altındaki Mısır ile Mehdî hareketinin sürdüğü Sudan arasında meydana gelen çarpışmalara katıldı. Nisan 1899’da Hidiv Abbas Hilmi’nin yaverliğine tayin edildi. Kasım 1900’de kāimmakām oldu. 26 Aralık’ta mahmil birliğinin kumandanlığına getirilmesi üzerine 1901 baharında hacca gitti. Ocak 1902’de miralaylığa yükseldi ve Hidiv Muhafız Birliği’nin kumandanı oldu. Aynı yılın ekim ayında askeriyedeki görevinden emekliye ayrıldı. Böylece hidivin yaveri ve Hidiv Muhafız Birliği’nin kumandanı olarak dört yıl

boyunca bulunduğu hidivin kabinesindeki üyeliği de sona ermiş oldu (Stratkötter, s. 19).

1 Aralık 1902'de emîr-i hac olarak tayin edilmesiyle birlikte kendisine II. Abdülhamid tarafından livâ rütbesi tevcih edildi (ilgili ferman için bk. Mirʾâtü'l-Ḥaremeyn, 356 numaralı resim). Emîr-i hac vazifesi ikinci defa 25 Ekim 1903 ve üçüncü defa 4 Kasım 1907'de verildi. 1903, 1904 ve 1908 yıllarının bahar aylarında Mısır'dan Hicaz'a hac için giden mahmil kervanlarının kumandanlığını yaptı. İbrâhim Rifat Paşa, gerek askeriyedeki görevleri esnasında gerekse emekliye ayrıldıktan sonra veraset mahkemesiyle karma mahkemelerdeki üyeliklerini devam ettirdi. Ayrıca kooperatif başkanlığında bulundu. Kahire'de vefat eden İbrâhim Rifat Paşa, askeriyedeki üstün başarılarından ötürü çeşitli Osmanlı nişan ve madalyalarını almaya hak kazanmıştı (madalyalar ve ilgili fermanların resimleri için bk. a.g.e., 358, 359, 360, 361 numaralı resimler).

İbrâhim Rifat Paşa, mahmil birliğinin kumandanı ve emîr-i hac olarak Hicaz'a yaptığı seyahatlerini anlattığı Mirʾâtü'l-Ḥaremeyn adlı Arapça eseriyle tanınmaktadır (I-II, Kahire 1344/1925). Eserin önsözünde, hac farîzasını yerine getirmesine imkân verdiği için Allah'a bir şükür ifadesi olarak Mirʾâtü'l-Ḥaremeyn'i kaleme aldığını belirtir ve kitabında hac hakkında her şeyi kaydettiğini ifade eder. Kitapta yolculuk esnasında kendisinin çektiği 360'ın üzerinde fotoğrafa da yer verilmiştir. İbrâhim Rifat Paşa eserini yazarken din, tarih ve coğrafyaya dair modern ve klasik birçok kaynaktan faydalanmıştır (bunların bir listesi için bk. a.g.e., II, 362-364). Kitabın bazı bölümleri de başka yazarlarca kaleme alınmıştır. Nitekim bölgenin coğrafî ve tarihî durumunun anlatıldığı bölümler (I, 143-177) Abdülhamid Efendi el-Abbâdî ve İbrâhim Rifat'ın hayatının anlatıldığı kısım (II, 365-373) "habîr münsif" şeklinde nitelendirilen bir kişi tarafından yazılmıştır.

Eserin I. cildinde önce 1901 yılında yapılan hac seyahati anlatılır. Burada kervanın yola çıkışından başlayarak Mekke ve Medine'ye kadar gerçekleştirilen yolculuk, ziyaret edilen yerler ve bu yerlerde yaşayan insanlar hakkında bilgi yer alır. Bu arada hac mekânlarının tarihçesi de verilir. Mekke-i Mükerreme, Mescidi Harâm, Kâbe, Arafat, Medîne-i Münevvere ve Mescidi Nebevî ayrıntılı bir şekilde anlatılır. Ayrıca diğer

mukaddes mekânlar, idarî kurumlar, şehrin insanları, gelenekleri, iklimi, para birimleri, ticaret ve su tedariki gibi konular ele alınır. Bu bölümün sonuna, Mekke'nin fethinden itibaren 1924 yılına kadar burada emirlik yapan kişilerin ve şehrin belli başlı İslâm şehirlerine uzaklığının kaydedildiği bir liste eklenmiştir. II. ciltte İbrâhim Rifat Paşa'nın 1903, 1904 ve 1908 yıllarındaki hac ziyaretleri anlatılır. Hac organizasyonu, mahmil kervanlarının Hicaz'daki siyasî ve iktisadî fonksiyonları, hac esnasında karşılaşılan güçlükler ve özellikle bedevî Araplar'ın hac kervanlarına yaptıkları saldırılar üzerinde durulur. Müellif, dördüncü seyahatini anlatırken Osmanlı sultanının Mekke şerifi, Hicaz valisi, Mekke ve Medine kadılarının tayiniyle ilgili fermanlarına ve bunların Arapça tercümelerine yer vermiştir.

İbrâhim Rifat Paşa'nın hac kervanlarına kumandanlık yaparak böyle bir organizasyonun başında bulunması, onun eserine diğer seyahatnâmelerden farklı bir nitelik kazandırmıştır. Öte yandan bol fotoğraf ve muhtemelen kendisi tarafından hazırlanan haritalarla zenginleştirilen eser bu yönüyle de bir belge niteliğindedir. İbrâhim Rifat Paşa'nın fotoğrafını çektiği mekânlardan pek çoğu bugün ya değişmiş veya yok olmuştur. Eser, hac organizasyonlarının uğradığı değişikliklerin takip edilebilmesi açısından da ayrı bir öneme sahiptir. Mirʾâtü'l-Ḥaremeyn'in neşredilmesi basın dünyasında büyük yankı uyandırmış; el-Ehrâm, el-Aḫbâr, el-Muḳaṭṭam, el-Muṣavver, el-Belâġ, el-Hilâl, Kevkebü'ş-Şarḳ ve es-Siyâse gibi gazete ve dergilerde çeşitli tanıtım yazıları çıkmış, bunların hepsi de eserden ve yazarından övgüyle söz etmiştir (bu yazılar için bk. a.g.e., I, 1-16).

BİBLİYOGRAFYA

İbrâhim Rifat Paşa, Mirʾâtü'l-Ḥaremeyn, Kahire 1344/1925, I-II; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, I, 32; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), I, 39; P. J. Vatikiotis, The History of Egypt, London 1985, s. 140 vd.; Rita Stratkötter, Von Kairo nach Mekka. Sozialund Wirtschaftsgeschichte der Pilgerfahrt nach den Berichten des Ibrāhīm Rifʿat Bā•ā: Mir'āt al-Haramain, Berlin 1991; Zekî M. Mücâhid, el-Aʿlâmü'ş-Şarḳıyye, Beyrut 1994, I, 177-178.

Hilal Görgün

İBRÂHİM RODOSÎ

(ö. 1201/1787)

Osmanlı hattatı.

Rodos adasında doğdu. Tahsil için İstanbul'a gitti. Sülüs ve nesih yazılarını İsmâil Zühdü Ağa'dan (Eski) meşkederken onun vefatı üzerine (1144/1731) en iyi öğrencisi Kâtibzâde Mustafa Efendi'den tamamlayarak icâzet aldı. Medrese tahsilinden sonra kadılık yaptı. Devrin

Rumeli kadıları arasında adından övgüyle bahsedilen bir şahsiyet olarak tanındı. Ayrıca Bursa'da kadılık yaptığı yıllarda Durmuşzâde Ahmed Efendi'nin talebelerinden Seyyid Mustafa Âsım Efendi'den ta'lik öğrendi. Vefatında Edirnekapı Mezarlığı'n-da şair Bâkî'nin yanına defnedildi.

Sultan I. Mahmud devrinin meşhur hattatları arasında yer alan Rodosî'nin müze ve kütüphanelerde sülüs ve nesih pek çok eseri vardır. Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi (Hazine, nr. 2299/54), Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye (el-Fünûnü'l-Cemîle, nr. 71, 72; Tal'at, nr. 10) ve Ekrem Hakkı Ayverdi hat koleksiyonunda sülüs-nesih kıtalar ve bir sülüs-nesih murakka' İbrâhim Rodosî'nin sanatında ulaştığı seviyeyi gösteren güzel örneklerdir. Rodosî'nin yetiştirdiği öğrencilerden Mustafa Kütâhî ve Galata Sarayı yazı hocası Yûsuf Hâfız önde gelen Osmanlı hattatları arasında yer alır. Ayrıca Süleyman b. Ahmed, Mir'ât-ı Hattâtîn adlı eserinde Köstendilî Ahmed Efendi, Üsküdarlı Hatipzâde Hacı Mustafa Efendi ve Bosnalı Mustafa Ağa'yı da gördüğü eserlerinden dolayı Rodosî'nin talebesi olarak kaydetmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Süleyman b. Ahmed, Mir'ât-ı Hattâtîn, Beyazıt Devlet Ktp., nr. 10.338, vr. 7a, 33b, 34b; Suyolcuzâde, Devhatü'l-küttâb, s. 53; Müstakimzâde, Tuhfe, s. 52-53; Şevket Rado, Türk Hattatları, İstanbul, ts., s. 153.

M. Uğur Derman

İBRÂHİM b. SA‘D

(إبراهيم بن سعد)

Ebû İshâk İbrâhîm b. Sa‘d b. İbrâhîm ez-Zührî (ö. 183/799)

Hadis hâfızı, fakih.

108’de (726) Medine’de doğdu. Aşere-i mübeşşereden Abdurrahman b. Avf’ın torunu olan babası rivayetleri Kütüb-i Sitte’de yer alan bir muhaddis ve fakihti; Medine’de kadılık yapmıştı. İbrâhim’in yetişmesinde İbn Şihâb ez-Zührî’nin büyük katkısı olmuş, İbrâhim ayrıca Saffân b. Süleym, Sâlih b. Keysân, İbn İshak, Abdullah b. Muhammed b. Akīl, Hişâm b. Urve, Muhammed b. İkrime el-Mahzûmî’den rivayette bulunmuştur. Kendisinden oğulları Ya‘kūb ve Sa‘d ile Şu‘be b. Haccâc, Leys b. Sa‘d, Bişr el-Hâfî, İbnü’l-Mâcişûn, Abdurrahman b. Mehdî, Ahmed b. Hanbel, Ebû Dâvûd et-Tayâlisî hadis rivayet etmiştir. Döneminde Medine’de onun en çok hadis bilen kişi olduğu, İbn İshak’tan sadece ahkâm konusunda yaptığı rivayetlerin 17.000 civarında bulunduğu belirtilmekte (Hatîb, VI, 83), Zehebî ise farklı senedler ve mükerrerlerle bu sayıya ulaşıldığını, gerçekte söz konusu rivayetlerin bu rakamın onda birine dahi ulaşmadığını kaydeder (Aʿlâmü’n-nübelâʾ, VII, 40). İbrâhim b. Sa‘d, ömrünün sonuna doğru oğullarından biriyle Bağdat’a yerleştiğinden çok sayıda Iraklı kendisinden hadis almış, Abbâsî Halifesi Hârûnürreşîd ona ikramda bulunmuş, fetvalar sormuş (Hatîb, VI, 84; Safedî, V, 352), beytülmâlin velâyeti görevi de kendisine verilmiştir. Rivayetleri Kütüb-i Sitte’de yer alan İbrâhim b. Sa‘d 183’te (799) Bağdat’ta vefat etti; bu tarih 182 (798), 184 ve 185 olarak da zikredilmiştir.

Ahmed b. Hanbel, İbrâhim b. Sa‘d’ın sika, hadislerinin “müstakīm” olduğunu söylemiş, Yahyâ b. Maîn, özellikle Zührî’den yaptığı rivayetleri başkalarının rivayetlerine tercih ederek onun için sika, hüccet veya “leyse bihî be’s” ifadelerine yer vermiştir. Abdullah b. Abdurrahman ed-Dârimî, Ebü’l-Hasan el-İclî ve İbn Adî de onun için sika terimini kullanırken Ebû Hâtim er-Râzî bir rivayete göre sika, diğer bir rivayete göre ise “leyse bihî

be’s” demiş, Vekî‘ b. Cerrâh, sika olup olmadığını bilmediği gerekçesiyle başlangıçta rivayette bulunmamışsa da daha sonra ondan hadis almıştır.

Aynı zamanda fakih olan İbrâhim b. Sa‘d, ud çalarak şarkı söylemeyi ve mûsiki dinlemeyi câiz gördüğü için eleştirilmiş, Zehebî ise mûsikiye dair kesin bir nas olmadığı için onun tenkit edilemeyeceğini belirtmiştir. Kendisine yöneltilen eleştiriler sebebiyle biyografisine Mîzânü’l-iʿtidâl’de yer veren Zehebî hadislerinin delil olarak kabul edilmesi, cerh ve ta‘dîlde görüşüne başvurulacak münekkitler arasında sayılması dolayısıyla onu Ẕikru men yuʿtemedü ḳavlühû fi’l-cerḥ ve’t-taʿdîl, er-Ruvâtü’s̱-s̱iḳātü’l-mütekellem fî-him bimâ lâ yûcibü reddehüm ve Tez̠kiretü’l-ḥuffâẓ gibi eserlerine de almıştır. İbn İshak’ın es-Sîre’sinin râvilerinden olan İbrâhim b. Sa‘d’ın bazı hadislerini ihtiva eden bir cüzün VIII. yüzyılda istinsah edilmiş nüshası Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye’de (Hadis, nr. 1558, vr. 373-392) bulunmaktadır (Sezgin, I, 95).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt: el-Mütemmim, s. 456-457; Buhârî, et-Târîḫu’l-kebîr, I, 288-289; a.mlf., et-Târîḫu’ṣ-ṣaġīr, II, 231-232; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 214, 238; Osman b. Saîd ed-Dârimî, et-Târîḫ (nşr. Ahmed Muhammed Nurseyf), Dımaşk, ts. (Dârü’l-Me’mûn li’t-türâs), s. 43; Ebû Zür‘a ed-Dımaşkī, et-Târîḫ (nşr. Şükrullah b. Ni‘metullah el-Kūcânî), Dımaşk 1980, I, 533-534; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve’t-taʿdîl, II, 101-102; İbn Hibbân, es̱-S̱iḳāt, IV, 4-5; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, VI, 81-84; İbn Abdülhâdî, ʿUlemâʾü’l-ḥadîs̱, I, 371-372; Zehebî, Tez̠kiretü’l-ḥuffâẓ, I, 252-253; a.mlf., Aʿlâmü’n-nübelâʾ, VII, 40; VIII, 304-310; a.mlf., Mîzânü’l-iʿtidâl, I, 33-35; a.mlf., Ẕikru men yuʿtemedü ḳavlühû fi’l-cerḥ ve’t-taʿdîl (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1410/1990, s. 178; a.mlf., er-Ruvâtü’s̱-s̱iḳātü’l-mütekellem fîhim bimâ lâ yûcibü reddehüm (nşr. Muhammed İbrâhim el-Mevsılî), Beyrut 1412/1992, s. 37; Safedî, el-Vâfî, V, 352-353; İbn Hacer, Tehẕîbü’t-Tehẕîb, I, 121-123; Sezgin, GAS, I, 95.

Ali Toksarı

İBRÂHİM b. SEYYÂR

(bk. NAZZÂM).

İBRÂHİM b. SİNÂN b. SÂBİT

(إبراهيم بن سنان بن ثابت)

Ebû İshâk İbrâhîm b. Sinân b. Sâbit b. Kurre es-Sâbiî (ö. 335/946-47)

Matematikçi ve astronom.

296’da (909) Bağdat’ta doğdu. Aslen Harranlı Sâbiîler’den olup tanınmış bir aileden gelmektedir. Babası hekim ve matematikçi Sinân b. Sâbit, dedesi,

Halife Me’mûn’un kurduğu Beytülhikme’nin bilgin kadrosu içinde yer alan mütercim ve matematikçi Sâbit b. Kurre’dir. Soylu bir aileye mensup olmasının sağladığı geniş imkânlardan faydalanarak iyi bir tahsil gördü ve babasıyla onun arkadaşlarının yanında bir matematikçi olarak yetişti. Otobiyografisinden anlaşıldığına göre (Resâʾil, s. 23-30) matematik alanındaki araştırmalarına on beş yaşında başlamış ve Kitâbü Âlâti’l-aẓlâl adlı risâlesini on altı veya on yedi yaşlarında iken yazmıştır.

Kitâb fî ḥarekâti’ş-şems adlı eserinin baş tarafında, öteden beri güneş hakkında gözlem yapmayı ve bunun sonucunu bir kitap halinde ortaya koymayı düşündüğünü, ancak hükümdarın uyguladığı baskı sebebiyle kaçıp saklandığı için bu konudaki kaynak eserlerden yoksun kaldığını, bozulan yaşama düzenini yoluna koyma ve geçimini sağlamanın dışında planını gerçekleştirmeye fırsat bulamadığını anlatmakta (a.g.e., s. 275), fakat niçin saklandığını belirtmemektedir. Ancak babası Sinân b. Sâbit’in, hekimbaşısı ve dostu olduğu Halife Kāhir-Billâh’ın İslâmiyet’i kabul etmesi için yaptığı baskı karşısında korkup Horasan’a kaçtığı, bir müddet sonra da Bağdat’a dönerek kendi isteğiyle İslâm’a girdiği bilinmekte (İbnü’l-Kıftî, s. 190), oğlu İbrâhim’in de bu olayları onunla birlikte yaşadığı tahmin edilmektedir. Kaynaklarda her ne kadar kendisinin de babası gibi İslâmiyet’i seçtiği kaydedilmekteyse de eserlerinde besmele, hamdele ve salveleye yer vermediğine bakarak bunun zevahiri kurtarmaktan öteye gitmediği söylenebilir. İbrâhim b. Sinân yakalandığı ciğer hastalığından

kurtulamayarak Bağdat’ta öldü (İbn Ebû Usaybia, s. 307).

İslâm bilim tarihinde Benî Mûsâ’dan sonra gelen dördüncü kuşağa mensup olan İbrâhim b. Sinân zengin bir geçmişin mirasçısıydı. Zira onun dönemine kadar belli başlı matematik metinleri tercüme edilmiş, bu alanda geliştirilen araştırma yöntem ve teknikleri köklü biçimde yerleşmişti. Meselâ Muhammed b. Mûsâ el-Hârizmî’den Ebû Kâmil’e uzanan cebirciler geleneği, Abbas b. Saîd el-Cevherî, Neyrîzî gibi Öklidci literatürü izleyen geometriciler geleneği, nihayet dedesi Sâbit b. Kurre gibi bilginler sayesinde devam eden Benî Mûsâ geleneği bu alanda önemli sonuçlara ulaşmış, yeni yöntemler ve farklı teoriler geliştirmişti. İbrâhim b. Sinân, bu birikimden yararlanarak geometrik dönüşümlerle koni kesitlerine ve bunların parabolün bir kısmının ölçümüne uygulanmasına dair incelemesini ilerletmiş ve astronomi aletlerine dair genel bir teoriye ulaşmak amacıyla güneş saatleri hakkındaki çalışmasını derinleştirmiştir.

Eserleri. İbrâhim b. Sinân çalışmalarını tanıtmak üzere yazdığı risâlede bu risâlesini kendi eserlerinin başkalarına, başkalarınınkilerin de kendisine mal edilmemesi için kaleme aldığını söyler. Burada tanıtılan eser sayısı dokuzsa da klasik kaynaklar bu sayının daha fazla olduğunu kaydetmektedir. Bankipûr Oriental Public Library’deki mecmuada (nr. 2468) yer alan risâlelerden Bîrûnî ve İbrâhim b. Sinân’a ait olanlar 1948’de Haydarâbâd’da iki ayrı cilt halinde yayımlanmış, ancak bu yayında iki âlimin geometrik çizimleri birbirine karıştırılmıştır. Daha sonra Ahmed Selîm Saîdân, İbrâhim b. Sinân’a ait aşağıdaki ilk yedi risâleyi Resâ ͗ilü İbn Sinân adı altında daha dikkatli bir çalışmayla yeniden yayımlamıştır (Küveyt 1403/1983); 1. Mü ͗ellefâtü İbn Sinân. İbrâhim b. Sinân, bu risâlede eserlerini mahiyet ve muhtevalarıyla birlikte tanıtmakta, baş tarafta da ailece yaşadıkları sıkıntıya temas ederek çalışmalarını hangi şartlar altında sürdürdüğünü belirtmektedir (Resâ ͗il, s. 19-30). 2. Risâle fî resmi’l-ḳuṭû ͑ i’s̱-s̱elâs̱e. Üç koni kesitinin çizimini konu alan eserde müellif geometrik dönüşümlere başvurur. Apollonios’tan yararlanmak suretiyle bir dikgen benzerliği yardımıyla daireyi dönüştürerek elips çizer. Sağ kenarı enine eksene eşit olan özel bir hiperbolden faydalanarak bütün hiperbolleri çıkarır. Bu arada çağdaşı geometricilerin sadece analiz yöntemini kullanıp Apollonios’a ters düştüklerini, kendisinin ise analiz ve sentezi birlikte kullandığını anlatır. Risâlede onun biri didaktik, diğeri lojik olmak üzere iki

amaç güttüğü anlaşılmaktadır. Bu yöntem, bir yandan okuyucuya geometrik problemleri çözmenin yolunu gösterirken bir yandan da bu problemleri tasnif ederek o konuda düşünmeye, çözümlerde analiz ve sentezin yararlarına dair bilgi verir (a.g.e., s. 41-50). 3. Risâle fî misâḥati'l-ḳaṭᶜi'l-mükâfî. Müellif, parabolün ölçümüyle ilgili olan bu çalışmasının ilk bölümünde geometrik dönüşümlerde üçgen ve çokgenlerin alanlarının oranlarını koruduğunu, ikinci bölümde ise ortak üçgenin taban alanındaki parabolün bir bölümünün alan oranı ile eşit olduğunu ve yine bu eşitliğin türdeşlerinin oranlarında da aynen görüldüğünü birer teoremle kanıtlar (a.g.e., s. 55-56). 4. Risâle fî ṭarîḳi't-taḥlîl ve't-terkîb. Gerek geometrik gerekse cebrik problemlerin çözümünde analiz ve sentezin birbirini izleyen iki yöntem olduğunu anlatan müellif bunların önemini vurgulamaya çalışır. Ona göre Öklid'in sıkça başvurduğu sentez, sadece problemin çözüm yollarını gösterdiği için pedagoji alanında faydalı olan bir yöntemdir; analiz ise neden ve niçinler üzerinde durarak araştırmacıya problemi temelden kavrama ve yeni hipotezler geliştirme imkânı sağlar. Genellikle Apollonios'un sentez yöntemini uyguladığını belirten İbrâhim b. Sinân birçok mühendisin bu yöntemi ihmal etmesinden yakınır (a.g.e., s. 77-142). 5. el-Mesâʾilü'l-muḫtâre. Büyük ölçüde Öklid geometrisinin izlerini taşıyan eser, o dönemde bu ilmin ne kadar gelişmiş olduğunun bir belgesi niteliğindedir (a.g.e., s. 160-269). 6. Kitâb fî ḥarekâti'ş-şems. Güneş saati ve irtifâ alma araç gereçlerinin yapım ve özelliklerini ve konuyla ilgili ölçüm usullerini içeren bir risâledir (a.g.e., s. 275-303). 7. Kitâbü'l-Usṭurlâb. Müellifin kendi biyografisine dair risâlesinde söz etmediği bu çalışma Ebû Yûsuf Hasan b. İsrâîl için hazırlanmıştır (a.g.e., s. 309-317). 8. Kitâbü Âlâti'l-aẓlâl. İbrâhim b. Sinân, on altı veya on yedi yaşlarında kaleme aldığı bu eserini yirmi beş yaşında iken tekrar gözden geçirerek kısaltmıştır (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 4832/15). İbnü'lHeysem de eseri Kitâb fî âleti'ẓ-ẓıl adıyla ihtisar ettiğini söyler (İbn Ebû Usaybia, s. 555). Paul Luckey, kitap hakkında Die Schrift des Ibrāhīm b. Sinān b. Ṣābit über die Schatteninstrumente (Tübingen 1944) adlı bir doktora tezi hazırlamış ve bu çalışmanın bir özetini Orientalia'da yayımlamıştır (XVII [1948], s. 504-510). 9. Kitâb fîmâ istaᶜmelehû Baṭlamyus ᶜalâ sebîli't-tesâhül. Müellifin, otobiyografisinde on sekiz yaşında başlayıp altı yılda tamamladığını belirttiği risâle Satürn, Mars ve Jüpiter'in düzensiz hareketlerini konu almakta ve bu hususta Batlamyus'un kullandığı yöntemi yetersiz bularak eleştirmektedir. İbnü'n-Nedîm'in Fî Aġrâżı Kitâbi'l-

Mecisṭî adıyla zikrettiği eserle bunun aynı kitap olduğu sanılmaktadır. Yine İbnü'n-Nedîm, onun Kitâb mâ vücide min tefsîr li'l-maḳāleti'l-ûlâ mine'l-maẖrûṭât adlı bir çalışmasından daha söz etmekte (el-Fihrist, s. 381) ve gölge ölçümü yöntemiyle vakit tayinini konu aldığı anlaşılan bu eserle Hediyyetü'l-ʿârifîn'de (I, 6) Kitâbü'r-Ruẖâme adıyla anılan kitabın aynı olduğu düşünülmektedir.

İbrâhim b. Sinân'a ayrıca Kitâbü'l-Ḥikme ve Zübdetü'l-ḥikem adlı iki eser isnat edilmekteyse de onun felsefeyle ilgilendiği konusunda herhangi bir bilgi yoktur.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, s. 381; İbnü'l-Kıftî, İẖbârü'l-ʿulemâʾ (Lippert), s. 57-59, 190; İbn Ebû Usaybia, ʿUyûnü'l-enbâʾ, s. 307, 555; Suter, Die Mathematiker, s. 53-54; a.mlf., "Abhandlung über die Ausmessung der Parabel von Ibrāhim b. Sinān b. Tahābit", Vierteljahrsschrift der Naturforschenden Gesellschaft in Zürich, LXIII, Zürich 1918, s. 214 vd.; Brockelmann, GAL, I, 244-245; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 6; Sarton, Introduction, I, 631-632; Sezgin, GAS, V, 292-295; VII, 274-275; R. Rashed, "Ibrāhīm Ibn Sinān Ibn Thābit Ibn Qurra", DSB, VII, 2-3; a.mlf., Les mathématiques infinitésimales du IXe au XIe siècle. Fondateurs et commentateurs: Banū Mūsā, Ibn Qurra, Ibn Sinān, al-Khazin, al-Qūhī, Ibn al-Samḥ, Ibn Hūd, London 1416/1996, I, tür.yer.; a.mlf., "Ibrāhīm Ibn Sinān", Encyclopaedia of the History of Science, Technology, and Medicine in Non-Western Cultures, Dordrecht 1997, s. 441-442; A. Saidan, The Works of Ibrāhīm Ibn Sinān, Kuwait 1983; a.mlf., "İbrâhim b. Sinân", Mevsûʿatü'l-ḥaḍâreti'l-İslâmiyye, Amman 1993, s. 74-81; H. Bellosta, Ibrāhīm Ibn Sinān: L'analyse et la synthèse (yüksek lisans tezi, 1994), l'Universite de Paris; a.mlf., "Ibrāhīm Ibn Sinān: On Analysis and Synthesis", Arabic Sciences and Philosophy, I/2, Cambridge 1991, s. 211-232.

Rüşdî Râşid

İBRÂHÎM SÛRESİ

(سورة إبراهيم)

Kur'ân-ı Kerîm'in on dördüncü sûresi.

Mekke döneminde Nûh sûresinden sonra nâzil olmuştur (Süyûtî, I, 28, 30, 31, 83). 28 ve 29. âyetlerin Medine devrinde Bedir Gazvesi'nde öldürülen müşrikler hakkında indiğine dair rivayetler varsa da (İbn Kesîr, IV, 509; Süyûtî, I, 45) müfessirlerin çoğunluğu bunlara itibar etmemiştir (Âlûsî, XIII, 179). Mushafta elif-lâm-râ harfleriyle başlayan beş sûrenin beşincisidir. Âyet sayısı elli iki olup fâsılası (أ، ب، د، ر، ص، ظ، ل، م، ن) harfleridir. İsmini, Mekke'nin güvenliği ve orada oturanların iyiliği için dua eden Hz. İbrâhim'den alır (âyet 35).

Kaynaklarda nüzûl sebebiyle ilgili herhangi bir olaydan söz edilmiyorsa da üslûp ve muhtevasından anlaşıldığına göre sûre, Mekke müşriklerinin Hz. Peygamber'e ve ona inananlara karşı sürdüregeldikleri baskıların yoğunlaştığı bir dönemde, hicrete yakın günlerde inmiştir. Sûrenin başında (âyet 3), dünya hayatının lezzetlerine taparcasına bağlanan ve mânevî güzelliklere sırt çeviren müşriklerin insanları Allah yolundan vazgeçirmek için bütün güçleriyle çaba gösterdikleri, bu tutumlarının anlaşılmaz bir sapıklık olduğu açıklanır. Müslümanlara uygulanan toplu boykot yıllarında onların ibadet ve tavaf için dahi Kâbe'ye yaklaştırılmadıkları hatırlanırsa bu âyetlerin o dönemde müslümanlara yapılan baskıları dile getirdiği düşünülebilir. Ayrıca sûre içinde namazı sürekli olarak kılmayı hatırlatan (âyet 31) ve Hz. İbrâhim'in hem kendisi hem de zürriyeti için namaz kılmakla ilgili duasını (âyet 40) ihtiva eden âyetlerin bulunması bu sûrenin hicretten kısa bir süre önce vuku bulan mi'rac olayından, yani beş vakit namazın farz kılınmasından sonra nâzil olduğunu gösterir; sûre ile ilgili bütün rivayetler de bunu destekler mahiyettedir.

Sûrenin ana fikri ve amacı, Hz. Peygamber'in davetini reddeden ve ona karşı düşmanlıklarını arttırarak sürdüren kâfirleri sert bir biçimde uyarıp tehdit etmek suretiyle caydırmaktır. Konusu ise öteki Mekkî sûrelerde

olduğu gibi tevhid, vahiy ve peygamberlikle ilgili temel iman meseleleridir. Hak dini yayma uğrunda peygamberlerin katlandığı sıkıntılara dair bilgilerin de yer aldığı sûre beş bölüme ayrılabilir.

Birinci bölümde (âyet 1-12) üç önemli hususa dikkat çekildiği görülür. Bunlardan birincisi, Allah'ın vahiy ve peygamber göndermedeki esas hedefi insanları küfrün karanlığından kurtarıp hidayete erdirmektir. Ancak diğer peygamberler ve -bir örnek olmak üzere-Hz. Mûsâ, sadece kendi kavimlerini kurtarmakla görevli oldukları halde Hz. Muhammed bütün insanları aydınlığa çıkarmakla görevlendirilmiştir (âyet 5). Kur'an'ın Arapça gönderilmiş olması Resûl-i Ekrem'e böyle bir görevin verilmesine engel teşkil etmez; çünkü yüce ve hikmet sahibi Allah, daha önceki peygamberlere de hep kendi kavimlerinin diliyle vahiy indirmiştir (âyet 4). İkinci önemli husus vahyin diliyle ilgilidir. Yûsuf sûresinin başında (12/2) Kur'an'ın açık seçik bir Arapça ile gönderildiği ifade edildiği halde bunun sebep ve hikmeti açıklanmamıştı. İbrâhîm sûresinde ise vahyin tebliğinde bir peygamberin kendi kavminin dilini kullanmasının iletişimi kolaylaştırmak gibi bir hikmet taşıdığı açıklanmıştır. Buna rağmen peygamberler kendi kavimleri tarafından büyük bir direnişle karşılanmışlardır. Üçüncü husus, peygamberlerin tebliği karşısında inanmayanların ortaya koyduğu direniş ve bunun sebepleridir. Peygamberler insanların ruhlarında imanı yerleştirip kökleştirmeye, onları sosyal ilişkilerinde doğruluk ve iyiliğe yönlendirmeye çalışırken inkârcıların bilhassa lider konumunda bulunanları daha çok kendi çıkarları için zararlı gördükleri peygamberlerle çatışmaya girerler. Sûrenin ilk bölümünde bu çatışmanın iki temel sebebine dikkat çekilir: Birincisi dünya hayatının nimetlerine aşırı düşkünlük (âyet 3), ikincisi geçmişten gelen alışkanlıklara, gelenek ve göreneklere şuursuz bağlılık (âyet 10). Sûrenin birinci bölümü, kendilerine karşı yapılan ezâ ve cefalara rağmen peygamberlerin Allah'a güvenip yollarına devam etmeleri hususunda gösterdikleri azim ve iradeyi dile getiren âyetlerle son bulur.

Sûrenin ikinci bölümünde (âyet 13-27), inanmayanların peygamberlere karşı sürdürdükleri düşmanlığın başka bir boyutuna dikkat çeken âyetler yer alır. Bu da peygamberlerin öz yurtlarını terketmeye zorlanmasıdır. Aynı âyetlerde peygamberi yurdundan sürüp çıkarmanın o kavme neye mal

olacağı da bildirilmektedir. Allah onları yok edip yerlerine tekrar müminleri yerleştirecek, müşrikleri bu

dünyada hezimete uğratacak, âhirette de çetin bir azaba çarptıracaktır; onların iyilik adına yaptıkları ameller kabul edilmeyip kül gibi savrulacaktır. Bu âyetler, bir yandan kâfirlere uyarıda bulunurken bir yandan da hicretten sonra meydana gelecek savaşlara ve bu savaşlarda müslümanların elde edecekleri zaferlere işaret etmekte, Mekke'nin fethedileceği ve müslümanların yeniden oraya döneceği müjdesini vermektedir. Aynı bölümde kâfirlerin âhirette hiçbir mazeret bulamayacakları, şeytana uyup küfre sapanların şeytan tarafından bile kınanacakları belirtilmekte; ardından müminlerin ebedî cennetlerle mükâfatlandırılacağı, Allah'a inanmanın -ve bu inancın veciz bir ifadesi olan kelime-i tevhidin- (Buhârî, "Tefsîr", 14/2), meyvesi bitip tükenmeyen bir ağaç gibi devamlı mutluluk sağlayacağı bildirilmektedir.

Üçüncü bölüm (âyet 28-34), Allah'ın nimetleri ve bu nimetlere karşı nankörlük edenlerin durumlarıyla ilgilidir. Burada, Allah'ın hidayetini reddedip yerine inkârcılığı yerleştirmeye çalışanların kendileriyle birlikte kavimlerini de helâke sürükledikleri ve karar kılacakları son durağın cehennem olduğu bildirilir. Ardından müminlerden namaz kılmaları, gizli açık hayır yapmaları istenir; kimsenin kimseye yardım edemeyeceği âhiret gününde bunun kurtarıcı rolüne dikkat çekilir. Allah'ın yaratıcı kudretiyle ortaya çıkardığı kevnî varlıklara ve insanın yararlarını amaçlayan bunlardaki düzene işaret edilir. Bu bölümün son âyetinde, Allah'ın kullara saymakla başa çıkamayacakları kadar bol nimetler ihsan ettiği hatırlatılır.

Dördüncü bölüm (âyet 35-41), insanlığın en büyük rehberlerinden olan Hz. İbrâhim'in yüksek dinî kişiliğini yansıtan âyetlerden oluşur. Burada Hz. İbrâhim'in, Mekke'nin hem bir güvenlik merkezi hem de tevhid odağı olması dileğini de içeren son derece veciz örnek dua cümleleri yer alır. Onun duasının, "Rabbimiz! Hesapların görüleceği günde beni, ana-babamı ve bütün müminleri bağışla" şeklindeki son cümlesi, bütün müslümanlarca en çok sevilen ve tekrar edilen dualardan biri olmuştur.

Sûrenin son bölümü (âyet 42-52) yukarıdaki hususların genel bir değerlendirmesi mahiyetindedir. Kim olursa olsun, nerede ve hangi devirde

yaşamış bulunursa bulunsun, ilâhî hakikatlere karşı savaş açan zalimlerin mutlaka yenilgiye uğrayacakları ve perişan olacakları özellikle vurgulanır; Allah'ın bildirdiği hak ve adalet yoluna karşı savaş açanların kaçınılmaz âkıbetleriyle karşılaştıklarında hissedecekleri derin pişmanlık duyguları, faydasız dilekleri ve nihayet çarptırılacakları ağır cezalar kısaca anlatılır. Sûre, bütün insanlara bir mesaj niteliği taşıyan şu âyetle son bulur: "İşte bu Kur'an insanlara bir bildiridir; onunla uyarılmaları, ibadete lâyık olanın yalnızca Allah olduğunu bilmeleri ve aklı başında kişilerin iyice düşünüp anlamaları için gönderilmiştir".

Sûrenin faziletine dair bazı tefsirlerde yer alan (meselâ bk. Vâhidî, III, 22; Zemahşerî, II, 309; Beyzâvî, I, 643), "İbrâhîm sûresini okuyan kimseye putlara tapan ve tapmayanların on katı ecir verilecektir" anlamındaki hadisin uydurma olduğu kabul edilmiştir (İbnü'l-Cevzî, I, 239-241; Zerkeşî, I, 432). Muhammed b. Seyyidî el-Habîb, ed-Daʿve ilallāh fî sûreti İbrâhîm el-Ḫalîl adıyla bir yüksek lisans çalışması yapmış (1401/1981, Medine, el-Câmiatü'l-İslâmiyye), Seyyid Muhammed Desûkī (Tefsîru sûreti İbrâhîm, Kahire 1987), Bedrî Âtıf Ali Muhammed (el-Menhecü'l-ḳavîm fî tefsîri sûreti İbrâhîm, Kahire 1988), Seyyid Ahmed Selîm (el-Ḳavlü's-selîm fî tefsîri sûreti İbrâhîm, Kahire 1411/1991) ve Şehhât Muhammed Ebû Setît (bk. bibl.) birer kitap kaleme almışlardır.

BİBLİYOGRAFYA

Vâhidî, el-Vasîṭ (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd v.dğr.), Beyrut 1415/1994, III, 22; Zemahşerî, el-Keşşâf (Beyrut), II, 309; İbnü'l-Cevzî, el-Mevżûʿât (nşr. Abdurrahman M. Osman), Medine 1386/1966, I, 239-241; Fahreddin er-Râzî, Tefsîr-i Kebîr: Mefâtîhu'l-gayb (trc. Suat Yıldırım v.dğr.), Ankara 1992, XIII, 482-553; XIV, 5-48; Beyzâvî, Envârü't-tenzîl, İstanbul 1884, I, 643; İbn Kesîr, Tefsîrü'l-Ḳurʾân (nşr. Sâmî b. Muhammed es-Selâme), Riyad 1418/1997, IV, 509; Zerkeşî, el-Burhân, I, 432; İbn Hacer, el-Kâfi'ş-şâf (Zemahşerî, el-Keşşâf [Beyrut] içinde), IV, 93, 190; Süyûtî, el-İtḳān (Bugā), I, 28, 30, 31, 45, 83; Âlûsî, Rûḥu'l-meʿânî, XIII, 179-261; Elmalılı, Hak Dini, IV, 3008-3035; Ömer Rıza Doğrul, Tanrı Buyruğu, İstanbul 1980,

s. 299-306; Abdullah Mahmûd Şehhâte, Ehdâfü külli sûre ve meḳāṣıdühâ fi’l-Ḳurʾâni’l-Kerîm, Kahire 1986, I, 169-187; Şehhât Muhammed Ebû Setît, H̱aṣâʾiṣü’n-nüẓumi’l-Ḳurʾânî fî ḳıṣṣati İbrâhîm ʿaleyhi’s-selâm, Kahire 1412/1991; Mevdûdî, Tefhîmü’l-Kur’ân (trc. Muhammed Han Kayanî v.dğr.), İstanbul 1996, II, 533-560.

Emin Işık

İBRÂHİM b. ŞÂHRUH

(إبراهيم بن شاهرخ)

(ö. 838/1435)

Timur’un torunu ve Fars hâkimi

(bk. TİMURLULAR).

İBRÂHİM b. ŞEYBÂN

(إبراهيم بن شيبان)

Ebû İshâk İbrâhîm b. Şeybân el-Kırmîsînî (ö. 330/941)

Şeyhülcibâl diye tanınan Kirmanşahlı sûfî.

Batı İran'ın Cibâl bölgesinde bulunan ve Kırmîsîn adı da verilen Kirmanşah'a yerleştiği için Kırmîsînî (bazı kaynaklarda Kirmanşâhî, bk. Herevî, s. 477) nisbesiyle anılır. Babası Şeybân kendisine, "Zâhir âdâbı için ilim öğren, bâtın âdâbı için de takvâyı seç" diye öğüt verdiğine göre (Sülemî, s. 404) dindar ve sûfî bir ailenin çocuğu olmalıdır. İbrâhim b. Şeybân gençliğinde hadis ilmiyle meşgul oldu. Ali b. Hasan b. Ebü'l-Anberî, Ebû Kılâbe er-Rekāşî, Muhammed b. Cehm es-Semîrî'den hadis aldı. Daha sonra tasavvufa yöneldi. Bu sahadaki bilgi ve tecrübesini arttırmak için Dînever, Şam, Mekke ve Medine gibi yerleri dolaştı. Ebû Abdullah el-Mağribî'nin müridi oldu ve otuz yıl boyunca ondan istifade etti. Şeyhinin diğer halifesi İbrâhim el-Havvâs'tan da faydalandığı kaydedilmektedir. Ebû Abdullah'ın ölümünden sonra Kırmîsîn'e yerleşti ve burada vefatına kadar irşad faaliyetine devam etti. Seksen yıldır iştahla yemek yemediğini söylediğine bakılırsa (Serrâc, s. 243) uzun bir ömür sürmüş olmalıdır. 337 (948) yılında vefat ettiğini söyleyenler varsa da (Zehebî, el-ʿİber, II, 244; Safedî, VI, 20) kaynakların çoğunda 330'da (941) öldüğü kaydedilmektedir. Kabri uzun müddet bölge halkı tarafından ziyaret edilmiştir (Bedrân, II, 221).

İbrâhim b. Şeybân sahte mutasavvıfları (müddeîler) şiddetle eleştirmiş, tasavvuf adına birtakım iddialarla ortaya çıkmanın şeyhlerin huzurunda ve hizmetinde bulunmamaktan kaynaklandığını vurgulamıştır (Sülemî, s. 402, 405). Veraın, helâl yemekten ve ayırım gözetmeksizin bütün insanlara hizmet etmekten ibaret olduğunu babasından öğrendiğini söyleyen İbrâhim b. Şeybân ruhsatlara göre hareket etmenin tehlikesine dikkat çekmiş, Allah korkusunun önemini hatırlatarak ancak Allah'a kul olanın hür olabileceğini savunmuştur. Tevekkülü Allah'la kul arasında kalan bir sır olarak

tanımlayan İbrâhim b. Şeybân'a göre (a.g.e., s. 403-405) tevazuun kaynağı iç temizliği olup bereketi dışa yansır; kibir ise yine içteki bulanıklıktan kaynaklanır, onun da kötü belirtileri dışa vurur. Yine ona göre müşâhede ehli hiçbir zaman Allah'tan gaip olmaz; yakınlık

nurları onları kuşatır. Bu nurlara garkolduklarından onlar halkla ilgilerini mânen keser, ruhlarıyla gaip, bedenleriyle hâzır olurlar. Bundan dolayı onlara "gaip-hâzır" denir. İbrâhim b. Şeybân, müminin dünyada bir çeşit cennet hayatı yaşayabileceğine inanır; Allah cennete bedel olarak mümine mescidi, ilâhî dîdarı görmeye bedel olarak da mümin kardeşlerinin yüzlerine bakmayı bahşettiğini söyler (a.g.e., s. 405). Fenâ ve bekāyı yanlış anlayan mutasavvıfları tenkit ederken gerçek anlamdaki fenâ ve bekānın temelinin hâlis tevhid ve sahih kulluk olduğunu, bunun ötesinin safsata ve zındıklıktan ibaret bulunduğunu belirtir (Kuşeyrî, s. 128).

Çevresindekilere, "Ya Allah'ı hatırlayın veya ölümü hatırdan çıkarmayın" diye öğüt veren İbrâhim b. Şeybân (Serrâc, s. 336; Sülemî, s. 404) îsârı dostluk ve arkadaşlığın esası olarak görür. Sohbet meclisine katılanların nesneleri kendilerine nisbet ederek "ayakkabım, ibriğim" gibi ifadeler yerine "ayakkabılarımız, ibriğimiz" şeklinde ortaklık ifade eden cümleler kullanmalarını tavsiye eder (Serrâc, s. 232, 234). Bu görüşlerine dayanarak onu fütüvvet hareketinin temsilcilerinden saymak mümkündür.

BİBLİYOGRAFYA

Serrâc, el-Lümaʿ, s. 232, 234, 243, 253, 336, 405; Sülemî, Ṭabaḳāt, s. 402-405; Ebû Nuaym, Ḥilye, X, 361; Kuşeyrî, Risâle (Uludağ), s. 128, 223, 243, 248, 410; Hücvîrî, Keşfü'l-mahcûb (Uludağ), s. 250, 370; Herevî, Ṭabaḳāt, s. 477, 478; Sem'ânî, el-Ensâb, X, 110; Ferîdüddin el-Attâr, Tezkiretü'l-evliya (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1991, s. 722-724; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XV, 392-394; a.mlf., el-ʿİber, Küveyt 1961, II, 244; Safedî, el-Vâfî, VI, 20; İbn Kesîr, el-Bidâye, XI, 234; Câmî, Nefaḥât, s. 261; Şa'rânî, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 113; Münâvî, el-Kevâkib, II, 3-4; İbnü'l-İmâd,

Şeẕerât, II, 344; Nebhânî, Kerâmâtü’l-evliyâ˒, I, 391; Bedrân, Tehẕîbü Târîḫi Dımaşḳ, II, 221.

Erhan Yetik

İBRÂHİM ŞİNÂSİ EFENDİ

(bk. ŞİNÂSİ).

İBRÂHİM b. TAHMÂN

(إبراهيم بن طهمان)

Ebû Saîd İbrâhîm b. Tahmân b. Şu‘be el-Herevî (ö. 163/780)

Muhaddis, fakih ve kelâm âlimi, tâbiî.

Muhtemelen 80’den (699) sonra Herat’ın Bâşân köyünde doğdu. Merv’e, Irak ve Hicaz bölgelerine giderek Sâbit el-Bünânî, Simâk b. Harb, İbnü’l-Mu‘temir, Ebû İshak es-Sebîî, Âsım b. Behdele, A‘meş, Şu‘be b. Haccâc, Süfyân es-Sevrî gibi tâbiîn âlimlerinden hadis öğrendi. Hac yolculuğu sırasında uğradığı Bağdat’ta hadis rivayet etti. Hayatının son yıllarında Mekke’ye yerleşti. Safvân b. Süleym, oğlu Abdülhâlik̦ b. İbrâhim, Abdullah b. Mübârek, Vekî‘ b. Cerrâh, Abdurrahman b. Mehdî, Süfyân b. Uyeyne, İbn Sellâm el-Cümahî gibi âlimler kendisinden faydalandı. Muhtemelen Hicaz’dan dönerken Kûfe’de ziyaret ettiği Ebû Hanîfe’ye Mâlik b. Enes’in hadislerini imlâ etti (İbn Ebû Hâtim, I, 3-4). İyi ahlâklı, cömert bir kimse olduğu belirtilen İbrâhim b. Tahmân kaynakların çoğuna göre 163’te (780), bazı kaynakların belirttiğine göre ise 168’de (784-85) Mekke’de vefat etti. 158 (775) veya 160 (777) yıllarında öldüğü de söylenmiştir.

Rivayetleri Kütüb-i Sitte’de yer alan İbrâhim b. Tahmân için Abdullah b. Mübârek, Ahmed b. Hanbel ve Ebû Dâvûd “sika” terimini kullanmış, Ebû Hâtim er-Râzî bazan sika, bazan da “hasenü’l-hadîs, sadûk” olarak değerlendirmiştir. Yahyâ b. Maîn onun için “lâ be’se bih” demiş, İshak b. Râhûye rivayetlerinin sağlam, kendisinin sika olduğunu söylemiş, Yahyâ b. Eksem Horasan, Irak ve Hicaz âlimlerinin en güvenilir ve en bilgili olanlarından biri kabul etmiştir. Sâlih Cezere de İbrâhim b. Tahmân’ın sika bir muhaddis olduğunu söylerken iman konusunda farklı bir ircâ görüşü benimsediğini ifade etmiş, Dârekutnî ile diğer bazı münekkitler ise sika olmakla beraber ircâ görüşü sebebiyle tenkit edildiğini belirtmiştir. İbrâhim b. Tahmân Hicaz’a giderken Nîşâbur’a uğramış, din dışı kabul ettiği Cehmiyye’ye ait fikirlerin orada yaygın olduğunu görünce halkı bu fikirlerden vazgeçirmenin haccetmekten daha sevap olacağı düşüncesiyle

şehirde kalarak Nîşâburlular'a ircâ görüşünü kabul ettirmeye çalışmıştır. Onun benimsediği ircâ anlayışının, imanı yeterli sayıp ameli önemsemeyen Mürcie fırkasının görüşüyle bir ilgisi bulunmadığı, büyük günah işleyenleri kâfir sayan Hâricîler'in aksine Allah Teâlâ'nın günahkârları bağışlayabileceği ümidini taşıdığı ifade edilmekte ve bu görüşün İslâm âlimlerince yadırganmadığı bilinmektedir. Diğer taraftan onun bu görüşün propagandasını yapmadığı gibi sonraları bu fikrinden vazgeçtiği de belirtilmektedir (İbn Hacer, I, 131). Ebû Zür'a er-Râzî'nin tesbitine göre Ahmed b. Hanbel de İbrâhim b. Tahmân'a derin saygı duymuş ve rivayetlerini güvenilir saymıştır. Onu zayıf bir râvi kabul eden hadis hâfızı Muhammed b. Abdullah b. Ammâr'ın bu değerlendirmesinin yanlış olduğu, rivayetlerinin hasen derecesinden aşağıya düşmediği belirtilmiştir (Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, VII, 382, 383; İbn Hacer, I, 130).

Eserleri. Müellifin günümüze ulaşan tek eseri Meşyeḫatü İbrâhîm b. Ṭahmân'dır. Eserin Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye'deki yazma nüshasını yayımlayan Muhammed Tâhir Mâlik, nüshanın üzerinde "meşyeha" kaydı bulunmakla beraber bunun "es-sünen" kelimesinin tashifi olduğunu düşünmekte (Meşyeḫa, neşredenin girişi, s. 6, 45), buna göre eserin İbnü'n-Nedîm'in müellife nisbet ettiği Kitâbü's-Sünen fi'l-fıḳh olabileceği akla gelmektedir. Nitekim özellikle Allah'ın sıfatları konusunda Cehmiyye'nin birçok görüşünü çürüten 208 rivayetten meydana gelen eserin bir meşyeha olmadığı açıktır. İki cüzden ibaret olan nüshayı Muhammed Tâhir Mâlik önce Mecelletü'l-Maʿhedi'l-maḫṭûṭâti'l-ʿArabiyye'de (XXII/2, Kahire 1396/1976, s. 241-300), daha sonra müstakil olarak yayımlamıştır (Dımaşk 1403/1983). Ulvî es-Sekkāf da Zehebî'nin Muḫtaṣarü'l-ʿulüv ve İbn Abdülber enNemerî'nin et-Temhîd'inin fihristleriyle beraber eserin fihristini neşretmiştir (Demmâm 1410). İbrâhim b. Tahmân'ın sika ve zayıf râvilere dair Medḫal adıyla birer eser kaleme aldığı (İbn Hibbân, VI, 27), ayrıca Kitâbü'l-Menâḳıb, Kitâbü'l-ʿÎdeyn ve Kitâbü't-Tefsîr adlı eserleri bulunduğu belirtilmektedir (İbnü'n-Nedîm, s. 284).

BİBLİYOGRAFYA

İbrâhim b. Tahmân, Meşyeḫa (nşr. Muhammed Tâhir Mâlik), Dımaşk 1403/1983, neşredenin girişi, s. 6, 11-52; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve't-taʿdîl, I, 3-4; II, 107; İbn Hibbân, es̱-S̱iḳāt, VI, 27; Kelâbâzî, Ricâlü Ṣaḥîḥi'l-Buḫârî, I, 53-54; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 284; İbn Mencûye, Ricâlü Ṣaḥîḥi Müslim (nşr. Abdullah el-Leysî), Beyrut 1407/1987, I, 40; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, VI, 105-111; Sem'ânî, el-Ensâb, II, 38-39; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, I, 322; Mizzî, Tehẕîbü'l-Kemâl, II, 108-114; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, VII, 378-385; a.mlf., Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, I, 213; Safedî, el-Vâfî, VI, 23-24; Kureşî, el-Cevâhirü'l-muḍıyye, I, 85-86; Fâsî, el-ʿİkdü's̱-s̱emîn, III, 215-216; İbn Hacer, Tehẕîbü't-Tehẕîb, I, 129-131; Hazrecî, Ḫulâṣatü Teẕhîb, s. 18; Temîmî, eṭ-Ṭabaḳātü's-seniyye, I, 198-200; Sezgin, GAS, I, 92-93; Ca'fer Seccâdî, "İbn Ṭahmân", DMBİ, IV, 159-160.

M. Yaşar Kandemir

İBRÂHİM TAMGAÇ HAN

(bk. TAMGAÇ HAN).

İBRÂHİM TEMO

(1865-1945)

İttihat ve Terakkî Cemiyeti kurucularından Osmanlı siyaset adamı.

22 Mart 1865'te Manastır vilâyeti Ohri kazasının Istruga (Struga) kasabasında doğdu. Asıl adı İbrâhim Edhem olup babası, "Soylular" olarak tanınan bir müslüman Arnavut aileye mensup tüccar Murad Bey'dir. Daha sonra soyadı haline gelen Temo lakabı Edhem isminin kısaltılmışıdır ve kendisine arkadaşları tarafından takılmıştır. İbrâhim Edhem ilk tahsilini Istruga'da yaptı. Türkçe ile birlikte biraz Fransızca ve Arapça öğrendikten sonra İstanbul'a gitti (1884). İki yıl Ahırkapı'daki Tıp İdâdîsi'nde, üç yıl da Kuleli Askerî Tıbbiye İdâdîsi'nde okudu, ardından Mektebi Tıbbiyye-i Şâhâne'ye kaydoldu (1888). Kısa sürede, İstanbul'da Prizren Cemiyeti'nden sonra ortaya çıkan ve gizli faaliyet gösteren Arnavut gruplarıyla temasa geçti. Şemseddin Sâmi ve Naîm Fraşiri gibi Arnavut liderlerin yanı sıra Makedonya'da Arnavutlar'la beraber Yunan aleyhtarı propaganda yapan Koço-Ulah (Aromenis) hareketi liderlerinden Apostol Margarit ile de bağlantı kurdu. Mektebi Tıbbiyye çevresinde yaygın olan Darwinist ve biyolojik materyalist hareketlerden ve yönetim aleyhtarı cereyandan etkilenen Temo, daha geniş siyasî örgütlenme hareketlerinde önemli rol oynadı. Kendisi gibi Mektebi Tıbbiyye'de öğrenci olan arkadaşları Diyarbekirli İshak Sükûtî, Çerkez Mehmed Reşid ve Arapkirli Abdullah Cevdet ile birlikte gizli İttihâd-ı Osmânî Cemiyeti'ni kurdu (3 Haziran 1889). Daha sonra Osmanlı İttihat ve Terakkî Cemiyeti adını alacak olan bu cemiyetin birinci (İstanbul-merkez) şubesinin bir numaralı üyesi oldu. Mektebi Tıbbiyye'de ders programlarını protesto için gerçekleştirilen öğrenci direnişine öncülük etti.

Hastalığı yüzünden bulunamadığı Onikiler İçtimaı dışında, gizli cemiyetin bütün toplantılarına katılan Temo, bir yandan da popüler dergilerden Musavver Cihan'da makaleler yayımladı. Yaz tatilini geçirmek üzere gittiği Ohri'de bir ihbar üzerine tutuklanarak İstanbul'a getirildi. Yıldız Sarayı'nda özel bir komisyon tarafından sorgulandıktan sonra (17 Temmuz 1890)

serbest bırakıldı. Yüzbaşı rütbesiyle Mektebi Tıbbiyye'den mezun olup (1892) Haydarpaşa Hastahanesi'nde göz hastalıkları ihtisasına başladı (1893). Padişahı hicveden şiiri bir tıbbiye talebesi üzerinde ele geçince bazı arkadaşlarıyla birlikte tutuklanarak dîvânıharbe sevkedildi (1894). Günlerce sorguya çekildi; nihayet dîvânıharp başkanı Arnavut Rızâ Paşa'nın yardımı ile serbest bırakıldı. Çok geçmeden hâkimler ve subaylar arasında tutuklamalar yeniden başlayınca İbrâhim Temo da Haydarpaşa Hastahanesi'nden alınarak Tophane Kışlası'na götürüldü; ancak sorguya çekildikten sonra tekrar serbest bırakıldı.

Gizli cemiyetin 1894 yılından sonra artan eylemlerinin çoğunda Temo'nun rolü vardır. Ermeniler'in 30 Eylül 1895'te başlattıkları ve müslümanlarla kanlı çatışmalara varan Bâbıâli yürüyüşü sonrasında İshak Sükûtî ve İsmâil İbrâhim'le birlikte 5 Ekim 1895'te İstanbul'da dağıtılan beyannâmeyi hazırladı. İlk defa cemiyetin imzasıyla yayımlanan bu beyannâmede, müslümanlarla Türkler'e çağrıda bulunularak Ermeniler'in Bâbıâli'yi basmaya kadar varan davranışlarının istibdat rejiminden kaynaklandığı, Türkler'in de bütün Osmanlılar gibi müstebit idareden ıslahat ve hürriyet istedikleri, cemiyetin bu maksat için çalıştığı, müslümanların Ermeniler'i cezalandırma yerine istibdadın merkezi olarak gösterilen Bâbıâli'yi, şeyhülislâm konağını ve Yıldız Sarayı'nı basmaları gerektiği ifade edilmekteydi. Böylece müslümanların da hürriyete âşık ve lâyık oldukları medenî dünyaya gösterilecekti.

Bu bildirinin sarayı telâşlandırdığı bir sırada yabancıların dikkatlerini de bu harekete çekmek için yine Temo'nun gayretleriyle Fransızca kaleme alınan bir açık mektup büyük devletlere ve saraya gönderildi. Hükümet bu gelişmeler üzerine şüpheli gördüğü kimseleri tutuklamaya başladı. İbrâhim Temo da Beşiktaş Karakolu'na götürülerek Yedisekiz Hasan Paşa başkanlığında oluşturulan bir heyet tarafından sorguya çekildi. İki hafta süren sorgulama sırasında suçu tesbit edilemediğinden serbest bırakıldı. Ertesi günü Ergani Madeni Redif Taburu hekimliğine tayin edildiğini öğrenince yurt dışına kaçmaya karar verdi. Koço-Ulah hareketi üyelerinin yardımıyla Metéor adlı bir Romen gemisine gizlice binerek Köstence'ye gitti (1 Kasım 1895). Birkaç gün sonra Romanya'nın başşehri Bükreş'e geçti. Göz hastalıklarına ait bilgi ve ihtisasını kuvvetlendirmek için bir yıl süreyle Bükreş hastahanelerinde çalıştı. Romanya'da doktorluk mesleğini

icra edebilmek için girdiği imtihanları kazandı. Diplomasını aldıktan sonra Türk nüfusunun yoğunlukta bulunduğu Dobruca'nın Mecidiye kasabasında doktorluğa başladı (Aralık 1896).

İbrâhim Temo, Romanya'da bulunduğu sırada da politika ile olan ilişkisini sürdürdü. Osmanlı Devleti'nin Bükreş sefâretinde görevli Şefik ve Alfred Rüstem beylerin yardımıyla Hareket adlı bir risâle bastırarak dağıttı. Doksan üç sayfadan oluşan ve kırmızı mürekkeple taş basması olarak yayımlanan bu risâle Jön Türkler arasında büyük ilgi gördü. Köstence, Dobruca, Pazarcık, Şumnu, Varna, Rusçuk, Lom, Filibe ve Tutrakan şehirlerinde İttihat ve Terakkî Cemiyeti'nin birer şubesinin açılmasında öncülük eden Temo cemiyetin Balkanlar'daki lideri durumuna geldi. Aynı zamanda Romanya'da faaliyet gösteren Naço liderliğindeki Arnavut Drita örgütünde görev aldı. Brüksel'de yayımlanan Albania dergisinde yazılar yazdı. Dobruca milletvekili Vasili M. Kogalniceaunu'nun yardımıyla Sadâ-yı Millet adlı bir dergi çıkarmaya başladı (5 Mart 1898). Osmanlı İttihat ve Terakkî Cemiyeti'nin resmî yayın organlarından biri haline gelen dergi, dokuzuncu sayısından sonra Osmanlı hükümetinin baskısıyla Romanya makamlarınca kapatıldı (1 Mayıs 1898). Bu arada Osmanlı hükümetinin iadesi için yaptığı girişimlerden korkan Temo Romanya vatandaşlığına geçti (Mart 1898). 1902-1903 yıllarında altı ay süreyle göz hastalıkları ihtisasını tamamlamak üzere Paris'te kaldı. Avrupa şehirlerinde bulunan Jön Türk liderleriyle görüşmeler yaptı. Osmanlı İttihat ve İnkılâp Cemiyeti'nin II. Abdülhamid'e karşı düzenlediği başarısız bombalı suikast girişimlerinde aktif rol aldı (1904). Jön Türkler'in önemli bir bölümü Terakkî ve İttihat Cemiyeti adı altında yeniden teşkilâtlanınca yeni örgütün Köstence'deki Romanya merkez şubesinin başına

getirildi (1906). Aynı dönemde Ndihma, Shpresa ve Bashkimi adlı Arnavut örgütlerinde de görev aldı.

Meşrutiyet'in ilânı üzerine İstanbul'a dönen İbrâhim Temo (15 Eylül 1908) Beyoğlu Mutasarrıflığı sıhhiye müfettişliğine tayin edildi. II. Abdülhamid'in tahttan indirilmesinden sonra Dârülaceze müdürlüğüne getirildi. Buradaki icraatı, başta Dahiliye Nâzırı Talat Paşa olmak üzere İttihatçılar'ın tepkisine yol açtığı için istifa etmek zorunda kaldı. İttihat ve Terakkî Cemiyeti'nin değişen yapısı içerisinde kendisine bir yer bulamayan

Temo muhalefete katıldı. Osmanlı Demokrat Fırkası adıyla yeni bir fırkanın kuruluşuna öncülük etti ve başkanlığına seçildi (6 Şubat 1909). Programı bütünüyle Romanya Demokrat Fırkası programından alınan fırkanın faaliyetleri, Temo'nun İttihatçılar'la olan bağlarının tamamen kopmasına yol açtı. Temo, fırkanın yayın organları olan Hukūk-ı Beşer, Selâmet-i Umûmiyye, Genç Türk, Türkiye, Yeni Ses gazetelerinde İttihatçılar aleyhine çoğu imzasız yazılar yazdı. Bir taraftan da kurucusu olduğu İttihat ve Terakkî'nin Nuruosmaniye'deki merkezine devam ediyor ve bu fırkanın yayın organı olan Şûrâ-yı Ümmet'te tıbbî makaleler neşrediyordu. Temo'nun ve fırkasının tutumu İttihatçılar'ın sert tepkisine sebep oldu. Talat Paşa, memur olduğu için politikayı bırakması gerektiğini ileri sürerek Temo'yu uyardı. Ayrıca Edirne ve Tekirdağ'da çıkan kolera hastalığıyla mücadele etme görevini vererek İstanbul'dan uzaklaştırdı (1911).

İttihatçılar'la yollarının ayrıldığını artık iyice anlayan İbrâhim Temo, Edirne'deki görevini tamamladıktan sonra İstanbul'dan ailesini de alarak tekrar Romanya'ya döndü (Şubat 1911). Balkan Harbi sırasında yedi kişilik bir Romen Kızılhaç heyetinin başkanı olarak kısa bir süre için İstanbul'a geldi (1913). Bundan sonraki hayatını sürdürdüğü Mecidiye'de Işık adlı Türkçe bir gazete yayımlamaya başladıysa da (Şubat 1914) fazla devam ettiremedi. Arnavutluk'ta meydana gelen kral aleyhtarı hareketler üzerine Prens Wilhelm von Wied'in kurtarılması için Draç'a (Durazzo) gitti (1914). Üç ay sonra tekrar Mecidiye'ye döndü. Romanya I. Dünya Savaşı'na girince Temo da binbaşı olarak savaşta görev aldı. Mütareke'den sonra Paris Barış Konferansı'na giden yirmi iki kişilik Arnavut heyetine katılarak (1919) sınır tayini alt komisyonunda çalıştı. Romanya'da Mareşal Avarescu tarafından kurulan Liga Poporului'ye (Ahali Fırkası) girdi. Bu partiden Caliacra senatörü olarak 1920-1922 yıllarında Romanya Parlamentosu'nda görev yaptı. Partinin Mecidiye kazası başkanlığını 1937 yılına kadar sürdüren Temo bir ara geçici olarak belediye başkanlığı da yaptı (1926). 1922 yılından itibaren İctihad ve Yolların Sesi gibi Türk dergilerinde tıbbî ve siyasî yazılar yazmaya devam etti. 5 Ağustos 1945'te Mecidiye'de ölen İbrâhim Temo'nun İshak Sükûtî'nin belgelerini de kapsayan zengin arşivi Tiran'da Arqivi Qendror Shtetëror'da kendi adına düzenlenmiş fonlarda bulunmaktadır.

İbrâhim Temo, yukarıda belirtilen dergilerde yazdığı makaleler ve risâle

dışında çoğu tıp ilmine ait olmak üzere, Aile Tabibi (İstanbul 1308); Tagaddî ve Devâm-ı Hayat (İstanbul 1312); Kuduz Hastalığı Üzerine Varaka-i İmtihâniyye: Thèse sur le rage (İstanbul 1313, mezuniyet tezi); Hareket (İstanbul [Bükreş] 1313); Tabâbet-i Avam ve Hıfz-ı Sıhhat (Mecidiye 1925); Atatürk'ü Niçin Severim (Mecidiye 1937), İttihad ve Terakki Cemiyeti'nin Teşekkülü ve Hidemât-i Vataniyye ve İnkılâb-ı Millîye Dair Hâtırâtım (Mecidiye 1939) adlı kitapları kaleme almıştır. Son eser, İttihad ve Terakki Cemiyeti'nin Kurucusu ve 1/1 No'lu Üyesi İbrahim Temo'nun İttihad ve Terakki Anıları adıyla yeniden yayımlanmıştır (İstanbul 1987).

BİBLİYOGRAFYA

İbrâhim Temo, İttihad ve Terakki Cemiyeti'nin Teşekkülü ve Hidemât-ı Vataniyye ve İnkılâb-ı Millîye Dair Hâtırâtım, Mecidiye 1939; Arqivi Qendror Shtetëror, Fondi Dr. I. Temo/19; BA, YP, C 1317, nr. 955; BA, BEO, nr. 83872; HR. SYS. 1796/ 2 ve 3. Nachlaß Süssheim, Preußischer Kulturbesitz: Orientabteilung; Ahmed Bedevi Kuran, İnkılâp Tarihimiz ve İttihad ve Terakki, İstanbul 1948, s. 66-70; ayrıca bk. tür.yer.; Tarık Zafer Tunaya, Türkiye'de Siyasî Partiler, İstanbul 1952, s. 254-259; M. Şükrü Hanioğlu, Bir Siyasal Örgüt Olarak Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük, İstanbul 1986, s. 42-43, 85, 122-123, 174-175, 177-179, 187-188, 196, 200-201, 209, 233, 237, 262, 295-297, 302-303, 307, 328, 391; a.mlf., The Young Turks in Opposition, New York 1995, s. 18, 20, 57, 71-74, 77, 88-89, 109, 122-124, 126, 132, 136, 165, 169, 182; a.mlf., "Karl Süssheim-İbrahim Temo Mektuplaşması ve Jön Türk Hareketi", Toplum ve Ekonomi, sy. 2 (1991), s. 137-163; "Doktor İbrahim Edhem Bey", Hukūk-ı Umûmiyye, İstanbul 16 Eylül 1908; "Dobruca Müslümanları ve Doktor Temo", a.e., İstanbul 7 Şubat 1909; "Doktor Temo-Fırka-i İbâd", Sadâ-yı Millet, İstanbul 31 Ekim 1909; "Le cas du Dr. Themo", Mècheroutiette, sy. 16 (1910); Tahsin Cemil, "Asociatia din România a Junilor Turci", Anuarul Institutului de Istorie şi Arheologie 'A.D. Xenopol', sy. 7 (1970), s. 180-188; Hasan Kaleši, "Dr. Ibrahim Temo-Osnivac Mladoturskog Komiteta 'Ujedinjenje i Napredak': Prilozi osvetljavaju uloge Albanaca u

mladoturskom pokretu”, POF, sy. 22-23 (1972-1973), s. 213 vd. (Almanca tercümesi: Südost-Forschungen, sy. 35 [1976], s. 110 vd.); a.mlf., “Ibrahim Temo”, Biographisches Lexicon zur Geschichte Südosteuropas, sy. 4 (1981), s. 283-286; Fethi Tevetoğlu, “İbrahim Temo”, TA, XX, 9.

Şükrü Hanioğlu

İBRÂHİM TENNÛRÎ

(إبراهيم تنّوري)

(ö. 887/1482)

Bayramiyye-Şemsiyye tarikatının Tennûriyye kolunun kurucusu, mutasavvıfşair.

Sivas'ta veya Amasya'da dünyaya geldi. Babası Sarrafoğlu Hüseyin Sivaslıdır. Annesi Amasyalı olduğundan Bursalı Mehmed Tâhir onun Amasya'da doğduğunu söylerse de (Osmanlı Müellifleri, I, 49) diğer kaynaklarda Sivas'ta doğduğu kaydedilmektedir (meselâ Lâmiî, s. 688; Taşköprizâde, s. 232). İbrâhim Tennûrî aile çevresinde başladığı öğrenimine Konya'da devam etti. Müderris Sarı Yâkub Efendi'den icâzet aldıktan sonra Kayseri'ye giderek bir süre Huand (Hunda) Hatun Medresesi'nde müderrislik yaptı. Enîsî onun Şâfiî olduğunu, medresenin vakfiyesinde müderrislerin Hanefî mezhebinden olmasının şart koşulduğunu öğrenmesi üzerine müderrisliği bıraktığını söyler (Menâkıb-ı Akşemseddin, s. 107-108). Bu yıllarda tasavvufa yönelen İbrâhim kendisine mânevî ilimleri öğretecek bir mürşid aramaya başladı. Önceleri Safeviyye tarikatının merkezi Erdebil Tekkesi'ne gitmeye niyetlenmişken Akşemseddin'in şöhretini duyunca Beypazarı'na geçerek kendisini ziyaret etti ve onun dervişi oldu. Akşemseddin'in Hamza eş-Şâmî, Abdürrahim Karahisârî, İskilipli Muslihuddin Halîfe gibi halifeleriyle birlikte halvete girdi; seyrü sülûkünü tamamlayarak hilâfet aldı. Enîsî, İbrâhim Tennûrî'nin "Karaman oğlu kavgası" zuhur ettiği sırada hilâfet aldığını kaydeder. Menâkıb-ı Akşemseddin'i neşreden Ali İhsan Yurd ise onun seyrü sülûkünü 847-848 (1444-1445) yılları arasında tamamlamış olabileceği görüşündedir (Akşemseddin, s. CIII). Hilâfet aldıktan sonra Akşemseddin'in emriyle tekrar Kayseri'ye dönerek irşad faaliyetine başlayan İbrâhim Tennûrî 887 (1482) yılı sonbaharında vefat etti. Türbesi, kendisinin yaptırdığı söylenen Şeyh Camii'nin batı tarafındadır. Ölümü için, "Şüd hemîşe merkad-i vey menzil-i rûhâniyân" mısraı mücevher tarih olarak düşürülmüştür.

İbrâhim Tennûrî'nin kurduğu Bayramiyye-Şemsiyye tarikatının Tennûriyye şubesi oğulları Ali, Lutfullah ve Kasım tarafından sürdürülmüştür. Tarikat, XVI. yüzyılda İstanbul'da Ebüssuûd Efendi'nin babası İskilipli Şeyh Muhyiddin Muhammed Yavsî tarafından temsil edilmiştir. Şeyh Kasım'ın halifesi Mecdüddin Îsâ'nın oğlu ve müridi İlyas Saruhânî'ye (İbn Îsâ) Tennûriyye'nin Îseviyye şubesi nisbet edilirse de bu şube devam etmemiştir.

Mürşidi Akşemseddin gibi İbrâhim Tennûrî'nin de hem ruhî hem bedenî hastalıkları tedavi ettiği, Tennûrî lakabını, bir ara içine düştüğü "kabz" halinden kurtulmak için şeyhinin himmetiyle geliştirdiği tedavi usulünden aldığı rivayet edilmektedir. İbrâhim Tennûrî kabza düşenleri sıcak bir tandıra (tennûr) oturtup terletiyor, bir taraftan da bol su içirmek suretiyle tedavi ediyordu. Gerek menâkıbnâme metninde yer alan "kabz ve bast" kelimelerinden gerekse Akşemseddin'in, "Bu âdeti terkeyleme ve dervişlere dahi ettir" şeklindeki emri üzerine bunu dervişlerine de uygulamasından, bu usulün mânevî sıkıntıların giderilmesi için tatbik edildiği mânasını çıkarmak mümkünse de bunun tasavvufun ruhuna uygun bir uygulama olmadığı açıktır. Menâkıbnâmedeki ifadeler, kabızlık hastalığına tutulmuş olanların bir tandır üzerine oturtulup terletilmek suretiyle şifaya kavuşturulması şeklinde de anlaşılmış ve İbrâhim Tennûrî'nin tıp ilmiyle de meşgul olduğu ileri sürülmüştür.

Akşemseddin'in İbrâhim Tennûrî'ye büyük değer verdiği ve kendisine başvuran bazı tâlipleri ona gönderdiği bilinmektedir. Akşemseddin'in vefatından sonra küçük oğlu Hamdullah Hamdi de rüyasında babasından aldığı bir işaretle Kayseri'ye giderek İbrâhim Tennûrî'nin yanında seyrü sülûkünü tamamlamıştı.

Şiirle de meşgul olan İbrâhim Tennûrî, Yûnus Emre tarzındaki manzumelerinde "Âşık" mahlasını kullanmıştır. Bu manzumelerinden birkaçı ilâhi şeklinde bestelenmiştir. Mevlid merasimlerinde kaside olarak okunan, "Kahrın da hoş lutfun da hoş" nakaratlı ilâhisi günümüzde de sevilerek icra edilmektedir. "Hak bir gönül verdi bana / Ha demeden hayrân olur / Bir dem gelir şâdî bulur / Bir dem gelir giryân olur" dörtlüğüyle başlayan on sekiz kıtalık ilâhisi ise Ahmet Hatiboğlu tarafından bestelenmiştir.

Eserleri. 1. Gülzâr-ı Ma‘nevî. Enîsî'nin bildirdiğine göre Akşemseddin'in komşularından birinin torunu kendisine mürid olmak istemiş, şeyh bu sırada hayli yaşlı olduğundan onu Kayseri'ye İbrâhim Tennûrî'ye göndermişti. Tennûrî de huzuruna çıkan yeni dervişin eline eserin ilk cüzlerini vererek kerâmet göstermişti. Aruzun "mefâîlün mefâîlün feûlün" vezniyle kaleme alınan kitap Yazıcıoğlu'nun Muhammediyye'si tarzında tertip edilmiştir. Eserde abdest, namaz, zekât, oruç gibi ibadetlerin dinî ve tasavvufî mânaları açıklanmış, bunlarla ilgili âyet ve hadisler nakledilerek yorumları yapılmıştır. 5140 beyitten meydana gelen, Ali Rıza Karabulut ve Ramazan Yıldız tarafından Gülzâr-ı Ma'nevî ve İbrâhim Tennûri adıyla neşredilen (Ankara 1978) eser üzerine Semiha Kiraz yüksek lisans (Şeyh İbrahim Tennurî ve Gülzâr-ı Mânevî-İnceleme, Metin, Tıpkıbasım, 1991, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü) ve Mustafa Fidan doktora çalışması (İbrahim Tennurî, Gülzâr-ı Mânevî-İnceleme, Metin, Sözlük, 1995, EÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü) yapmıştır. 2. Gülşen-i Niyâz. Müellifin, İbrâhim mahlasının kullanıldığı yaklaşık 2500 beyit ihtiva eden gayri mürettep divanıdır (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 3791). Eser, Rasim Deniz ve Ali Rıza Karabulut tarafından seçmeler yapılarak Şeyh İbrâhim Tennûrî Divanı Gülşen-i Niyaz'dan Seçmeler adıyla yayımlanmıştır (Kayseri 1983).

BİBLİYOGRAFYA

Enîsî, Menâkıb-ı Akşemseddin (Ali İhsan Yurd, Fatih Sultan Mehmed Hanın Hocası Akşemseddin: Hayatı ve Eserleri içinde), İstanbul 1972, s. 107-116, 138-139; Lâmiî, Nefehât Tercümesi, s. 688-690; Taşköprizâde, eş-Şeḳāʾiḳ, s. 232-234; Mecdî, Şekāik Tercümesi, s. 247-248; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1504; Sarı Abdullah Efendi, Semerâtü'l-fuâd, İstanbul 1288, s. 145; Harîrîzâde, Tibyân, I, vr. 173b; Hüseyin Vassâf, Sefîne, II, 265; Osmanlı Müellifleri, I, 49; Ahmed Nazif, Kayseri Meşhurları (nşr. Meserret Diriöz - Haydar Ali Diriöz), Kayseri 1991, s. 13-17; Sadeddin Nüzhet Ergun, Türk Şairleri, İstanbul 1936, I, 122-127; Vasfi Mahir Kocatürk, Tekke Şiiri Antolojisi, Ankara 1968, s. 115-118; Abdullah Satoğlu, Kayseri Şairleri, Ankara 1970, s. 26-30; Ali İhsan Yurd, Fatih Sultan Mehmed Hanın Hocası

Akşemseddin: Hayatı ve Eserleri, İstanbul 1972, giriş, s. CI-CV; Cahid Baltacı, XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri, İstanbul 1976, s. 248-249; Ali Rıza Karabulut - Ramazan Yıldız, Gülzâr-ı Ma'nevî ve İbrâhim Tennûri, Ankara 1978, s. 7-73; ayrıca bk. tür.yer.; Abdullah Uçman, "İbrahim Tennûrî", Büyük Türk Klâsikleri, İstanbul 1986, III, 42-44; Müjgân Cumbur, "İbrâhim Tennûrî'nin Âşık Mahlâslı Şiirleri", Erciyes Yöresi Folklor, Halk Edebiyatı ve Etnoğrafya Sempozyumu, Kayseri 1991, s. 47-54; M. İlyas Subaşı, Kayseri'nin Manevî Mimarları, Ankara 1995, s. 160-168; Emir Kalkan, Kayseri Şairleri, Kayseri 1996, s. 11-13; M. Fatih Köksal, Kayserili Divan Şairleri, Kayseri 1998, s. 37-52; Ali Rıza Önder, "Şeyh İbrahim Tennûrî", Erciyes (Kayseri Halkevi Dergisi), V/64, Kayseri 1946, s. 37-38; Mehmet Çayırdağ, "Şeyh İbrahim Tennurî Evladına Ait Şecere (Sofra) Bulundu", Erciyes, III/25, Kayseri 1980, s. 1-3; a.mlf., "Şeyh İbrahim Tennurî'nin Yaşadığı Devir", a.e., VI/71 (1983), s. 7-11; Abdülbâki Gölpınarlı, "İbrahim Tennûrî", TA, XX, 10; "İbrahim Tennuri", TDEA, IV, 331; Zehra Öztürk, "Hamdullah Hamdi", DİA, XV, 452.

Mustafa Uzun

İBRÂHİM et-TEYMÎ

(إبراهيم التيمي)

Ebû Esmâ İbrâhîm b. Yezîd b. Şerîk et-Teymî el-Kûfî (ö. 92/710-11)

Muhaddis ve fakih tâbiî.

53 (673) yılı civarında doğdu. Teym kabilesinin Ribâb koluna mensuptur. Babası hem Câhiliye hem İslâm döneminde yaşayan ve Hz. Ömer, Hz. Ali, Ebû Zer el-Gıfârî, Abdullah b. Mes‘ûd gibi sahâbîlerden rivayette bulunan bir fakihti. İbrâhim de babasından, Enes b. Mâlik’ten, Amr b. Meymûn ve Hâris b. Süveyd gibi tâbiîlerden hadis rivayet etti. Hz. Âişe ile Hafsa’nın zamanına yetişmediği için onlardan yaptığı rivayetler mürseldir. Kendisinden İbrâhim en-Nehaî, Hakem b. Uteybe, Zübeyd b. Hâris, Yûnus b. Ubeyd, Hasan b. Ubeydullah en-Nehaî, A‘meş ve Beyân b. Bişr rivayette bulunmuştur.

Rivayetleri Kütüb-i Sitte’de yer alan İbrâhim et-Teymî’yi Yahyâ b. Maîn ve Ebû Zür‘a er-Râzî “sika”, Ebû Hâtim er-Râzî “sâlihu’l-hadîs” olarak değerlendirmiş, Ebû Zür‘a’nın “sika mürciî” veya “sika mardî” dediği de belirtilmiştir (İbn Ebû Hâtim, II, 145). Bazı nüshalarda görüldüğü üzere buradaki “mürciî” sözü bir istinsah hatası değilse onun, günahkârların bağışlanabileceğini veya amelin imandan cüz olmadığını söyleyen bazı Ehl-i sünnet âlimlerine denildiği anlamda mürciî olduğu anlaşılmaktadır. İbrâhim et-Teymî çok ibadet etmesiyle ünlü bir zâhid, etkili konuşmasıyla tanınan bir vâizdi. Vaazlarında kıssalar anlattığı için İbnü’l-Cevzî onu Kûfeli kıssacı ve vâizler arasında zikretmiştir. İbrâhim en-Nehaî, Teymî’nin kıssalarıyla Allah’ın rızâsını gözettiğini söylemiş, babasının ise onun kıssa anlatmasına karşı çıktığı nakledilmiştir. Emevî Valisi Haccâc b. Yûsuf, İbrâhim en-Nehaî’nin yakalanmasını emrettiği zaman görevli memur İbrâhim et-Teymî’nin yanına giderek Nehaî’yi aradıklarını söylemiş, o da yerini haber vermeyi doğru bulmadığı için “İbrâhim benim” demiş, Haccâc’ın emri üzerine iki kişiyle birlikte zincire vurularak Vâsıt’taki Dîmâs Hapishanesi’ne atılmıştır. 92’de (710-11) öldürülmüş veya

hapishanede ölmüş, Haccâc onun cesedini çöplüğe attırmıştır (İbn Sa‘d, VI, 285). Bu olayın 93 (711-12) veya 94’te (713-14) meydana geldiği de kaydedilmektedir. Güzel sözleriyle de tanınan İbrâhim et-Teymî’nin bu sözlerinden bazıları şöyledir: “Sözümü amelimle karşılaştırdığımda yalancı durumuna düşmekten korkuyorum”; “Bana zulmedene bile acıyorum”; “Allah katında en büyük günah O’nun kimseye göstermediği bir suçu ifşa etmektir”.

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Dâvûd, “Ṭahâre”, 68; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, VI, 285-286; Yahyâ b. Maîn, et-Târîḫ, II, 15; Buhârî, et-Târîḫu’l-kebîr, I, 334-335; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve’t-taʿdîl, II, 145; İbn Hibbân, es̱-S̱iḳāt, IV, 7-8; Ebû Nuaym, Ḥilye, IV, 210-219; İbnü’l-Cevzî, el-Ḳuṣṣâṣ ve’l-müẕekkirîn (nşr. Ebû Hâcir Muhmmed Zağlûl), Beyrut 1406/1986, s. 57; Yâkūt, Muʿcemü’l-büldân, II, 544; Mizzî, Tehẕîbü’l-Kemâl, II, 232-233; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, V, 60-62; a.mlf., Târîḫu’l-İslâm: sene 81-100, s. 283-284; İbn Hacer, el-İṣâbe, III, 674; a.mlf., Tehẕîbü’t-Tehẕîb, I, 176-177; Hazrecî, Ḫulâṣatü Teẕhîb, s. 23; Abdüssettâr eş-Şeyh, Aʿlâmü’l-ḥuffâẓ ve’l-muḥaddis̱în, Dımaşk-Beyrut 1417/1997, IV, 30-40.

Selahattin Polat

İBRÂHİM TÜRBESİ

İstanbul'da Ayasofya Camii'nin bitişiğindeki eski vaftizhâneden çevrilmiş Sultan İbrâhim'in defnedildiği türbe.

Bizans kaynaklarına göre Ayasofya kilisesindeki iki vaftizhâneden biri olup kilisenin güney cephesi yanında ana binadan biraz ayrı kubbeli bir yapıdır (bk. AYASOFYA). Ayasofya camiye dönüştürülünce burası, kandil yağlarının depolandığı bir ambar haline getirilerek iki yüzyıl kadar böylece kullanıldıktan sonra XVII. yüzyılın ilk yarısı içinde türbeye çevrilmiştir. Osmanlı padişahlarının bazıları sağlıklarında yaptırdıkları özel türbelere gömülmüş, bazılarının defnedildikleri yerde üzerlerine bir türbe inşa edilmiş, pek azı da esası Bizans dönemine ait olan eski yapılardan çevrilen türbelere gömülmüştür. Osman ve Orhan Gazi'nin Bursa'daki türbelerinden sonra eski bir Bizans yapısının aynı maksatla kullanılmasının ancak XVII. yüzyılda bir daha tekrarlandığı görülmektedir. Sultan I. Mustafa ile Sultan İbrâhim'in türbesi olan bu mezar binası daha çok bu ikinci padişahın adıyla tanınır.

1617-1618'de doksan dört gün, arkasından 1622-1623'te bir yıl dört ay kadar padişahlık yapan I. Mustafa 1639 yılının ilk günlerinde vefat etmiş veya IV. Murad'ın emriyle öldürülmüştür. Kendisi için önceden bir türbe inşa edilmemiş olan I. Mustafa'nın, İstanbul'da o sırada mevcut selâtin türbelerinin hiçbirinde yer bulunmadığı gerekçesiyle Ayasofya'nın eski vaftizhânesine gömülmesine karar verilmiştir. Naîmâ bunu, I. Mustafa'nın "Ayasofya hareminde kapıya muttasıl kable'l-feth bina olunmuş bir kubbe-i âliyede" defnedildiği şeklinde zikreder. Evliya Çelebi ise bu hususta daha geniş bilgi verir: Sultan Mustafa öldüğünde türbeler dolu olduğundan ona yer bulunamamış ve naaşı on yedi saat musallâda bekletildikten sonra nihayet Evliya Çelebi'nin sarayda kuyumcubaşı olan babası Derviş Mehmed Zıllî'nin hatırlatmasıyla Ayasofya'nın hareminde mevcut eskiden bir yağhâne kubbesi olan kâgir binanın içine gömülmüştür. Fakat binanın içinde toprak bulunmadığından Hasbahçe'den toprak getirtilerek kabir örtülmüştür.

Sultan İbrâhim sekiz yıl süren saltanatının sonunda 18 Receb 1058'de (8 Ağustos 1648) tahtından indirilip 28 Receb (18 Ağustos) günü öldürülünce bu yapıya defnedilir. Evliya Çelebi, Sultan İbrâhim Türbesi'nin âdeta kadınlar tarafından ziyaret edilen bir yatır makamı haline geldiğini belirtir ve, "Bu kubbe içinde medfun olanların hepsi kadın sultanlardır" dedikten sonra türbede Sultan I. Ahmed'in kızları, Bayram Paşa'nın zevcesi Hanzâde Sultan ile Kenan Paşa'nın zevcesi Âtike Sultan'ın ve IV. Murad'ın kızı, Melek Ahmed Paşa'nın zevcesi olup doğum yaparken 1069 (1659) yılında ölen İsmihan Kaya Sultan'ın kabirlerinin bulunduğunu bildirir. Ayvansarâyî, XVIII. yüzyıl sonlarında kaleme aldığı eserinde Sultan Mustafa ile İbrâhim'in türbesinde Osmanlı hânedanından on beş kişinin yattığını belirterek bunlardan yedisinin, Sultan Mustafa ile Sultan İbrâhim, II. Ahmed'in oğlu Şehzade İbrâhim, Sultan IV. Murad'ın kızları Kaya ve İsmihan sultanlar, I. Ahmed'in kızı ve

Bayram Paşa'nın zevcesi Hanzâde Sultan ve yine I. Ahmed'in kızı ve Kenan Paşa'nın zevcesi Âtike Sultan'ın adlarını verir. Halûk Şehsuvaroğlu ise bu türbede iki padişah, beş şehzade, altı yetişkin hanım sultanla dört çocuk sultan olmak üzere toplam on yedi kişinin sandukalarının bulunduğunu yazmıştır. Halbuki türbenin içinde on sekiz sanduka görülmüştür. Mehmed Süreyyâ Bey'in eserini yeni baştan düzenleyerek yayımlamaya girişen Gültekin Oransay, bu türbede iki padişah dışında üç şehzade ile iki hanım sultanın adını verir. I. Ahmed'in oğlu Şehzade Kasım'ın burada yattığı söylenirse de şehzade 2 Şevval 1047'de (17 Şubat 1638) öldürüldüğüne göre bu tarihte bina henüz türbeye çevrilmediğinden onun burada gömülü olmasına ihtimal verilemez. Esasen Mehmed Süreyyâ Bey, Şehzade Kasım'ın Ayasofya hazîresindeki Sultan III. Murad Türbesi'nde yattığını bildirmiştir (Sicill-i Osmânî, I, 63). Şimdiki tesbitlere göre I. Mustafa ile Sultan İbrâhim'den başka Ayasofya'daki türbede şu kişilerin yattığı kesindir: Sultan IV. Murad'ın kızı İsmihan Kaya Sultan, I. Ahmed'in kızı Hanzâde Sultan, yine aynı padişahın kızı 1660'ta ölen Âtike Sultan, İbrâhim'in oğlu 1669'da ölen Şehzade Selim ile IV. Mehmed'in 1679'da ölen oğlu Şehzade Selim. Bu türbeye en son defnedilen kişi Sultan II. Ahmed'in 1714'te ölen oğlu Şehzade İbrâhim'dir. Evliya Çelebi, Kaya Sultan'ın İbrâhim Türbesi'nde harimine nâzır pencerenin iç yüzüne defnedildiğini kaydetmiştir. Buna göre, eski vaftizhânenin Ayasofya'nın güneydeki yan kapısına komşu büyük pencere arkasındaki tek sanduka

Kaya Sultan’ınki olmalıdır.

Türbede XVIII. yüzyılın ikinci yarısında, belki de 1766 depreminin arkasından girişin önüne barok üslûbunda kemerli bir sundurma ile bir türbedar odası eklenmiş veya daha önceden var olan bu unsurlar o yılların sanat akımına uygun biçimde yenilenmiştir. Ayasofya’da 1847-1849 yılları arasında geniş çapta restorasyon işleri yapan İsviçreli mimar Gaspare Trajano Fossati’nin bu türbe ile de ilgilendiğine dair bir iz olmadığı gibi İsviçre’deki arşivinde de bu hususu aydınlatacak herhangi bir belgeye rastlanmamıştır. Fakat en azından dışını sıvattığı ve badana ettirdiği kesindir. Uzun yıllar, türbe ile Ayasofya’nın güney yan duvarı arasındaki küçük avlu kalınlığı 2 metreyi bulan bir moloz tabakası ile örtülü olduğundan burada yer alan dev ölçüde yekpâre mermerden vaftiz teknesi gözlerden uzak kalmış, ancak Ayasofya Müzesi müdürü Sami Boyar döneminde 1943’e doğru avlu temizlenerek tekne ve birkaç büyük yağ küpü meydana çıkarılmıştır. 1973’te Semavi Eyice idaresinde küçük bir ekip burada incelemeler yaparak türbenin resimlerini çekmiş, Yılmaz Önge de plan ve rölövelerini çizmiştir. 1980 yılına doğru müze müdürlüğü ile Eski Eserler ve Müzeler Genel Müdürlüğü’nün İstanbul Rölöve Bürosu türbenin restorasyonunu bir müteahhide havale etmiştir. Bu çalışmalar sırasında türbenin iç duvarları ve kubbesinin iç yüzeyindeki sıvalar bütünüyle raspa edilmiş, köşelerdeki nişlerin dolap haline getirilmesinde takılan kanatlar kaldırılmış, barok üslûbundaki giriş sundurması ile türbedar odası sökülmüştür. Çalışmalar sırasında ahşap sandukaların hepsi yerlerinden kaldırılarak dışarıdaki küçük avluya üst üste yığıldığından çalışmalar bittiğinde bunların ne dereceye kadar doğru olarak yerlerine konulduğu bilinemez.

Yapı, vaftizhâne olarak mimarisi bakımından benzer binaların en büyük ölçülü olanlarındandır. Türbeye dönüştürüldüğünde bazı değişikliklere lüzum görülmüştür. Bu işleri kimin yaptığı bilinmezse de bu yıllarda hassa mimarlarından Kasım Ağa akla gelen ilk isimdir. Binanın tam ortasında gömülü olan mermer vaftiz teknesini dışarı çıkarmak için Ayasofya tarafındaki duvarda geniş bir gedik açılarak tekne burada duvara yanaştırılmış, ardından tekrar örülmüştür. Binanın batı tarafındaki esas girişi iptal edilerek bir pencere biçimine sokulmuş, evvelce narteks durumunda olan çapraz tonozlu üç bölüm halindeki kısmın orta bölümüne

Kaya Sultan defnedilmiştir. Köşelerdeki eksedraların içlerindeki nişlerle pencereler örülerek dolap haline getirilmiş ve eksedraların yarım kubbeleriyle pandantifler ve ana kubbe kalem işi klasik üslûpta nakışlarla süslenmişti. Türbenin girişi binanın kuzeydoğu köşesindeki eksedrada açılan bir kapı ile sağlanmıştır. Bunun dışına ve eski vaftizhânenin doğu tarafına bitişik bir sundurma, hol ve türbedar odası yapılmıştı.

BİBLİYOGRAFYA

Eski durumu hakkında: W. Salzenberg, Altchristliche Baudenkmäler von Konstantinopel, Berlin 1854, s. 19, lv. 6, 7, 11, 12, 18; W. R. Lethaby - H. Swainson, The Church of Sancta Sophia Constantinople: a Study of Byzantine Building, London 1894, s. 21, rs. 3, s. 154-155, 217, rs. 39; E. M. Antoniades, He Hagia Sophia, Paris 1906; a.mlf., Ekphrasis tes Hagias Sophias, Atina 1907, I, 123-130, rs. 178-181; C. Gurlitt, Die Baukunst Konstantinopels, Berlin 1909, s. 21-22, rs. 51; E. H. Swift, Hagia Sophia, New York 1940, s. 174-176, rs. 33, lv. 1, 2, 7, 203; R. L. Van Nice, Saint Sophia in Istanbul: An Architectural Survey, Washington, ts., lv. 2, 6, 13; Th. F. Mathews, The Byzantine Churches of Istanbul, Pennsylvania 1976, s. 311-312; Semavi Eyice, “Le baptistère de Sainte Sophie d’Istanbul”, IX. Congresso Internazionale di Archeologia Cristiana 1975, Communicazioni, Roma 1978, II, 257-273; Gennadios Arabacıoğlu, “To Baptisterion tes Hagias Sophias”, Ortodoksia, XVIII, İstanbul 1943, s. 127-135; S. Larsen, “The Baptismal Font of S. Sophia, A Recent Interesting Discovery at Istanbul”, The Illustrated London News, 13.X.1945, s. 415 (aynı makalenin Türkçe tercümesi için bk. Bedi N. Şehsuvaroğlu, Ressam Ali Sami Boyar, İstanbul 1945, s. 151-155); Feridun Dirimtekin, “Ayasofya Baptisteri”, Türk Arkeoloji Dergisi, XII/2, Ankara 1963, s. 54-64, 76-87; Türbe olarak: Kâtib Çelebi, Fezleke, II, 211, 320; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 354-356; V, 266; Naîmâ, Târih, III, 326, 395; Silâhdar, Nusretnâme, s. 316-317; Ayvansarâyî, Hadîkatü’l-cevâmi‘, I, 7; Sicill-i Osmânî, I, 63; Halûk Şehsuvaroğlu, Asırlar Boyunca İstanbul, İstanbul, ts., s. 153; Semavi Eyice, “Ayasofya Vaftizhanesi, Sultan I. Mustafa ve Sultan İbrahim’in Türbesi Olan Yapı”, Atatürk Konferansları VIII: 1975-76, Ankara 1983, s. 139-174.

Semavi Eyice

İBRÂHİM b. VELÎD

(إبراهيم بن الوليد)

Ebû İshâk İbrâhîm b. el-Velîd b. Abdilmelik (ö. 132/750)

Emevî halifesi (744).

Hayatının halife olmazdan önceki dönemi hakkında çok az bilgi vardır. İbn Sa‘d muhaddis Zührî ile görüştüğünü ve ondan bir sahîfenin rivayeti hususunda izin istediğini bildiren bir rivayet nakleder (eṭ-Ṭabaḳāt, II, 172). Bu rivayetten İbrâhim'in gençliğinde hadis ilmiyle ilgilendiği anlaşılmaktadır. Onun ilk siyasî görevi, kardeşi Halife III. Yezîd tarafından Ürdün'e vali tayin edilmesiyle başladı ve ardından veliaht ilân edildi. III. Yezîd'in kendisini veliaht tayin etmediğine dair bazı rivayetler de bulunmaktadır.

İbrâhim, III. Yezîd'in ölümü üzerine (19 Zilhicce 126 / 2 Ekim 744) hilâfet makamına geçti. İlk iş olarak III. Yezîd'in kendisinden sonra ikinci veliaht tayin ettiği Abdülazîz b. Haccâc b. Abdülmelik'in veliahtlığını onayladı. Ancak bazı merkezler onun halifeliğini tanımadığı gibi başşehir Dımaşk'a yakın Humus halkı dahi kendisine itaat etmedi. Üç ay kadar bu makamda kalabilen İbrâhim'in bütün zamanı kargaşa içinde geçti. II. Velîd'in öldürülmesinden sonra şiddetlenen fitneyi bastırmaktan âciz kaldı. Ülkedeki karışıklıklar giderek arttı ve sarsılmış olan merkezî idarenin otoritesi daha da zayıfladı.

Azerbaycan ve İrmîniye Valisi Mervân b. Muhammed, III. Yezîd'in isyanı sırasında öldürülen II. Velîd'in intikamını almak ve onun oğullarının haklarını korumak iddiasıyla harekete geçti. Ancak Mervân'ın asıl amacı hilâfeti ele geçirmekti. Cezîre halkının biatını aldıktan sonra Suriye üzerine yürüyen Mervân, Kınnesrîn'e yönelerek İbrâhim'in kardeşi olan Vali Bişr'in ordusunu bozguna uğrattı, valiyi ve kardeşini esir aldı. Halkı biat etmediği için İbrâhim'in gönderdiği ordu tarafından kuşatma altında tutulan Humus üzerine gitti ve şehri işgal etti. Humus halkının biatını aldıktan

sonra 80.000 kişilik ordusuyla Dımaşk’a doğru ilerledi, İbrâhim de ona karşı büyük bir ordu gönderdi. İki ordu Dımaşk civarında Aynülcer denilen yerde karşılaştı. Meydana gelen savaşta (7 Safer 127 / 18 Kasım 744) İbrâhim’in kumandanı Süleyman b. Hişâm yenilip Dımaşk’a sığındı. Süleyman ve adamları bu sırada II. Velîd’in hapiste bulunan iki oğlunu öldürdüler. II. Mervân bu zaferin ardından Dımaşk’a girdi ve halifeliğini ilân etti. Şehirden kaçmak zorunda kalan İbrâhim ise bir süre gizlendikten sonra Mervân’a biat edeceğini açıklayarak ondan eman istedi. Mervân isteğini kabul edip onu yakınları arasına aldı. İbrâhim, Emevî hilâfetinin sona erdiği Zap Suyu Savaşı’nda (11 Cemâziyelâhir 132 / 25 Ocak 750) nehirde boğularak ölenler arasındaydı. Onun daha önce II. Mervân veya Abbâsîler’den Abdullah b. Ali b. Abdullah tarafından öldürüldüğü de rivayet edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt: el-Mütemmim, II, 172; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 359, 367-368; Belâzürî, Ensâb (Zekkâr), IX, 199-202; Dîneverî, el-Aḫbârü’ṭ-ṭıvâl, s. 350-351; Ya‘kūbî, Târîḫ, II, 337; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), VII, 268, 295, 302, 311-313, 434; Mes‘ûdî, Mürûcü’ẕ-ẕeheb, III, 233, 239, 249; İbn Asâkir, Târîḫu Dımaşḳ (Amrî), VII, 246-252; Agobios b. Kostantin el-Menbicî, el-Münteḫab min Târîḫi’l-Menbicî (nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî), Trablus 1406/1986, I, 97-98; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, V, 308, 311, 321 vd., 431; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, V, 376-377; a.mlf., el-ʿİber, I, 125-126; İbn Fazlullah el-Ömerî, Mesâlik, XXIV, 299-300; Süyûtî, Târîḫu’l-ḫulefâʾ (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1371/1952, s. 247-248; F. Wüstenfeld, Genalogische Tabellen der Arabischen Stämme und Familien, Göttingen 1892, II, 26; Ziriklî, el-Aʿlâm, I, 74; C. Brockelmann, İslâm Milletleri ve Devletleri Tarihi (trc. Neşet Çağatay), Ankara 1954, s. 103; J. Wellhausen, Arap Devleti ve Sukutu (trc. Fikret Işıltan), İstanbul 1960, s. 175 vd.; V. Cremonesi, “Ibrāhīm b. al-Walīd”, EI² (İng.), III, 990-991.

İbrahim Sarıçam

İBRÂHİM el-YÂZİCÎ

(bk. YÂZİCÎ, İbrâhim b. Nâsîf).

İBRÂHİM b. YEZÎD

(bk. İBRÂHİM et-TEYMÎ).

İBRÂHİM ZÂHİD-i GEYLÂNÎ

(إبراهيم زاهد كيلاني)

Ebü’s-Safve Tâcüddîn İbrâhîm b. Rûşen b. Emîr b. Bâbil (ö. 700/1301)

Zâhidiyye tarikatının pîri, esmâ zikriyle seyrü sülûk usulünü tesbit eden mutasavvıf.

615 (1218) yılı civarında Hazar denizinin güneybatı sahili boyunca uzanan Gîlân (Geylân) eyaletinin Siyâvrud nahiyesinde doğdu. Kendisine “Zâhid” lakabının verilmesiyle ilgili olarak birçok menkıbe anlatılır (Cemâleddin Hulvî, s. 320). Yedi ceddinin şeyh olduğu, bunlardan Bîdâr (Bündâr) el-Kürdî’nin Sencân’dan gelerek bölgeye yerleştiği rivayet edilmektedir. Adı geçen şehir Merv yakınlarında bulunan Sencân olmalıdır. Bu bilgi doğruysa İbrâhim Zâhid’in atalarının Horasan taraflarından Gîlân’a gelmiş olduğu söylenebilir. İbn Bezzâz, Şeyh Bîdâr’ı meşhur sûfî İbrâhim b. Edhem evlâdından bir hükümdarın emîr yaptığını söyler. Vladimir Minorsky, bu bilgiye dayanarak erken devirlerde Azerbaycan’ın Mugan, Arrân, Elvân ve Dârıbûm bölgelerinin İbrâhim Zâhid’in ataları tarafından fethedilerek müslümanlaştırılmış olabileceğini kaydetmektedir (The Turks, Iran and Caucasus in the Middle Ages, s. 518, 524).

İbrâhim Zâhid, Gîlân’da başladığı öğrenimini Şîraz’da sürdürdü. Daha sonra Ebü’n-Necîb es-Sühreverdî’nin halifesi Sa‘dî-i Şîrâzî’ye intisap etti. Şeyhinin emriyle defalarca halvete girip riyâzetle meşgul oldu ve onun tavsiyesi üzerine Şîraz’dan Gîlân’a giderek Lâhîcân nahiyesinde oturan Seyyid Cemâleddîn-i Tebrîzî’ye intisap etti (Cemâleddin Hulvî, s. 320 vd.; Minorsky, s. 518). İbrâhim Zâhid, elinin emeğiyle geçinen ve kimseden yardım kabul etmeyen şeyhiyle birlikte tarlada çalışır, ürettiklerini pazara götürüp satardı.

Zâhirî ilimlerde geniş birikimi olan İbrâhim Zâhid’in, dervişlerin cezbe ile semâa kalkmalarını benimsemediği ve onlarla semâ yapmadığı, bundan dolayı şeyhinin kendisine eziyet etmesine rağmen onun evine giderek

eşiğine yüz sürdüğü, bunun üzerine Cemâleddîn-i Tebrîzî'nin, "Hamd olsun, bunu da başardın" diyerek kendisine hilâfet verdiği kaydedilmektedir. İbrâhim Zâhid şeyhinin vefatından sonra irşada başlamayıp mücahedeye devam etti. Menkıbelerde kaydedildiğine göre geceleri az bir uykuyla yetinip ibadete devam eder, sürekli oruç tutar, yılda iki defa erbaîne girerdi. Yirmi yıl sonra mânevî bir işaretle (Cemâleddin Hulvî, s. 320, 321; Aubin, XXI-XXIII [1991], s. 40) Gîlân'ın kuzeyindeki Güştâsfî'ye giderek irşad faaliyetine başlayan İbrâhim Zâhid daha sonra Şîraz'a geçti, Safiyyüddîn-i Erdebîlî'yi de Merâga'ya gönderdi. Birkaç defa Doğu Azerbaycan'ı dolaştı. Hiyâv ve Serâb'ı ziyareti sırasında halkın büyük ilgisiyle karşılaştı. Gāzân Han ile görüştükten sonra dervişleriyle birlikte Erdebil'e giderek Şeyh Râsim Zâviyesi'nde oturdu. Erdebil halkı kendisi için büyük bir zâviye

inşa edip çeşitli vakıflar kurdu. Bölgede İslâm'ın yayılmasında emeği geçen ve özellikle Şirvan'da sözü dinlenen bir şahsiyet olan Seyyid Burhâneddin Muhammed ona bu bölgelerde irşad faaliyetinde bulunmasını önerdi. İbrâhim Zâhid'in çalışmaları sonucunda Şirvânşah Ahsitân kendisine mürid oldu ve onun için Güştâsfî'de bir zâviye yaptırdı. Yoğun irşad faaliyetleri neticesinde 679 (1280) yılından itibaren İbrâhim Zâhid'in adı Şirvan başta olmak üzere Güştâsfî, Kura, Doğu Azerbaycan ve Horasan'a kadar yayıldı. Bu durum, Şirvan bölgesinde faaliyet gösteren bazı sûfî cemaatleri rahatsız etti. Şirvânşah'ın davetini kabul ederek bir grup müridiyle birlikte Şirvan'a giden İbrâhim Zâhid'e Kalenderîler de cephe alıp suikast düzenlemeyi planladılar, ancak bunu gerçekleştiremediler. Bu çekişmeler sırasında Şirvânşah Ahsitân'ın oğlu Siyâmek ona ve mensuplarına karşı düşmanca bir tavır takındı (Aubin, XXI-XXIII [1991], s. 41-46). 700 (1301) yılında Güştâsfî'de hastalanan İbrâhim Zâhid, vasiyeti üzerine halifesi ve damadı Safiyyüddîn-i Erdebîlî tarafından Lâhîcân'ın bir nahiyesi olan Siyâvrud'a getirildi; iki hafta sonra burada vefat etti. İbrâhim Zâhid iki defa evlenmiş olup son evliliğinden doğan kızı Bîbî Fâtıma'yı halifesi Safiyyüddîn-i Erdebîlî ile evlendirmiştir.

İbrâhim Zâhid'in tarikat silsilesi Cemâleddîn-i Tebrîzî, Şehâbeddin Mahmûd, Rükneddîn-i Sücâsî, Kutbüddîn-i Ebherî vasıtasıyla Ebü'n-Necîb es-Sühreverdî'ye ulaşır. Silsile Sa'dî-i Şîrâzî vasıtasıyla da Sühreverdiyye ile birleşir. Bazı kaynaklarda İbrâhim Zâhid, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî ile

irtibatlandırılmaya çalışılmıştır. İbrâhim Zâhid'in müridlerinden olduğu anlaşılan Tâceddin Ali b. Abdullah el-Erdebîlî onun tarikat silsilesini Şems-i Tebrîzî, Rükneddîn-i Sücâsî, Kutbüddîn-i Ebherî, Ebü'n-Necîb es-Sühreverdî vasıtasıyla İmam Gazzâlî'nin kardeşi Ahmed el-Gazzâlî'ye ulaştırır. Nev'îzâde Atâî ise İbrâhim Zâhid ile Şems-i Tebrîzî'nin pîrdaş olduklarını kaydeder. Bu bilgilerden hareketle İbrâhim Zâhid ve Şems-i Tebrîzî'nin aynı şeyhe mensup oldukları ya da tarikat pîrlerinin Rükneddîn-i Sücâsî'nin halifesi olduğu söylenebilir. Cemâleddin Hulvî ve Sarı Abdullah Efendi de Şems-i Tebrîzî'yi Rükneddîn-i Sücâsî'nin halifeleri arasında sayar. Bu bilgi tarih bakımından mümkün olmakla birlikte rindmeşrep olan Şems-i Tebrîzî ile zühd ve takvâ yolunu tutan İbrâhim Zâhid'in aynı tarikat veya şeyhe mensup olmaları uzak bir ihtimaldir. Ayrıca Şems-i Tebrîzî Maḳālât'ında Ebû Bekr-i Selebâf'ın müridi olduğunu açıkça belirtmektedir (Gölpınarlı, Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik, s. 316 vd.).

Geylânî, Allah'ın bin bir isminin özü olarak kabul ettiği on iki isimden oluşan esmâ zikriyle seyrü sülûk metodunu uygulayan ilk sûfîdir. Bu on iki ismin ilk yedisine "esmâ-i seb'a" (lâ ilâhe illallah, Allah, hû, hak, hay, kayyûm, kahhâr), diğerlerine de "esmâ-i hamse" (samed, ehad, vâhid, fettâh, vehhâb) adı verilir. Esmâ-i bekāiyye de denilen bu beş ismi sıra ve mertebelere riayet ederek zikreder; çıktığı basamakları birer birer inip fark âleminde karar kılar ve bu inişle bekā billâh makamına ulaşmış olur. İbrâhim Zâhid'in bu isimleri zikrederek halvete girdiği, fenâ ve ardından bekā mertebelerine ulaşıp celvete erdiği kabul edilir. Bu bakımdan Celvetiyye tarikatı ilk olarak ona nisbet edilmektedir (bk. CELVETİYYE).

İbrâhim Zâhid hakkındaki ilk kaynak, İbn Bezzâz'ın 759 (1358) yılında tamamladığı Ṣafvetü'ṣ-ṣafâ᾿ adlı kitabıdır. Daha sonraki devirlerde eser üzerinde bazı değişiklikler yapılmış, Şeyh Zâhid'in halifesi Safiyyüddîn-i Erdebîlî'nin soyu Hz. Ali'ye bağlanmış, Şeyh Safiyyüddin ve hatta Şeyh Zâhid Şiî gibi gösterilmeye çalışılmıştır (Minorsky, The Turks, Iran and Caucasus in the Middle Ages, s. 516; Abbaslı, XL/158 [1976], s. 288, 302 vd.; Aubin, XXI-XXIII [1991], s. 39).

Geylânî'nin ilk hanımından büyük oğlu Cemâleddin Ali ile halifesi Safiyyüddîn-i Erdebîlî arasında husumet doğduğu, kendisini babasının

mânevî vârisi olarak gören Cemâleddin Ali'nin Safiyyüddîn-i Erdebîlî'ye karşı birkaç suikast düzenlediği, fakat başarılı olamadığı ileri sürülmektedir (Aubin, XXI-XXIII [1991], s. 49-50).

İbrâhim Zâhid-i Geylânî'ye nisbet edilen Zâhidiyye'yi, bir tarikattan ziyade çeşitli devirlerde farklı isim ve yorumlarla ortaya çıkan ve günümüze kadar etkilerini sürdüren bir meşrep olarak görmek daha doğru olur. Zira İbrâhim Zâhid'den sonra Zâhidiyye tarikatı adı altında bir tarikatın izini takip etmek zor olduğu gibi bu hareket İbrâhim Zâhid'in ardından bulunduğu muhitin dışına fazla çıkamamıştır. Halifelerinden Ahî Yûsuf'un Anadolu'da Niğde'nin Tepeviran mevkiinde inşa ettirdiği zâviyede irşada devam ettiği ve burada öldüğü bilinmekteyse de tarikatının adına dair bir kayda rastlanmamıştır. Gence'de irşad vazifesini yürüten diğer halifesi Hikmeti Şirvânî'ye nisbet edilen tarikatın durumu da bundan farklı değildir. İbrâhim Zâhid-i Geylânî'nin meşrebi, asıl olarak damadı Safiyyüddîn-i Erdebîlî ile halifesi Ahî Muhammed Halvetî (ö. 780/1378-79) vasıtasıyla ayrı ayrı tarikatlar halinde kurumlaşmış, bu silsilelerin ilkinden Safeviyye, ikincisinden Halvetiyye doğmuştur. Safeviyye, Erdebil Tekkesi'nde Safiyyüddin-i Erdebilî'nin soyu tarafından sürdürülmüştür. Safiyyüddin'in oğlu Sadreddîn-i Erdebîlî'nin halifesi Hamîdüddin Aksarâyî'nin (Somuncu Baba) müridi Hacı Bayrâm-ı Velî Ankara'da Bayramiyye tarikatını kurmuştur. Halvetiyye'nin kurucusu Ömer el-Halvetî, İbrâhim Zâhid'in halifesi Ahî Muhammed Halvetî'nin müridi ve yeğenidir. İbrâhim Zâhid-i Geylânî'nin tesbit ettiği seyrü sülûk usulünü uygulayan Halvetiyye tarikatından çok sayıda şube doğmuş ve böylece Halvetiyye İslâm âleminin en yaygın ve etkili tarikatı haline gelmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, Tahran 1956, III, 140; İbn Bezzâz, Ṣafvetü'ṣ-ṣafâʾ, Süleymaniye Ktp., Hekimoğlu Ali Paşa, nr. 775, vr. 16-56; Hândmîr, Ḥabîbü's-siyer, IV, 414; Nûrullah et-Tüsterî, Mecâlisü'l-müʾminîn, Tahran 1365 hş., II, 40; Atâî, Zeyl-i Şekāik, I, 64; Cemâleddin Hulvî, Lemezât-ı Hulviyye (haz. M. Serhan Tayşi), İstanbul 1993, s. 259-318, 319-323, 330,

334; Sarı Abdullah Efendi, Semerâtü’l-fuâd, İstanbul 1288, s. 141; Müneccimbaşı, Sahâifü’l-ahbâr, III, 180; İsmâil Hakkı Bursevî, Silsile-i Celvetiyye, İstanbul 1291, s. 63-64, 111-112; Harîrîzâde, Tibyân, II, 71-72; Hüseyin Vassâf, Sefîne, I, 244; Browne, LHP, IV, 40-43 vd.; Abdülbâki Gölpınarlı, Melâmilik ve Melâmiler, İstanbul 1931, s. 37-38; a.mlf., Mevlânâ’dan Sonra Mevlevîlik, İstanbul 1983, s. 316 vd.; Ma‘sûm Ali Şah, Ṭarâʾiḳ, II, 656; V. Minorsky, The Turks, Iran and Caucasus in the Middle Ages, London 1978, s. 516, 518, 524; a.mlf., “A Mongol Decree of 720/1320 to the Family of Shaykh Zāhid”, BSOAS, XVI/3 (1954), s. 515-527; Abdülhüseyn-i Zerrînkûb, Dünbâle-i Cüstücû der Taṣavvuf-i Îrân, Tahran 1369 hş., s. 62; Bedîüzzaman Fürûzanfer, Mevlânâ Celâleddin (trc. Feridun Nafiz Uzluk), İstanbul 1986, s. 70, 272; Mustafa Bahadıroğlu, Hz. Üftâde ve Divan’ı, İstanbul 1995, s. 47, 175, 184, 189, 201 vd.; W. Hinz, Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd (trc. Tevfik Bıyıklıoğlu), Ankara 1992, s. 6, 12, 127; Hasan Kâmil Yılmaz, Azîz Mahmûd Hüdâyî ve Celvetiyye Tarîkatı, İstanbul, ts., s. 154-158; Seyyid Ahmed Mûsevî, “Medfen-i Şeyẖ Zâhid-i Geylânî Kucâ Est?”, Hüner u Merdum, sy. 145, Tahran 1353 hş., s. 82-86; Mirzâ Abbaslı, “Safevîler’in Kökenine Dair”, TTK Belleten, XL/158 (1976), s. 288, 293, 302 vd., 313, 317, 329; Jean Aubin, “Shayk Ibrāhīm Zāhīd Gīlānī (1218 ?-1301)”, Turcica, XXI-XXIII, Paris 1991, s. 39-46, 49-50; Cl. Huart, “Gîlân”, İA, IV, 782; Tahsin Yazıcı, “Safevîler”, a.e., X, 53 vd.; Franz Babinger, “Safiyeddin”, a.e., X, 65.

Mustafa Bahadıroğlu

İBRÂHİMÎ, Muhammed Beşîr

(محمد البشير الإبراهيمي)

Muhammed el-Beşîr b. Muhammed b. Ömer es-Sa‘dî el-İbrâhîmî (1889-1965)

Cem‘iyyetü’l-ulemâi’l-müslimîn’in kurucularından Cezayirli âlim, ıslahatçı.

12 Haziran 1889’da Cezayir’in Kostantîne idarî bölgesine bağlı Setîf şehrinde doğdu. Soyu Fas İdrîsî şeriflerinin kurucusu İdrîs b. Abdullah’a ulaşır. Öğrenimine, bölgenin tanınmış âlimlerinden amcası Muhammed el-Mekkî el-İbrâhimî’nin yanında başladı. 1912’de Fransız sömürgecilerin baskılarından kurtulmak için gizlice Cezayir’den ayrıldı. Babası da dört yıl önce aynı sebeple Medine’ye gitmişti İbrâhimî Kahire’de üç ay kalarak Câmiatü’l-Ezher’de bazı hocaların derslerine katıldı. Reşîd Rızâ’nın kurmuş olduğu Dârü’d-da‘ve ve’l-irşâd’da verilen dersleri takip etti. Daha sonra Medine’ye giderek babasıyla buluştu. Bu arada Muhammed el-Vezîr et-Tûnisî, Hüseyin Ahmed el-Feyzâbâdî, Ahmed el-Berzencî, İbrâhim el-Üskübî gibi âlimlerin derslerine devam etti. Abdülhamîd İbn Bâdîs ile 1913 yılında Medine’de tanıştı. İbn Bâdîs’in Medine’de kaldığı üç ay boyunca iki arkadaş, Cezayir’i Fransız işgalinden kurtarmak için yürütecekleri çalışmanın programını yaptı.

I. Dünya Savaşı sırasında Osmanlı hükümetinin emriyle Medine’den ayrılarak Dımaşk’a giden İbrâhimî, bir müddet sonra Emeviyye Camii’nde vaaz ve ders vermeye başladı (1917). Ardından yeni kurulan Suriye hükümetinin isteği üzerine Sultâniye Medresesi’nde Arap edebiyatı okuttu. I. Dünya Savaşı biter bitmez Cezayir’e döndü. Setîf şehrinde verdiği dersler ve düzenlediği ilmî konferansların yanında belde belde dolaşarak halkı Fransız sömürgeciliğine karşı uyarmaya çalıştı. Ayrıca küçük bir medrese inşa ettirdi. Bir yandan da İbn Bâdîs’in 1925’ten beri çıkarmakta olduğu eş-Şihâb dergisine makaleler yazdı. İbn Bâdîs ve İbrâhimî, bu yıllarda sık sık buluşarak yürütülen çalışmaları ve ülkedeki gelişmeleri müzakere ettiler.

Görüşmelerin yapıldığı 1920-1930 yılları arası, Cezayir'in bağımsızlık mücadelesini destekleyerek millî harekete önemli katkılarda bulunacak olan Cem'iyyetü'l-ulemâi'l-müslimîn'in kuruluşu için bir hazırlık dönemi oldu. Fransızlar'ın Cezayir'i işgal etmelerinin 100. yılını kutlamalarından kısa bir müddet sonra 5 Mayıs 1931 tarihinde kurulan bu cemiyetin başkanlığına İbn Bâdîs, yardımcılığına da İbrâhimî getirildi. Cemiyetin kuruluşunun birinci yıl dönümünde yapılan toplantıda Cezayir üç bölgeye ayrıldı. İbn Bâdîs Kostantîne bölgesinin, Tayyib el-Ukbî Cezayir şehri ve civarının, İbrâhimî de Vehrân bölgesinin sorumluluğunu üstlendi. İbrâhimî, bölgenin en önemli şehri olan Tilimsân'a gelince eğitim ve öğretim faaliyetine ağırlık verdi. Kısa sürede bir dârülhadis medresesi inşa ettirdi ve bu medresede ders okutmaya başladı. Yaz tatillerinde halkı irşad etmeye çalıştı, gittiği her yerde halktan büyük ilgi gördü. İbrâhimî, 1936 yılında toplanan Cezayir İslâm Kongresi'nde alınan kararları Fransız yetkililere bildiren heyette yer aldı.

II. Dünya Savaşı sırasında cemiyetin bazı üyeleri Fransızlar tarafından tutuklandı. İbrâhimî de Güney Cezayir'deki Âflû şehrine sürgüne gönderildi (Nisan 1940). Âflû'ya vardıktan bir hafta sonra İbn Bâdîs'in vefat ettiğini, cemiyet üyelerinin kendisini başkan seçtiklerini haber aldı. Sürgünde kaldığı üç yıl boyunca cemiyet çalışmalarını gönderdiği tâlimatla yürüten İbrâhimî, 1943 yılı başlarında Vehrân'a dönünce daha aktif olarak çalışmaya katıldı. Bölgede halktan topladığı paralarla bir yılda yetmiş üç okul yaptırdı, ayrıca üç yıl içinde 400'e yakın okul açıldı. Fransızlar, Cezayir halkının 5 Ağustos 1945'te düzenlediği bir törende Cezayir bayrağı taşımasını bahane ederek binlerce kişiyi öldürdüler. Bu olayın ardından tutuklanan İbrâhimî, bir yıl hapiste kaldıktan sonra isyana teşebbüs suçundan yargılanmak üzere iken çıkarılan umumi af gereği serbest bırakıldı.

Hapisten çıkınca II. Dünya Savaşı sırasında hükümet tarafından kapatılan okullardaki eğitim faaliyetlerini tekrar başlattı. Yayımı durdurulan el-Beṣâʾir dergisini yeniden çıkardı. Medrese mezunlarına yüksek öğrenim verecek enstitüler açmaya karar verdi. Bu amaçla ilk olarak Kostantîne'de İmam Abdülhamîd İbn Bâdîs Enstitüsü'nü kurdu.

İbrâhimî, 1952'de bazı İslâm ülkelerinin yöneticileriyle Cezayir

müslümanlarının meselelerini görüşmek ve Cezayirli öğrencilerin bu ülkelerdeki üniversitelere kabul edilmesini sağlamak amacıyla memleketinden ayrıldı. Onun çalışmaları sonucunda cemiyet, 1953 yılından itibaren başta Tunus Zeytûne Üniversitesi olmak üzere ülke dışına öğrenci gönderdi. 1954'te Fransızlar'a karşı başlatılan bağımsızlık hareketine karşı bir süre çekimser kalmayı tercih eden İbrâhimî daha sonra bu hareketi desteklemeye karar verdi. Ardından başkanı olduğu cemiyet, bütün imkânlarıyla bağımsızlık mücadelesini desteklemeye başladı. İbrâhimî ülke dışında kaldığı ilk yıllarda Mısır, Pakistan, Irak, Suriye ve Suudi Arabistan'ı dolaştı; kurtuluş savaşının devam ettiği ülkesine giremediği için Kahire'ye yerleşti. 1961'de Mısır cumhurbaşkanı tarafından Mecmau'l-lugati'l-Arabiyye üyeliğine tayin edildi. 1962 yılında Cezayir'in bağımsızlığına kavuşmasından hemen sonra ülkesine döndü. Ancak ülkesinde bağımsızlık hareketinin ardından kurulan sosyalist sistemi eleştirdi. 20 Mayıs 1965'te Cezayir şehrinde vefat etti ve Sîdî Muhammed Mezarlığı'na defnedildi.

Eserleri. İbrâhimî, Mecmau'l-lugati'l-Arabiyye'de yaptığı konuşmada ekserisi Arap dili sahasında olmak üzere on beş kitap kaleme aldığını belirtmişse de bu eserlerin çoğu kaybolmuştur (Muhammed Mehdâvî, s. 66). Çeşitli gazetelerde yazmış olduğu makaleler Âs̱ârü'ş-Şeyẖ Muḥammed el-Beşîr el-İbrâhîmî adlı dört ciltlik külliyatta toplanmıştır. Medine'den dönüşünden sonra kaleme aldığı dinî ve içtimaî konulardaki makaleleriyle Risâletü'ḍ-ḍab ve Rivâyetü's̱-s̱elâs̱e adlı eserleri külliyatın I. cildini (Cezayir1978), el-Beṣâʾir gazetesinde çıkan makalelerden derlenen ʿUyûnü'l-beṣâʾir'i (Kahire 1956) II. cildi, aynı yıllarda yazdığı diğer makaleler III. cildi (Cezayir 1981), 1952-1954 yılları arasında başta el-Beṣâʾir olmak üzere bazı gazete ve dergilerde yazdığı makaleler de IV. cildi (Cezayir 1985) oluşturur. Muhammed el-Îd Tâverta, onun 1929-1939 yıllarında kaleme aldığı eserlerini yüksek lisans tezi çalışması olarak bir araya getirmiştir (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed Beşîr İbrâhimî, Âs̱ârü’ş-Şeyẖ Muḥammed el-Beşîr el-İbrâhîmî, Cezayir 1978-85, I-IV; a.mlf., “Ene”, MMLA, XXI (1966), s. 135-154; A. Merad, Le réformisme musulman en Algérie du 1925 à 1940, Paris 1967, tür.yer.; a.mlf., “Ibrāhīmī”, EI[2] (İng.), III, 1003-1004; Charles R. Ageron, Histoire de l’Algérie contemporaine: 1830-1973, Paris 1974, tür.yer.; Muhammed el-Îd Tâverta, Nes̱rü’ş-Şeyẖ el-İbrâhîmî (yüksek lisans tezi, 1980), Kostantîne Üniversitesi; Âdil Nüveyhiz, el-Beşîr el-İbrâhîmî ʿaẓîm mine’l-Cezâʾir, Beyrut 1986; Abdülkerîm Bû es-Sâfsâf, Cemʿiyyetü’l-ʿulemâʾi’l-müslimîne’l-Cezâʾiriyyîn, Kostantîne 1401/1981, tür.yer.; Ahmed el-Hatîb, Cemʿiyyetü’l-ʿulemâʾi’l-müslimîne’l-Cezâʾiriyyîn, Cezayir 1985, s. 148-158; Bessâm el-Aselî, ʿAbdülḥamîd b. Bâdîs ve binâʾü ḳāʾideti’s̱-s̱evreti’l-Cezâʾiriyye, Beyrut 1986, s. 146-158; Es‘ad es-Sehamrânî, el-İstibdâd ve’l-istiʿmâr ʿinde’l-Kevâkibî ve’l-İbrâhîmî, Beyrut 1987, s. 90-142; Muhammed Mehdâvî, el-Beşîr el-İbrâhîmî: Niḍâlüh ve edebüh, Dımaşk 1988; Mâzin Salâh Mutabbakānî, Cemʿiyyetü’l - ʿulemâʾi’l - müslimîne’l - Cezâʾiriyyîn, Dımaşk 1408/1988, tür.yer.; İbrâhim Medkûr, “el-Merḥûm eş-Şeyẖ Muḥammed el-Beşîr el-İbrâhîmî”, MMLA, XXI (1966), s. 130-134; Ahmed b. Diyâb, “Muḥammed el-Beşîr el-İbrâhîmî ve niḍâlü’l-kelime”, Mecelletü’s̱-S̱eḳāfe, sy. 23, Cezayir 1976, s. 59-71; Abdülmelik Murtâz, “Rivâyetü’ş-şelâse li’ş-Şeyẖ el-İbrâhîmî”, a.e., sy. 38 (1977), s. 37-55; a.e. (Muhammed el-Beşîr el-İbrâhimî özel sayısı), sy. 87 (1985); Sâlih el-Harfî, “el-İbrâhîmî”, el-Mevsûʿatü’l-ʿArabiyye, Dımaşk 1998, I, 76-77.

Mâzin Salâh Mutabbakånî

İBRÂHİMİYYE

(إبراهيميّة)

Müşebbihe’den İbrâhim b. Ebû Yahyâ el-Eslemî’ye nisbet edilen bir fırka

(bk. MÜŞEBBİHE).

İBRAHİMOV, Alimcan

(1887-1938)

Edebiyat, tarih ve dil âlimi, tenkitçi.

12 Mart 1887'de Başkırdistan'ın merkezi Ufa'nın güneyinde Sultanmurad köyünde doğdu. Alimcan (Galimcan), yedi çocuklu İrfan ve Hesene İbrahimov (İbragimov) ailesinin dördüncü çocuğudur. Medrese eğitimi görmüş bir köy imamı olan babasından temel İslâmî bilgileri öğrendikten sonra köylerindeki Rus-Tatar okulunu bitirdi. Ardından kardeşi Şâkir Ziya ile beraber Orenburg'da yeni usul eğitim veren Hüseyniye Medresesi'ne gönderildi (1899). Fakat hastalığı yüzünden kabul edilmeyince eski usulde eğitim yapan Veli Molla Medresesi'ne girdi. Burada hadis, fıkıh, İslâm tarihi, Arapça, Türkçe ve Farsça dersleri gördü. O sırada Ufa'da faaliyet göstermekte olan "el-Islah" adlı reform hareketine katıldığından hocaları ile anlaşmazlığa düştü ve medreseden ayrılmak zorunda kaldı; aynı yerde bulunan Âliye Medresesi'ne geçti (1906). Bu medrese, Ezher'de Muhammed Abduh'un öğrencisi olmuş Ziya Kemâlî tarafından müslüman halkın desteğiyle kurulmuştu. Değişik Türk topluluklarından gençlerin eğitim gördüğü Âliye'de dinî derslerin yanı sıra tarih, coğrafya, matematik, fizik, kimya, Türkçe, Arapça, Tatarca ve Rusça da okutuluyordu.

İbrahimov, Âliye Medresesi'nde okuduğu ilk yılın yaz tatilinde Kafkasya'ya giderek köylerdeki Tatar çocuklarına okuma yazma öğretmeye çalıştı. 1909'da kaleme aldığı Kur'an Allah'tan mı Değil mi adlı risâlesi yüzünden Âliye Medresesi'nden uzaklaştırıldı. Bir süre Kazak bölgelerinde ve Ural'da çeşitli işlerde çalışan, Astrahan çevresinde öğretmenlik yapan İbrahimov üniversiteye girmek amacıyla Kazan'a gittiyse de bu mümkün olmadı. Kazan'da kaldığı süre içerisinde bazı roman ve hikâyeler yazdı. 1912 yılı sonunda gittiği Kiev'de bir yandan öğretmenlik yaparken bir yandan da misafir öğrenci olarak üniversitede derslere devam etti. Çarlık rejimi aleyhine giriştiği birtakım gizli faaliyetler sebebiyle kısa süren bir hapis hayatının ardından (1913) Kazan'a dönerek Añ dergisinde çalışmaya başladı; 1915-1917 yıllarında Âliye Medresesi'nde hocalık yaptı.

1-11 Mayıs 1917'de Moskova'da toplanan Bütün Rusya Müslümanları V. Kongresi'ne Ufa delegesi olarak katılan İbrahimov, millî amaçların gerçekleşmesi için sol partilerle iş birliği yapılması ve Rusya'nın federal sistemine katılma yolunda teklifte bulundu. Ekim İhtilâli'nden sonra daha aktif olarak faaliyet gösterdi. Âliye Medresesi'ndeki görevinden ayrılarak Ufa Müslümanları Arasında Halkçılığı Yayma Komitesi'nde çalışmaya başladı. Ruslar'ın Sosyalist Revolüsyoner (Es-Er) Partisi'ne girdi ve Fâtih Seyfi Kazanlı ile birlikte İrek gazetesini yayımladı (1917). Bu sırada müslüman askerleri burjuvaziye karşı teşkilâtlandırmaya çalışan İbrahimov, Stalin'in daveti üzerine Merkez Müslüman Komiserliği başkanı Mollanur Vahitov'un yardımcılığını üstlendi. Ocak 1918'de Petrograd'da çıkmaya başlayan Çulpan gazetesinde Tatar-Başkırt Cumhuriyeti hakkında çok sayıda yazı yazdı ve önce çoğunluğunu Türkler'in oluşturduğu geniş bir İdil-Ural Devleti, daha sonra Ruslar'ın baskısıyla sınırlandırılmış bir Tatar-Başkırt Cumhuriyeti'ni kurma projesinde aktif rol aldı. 1920 Şubatında resmen Komünist Partisi'nin üyesi oldu. Moskova'da toplanan Tatar-Başkırt Öğretmenler Kongresi'ne katılarak (Şubat 1924) millî mekteplerin geliştirilmesi, eğitimin ıslah edilmesi ve yeni programların hazırlanması gibi konular üzerinde çalıştı. 1925-1927 yıllarında Tataristan Cumhuriyeti Eğitim Bakanlığı'nda görev yaptı. 1926'da Bakü'de düzenlenen Türkoloji Kongresi'ne Tataristan delegeleri başkanı olarak katıldı ve kongrenin en önemli tartışma konularından biri olan Türk müslümanların Latin alfabesine geçmeleri fikrine şiddetle karşı çıktı.

Bu arada yakalandığı verem hastalığının tedavisi için 1927-1937 yılları arasında Kırım ve Yalta'da yaşamaya mecbur kaldı. Ağır hasta olmasına rağmen birçok Tatar aydını gibi İbrahimov da Stalin'in zulmünden kurtulamadı. Kazan'a getirildi ve Tatarlar'ın millî bağımsızlığına önem vermek, devrim öncesi Tatar kültürünü yüceltmek, Rus komünistlerini çarlık jandarmasıyla kıyaslamak ve komünist partisine üye olmakta gecikmek gibi suçlamalarla yargılandı. 29 Ağustos 1937'de milliyetçilikle itham edilerek tutuklandı ve yargılanması yapılmadan 21 Ocak 1938'de hapishanede öldü.

Türk ırkından geldiklerini kabul etmekle beraber ayrı bir Tatar milletinin, dolayısıyla Tatarca'nın, Tatar edebiyatının ve Tatar medeniyetinin varlığını

savunan Alimcan İbrahimov, Tatarlar arasında sosyal ve politik fikirlerin gelişmesinde önemli rol oynamış, bilhassa 1917-1920 yılları arasında yeni rejimi destekleyen ideolojik hikâyeler ve yazılar kaleme almıştır. Komünizme olan inancını hapishanede yaşadığı günlerde bile kaybetmemesine rağmen 1920'lerden sonra Rus emperyalizminin Sovyet müslümanlarını tehdit

etmeye başladığını anlamış, bu sebeple fikirlerinde bazı değişiklikler olmuştur. 1927'de kaleme aldığı, milliyetçi izler taşıyan Tatar Medeniyatı Nindi Yol Belen Baraçak adlı risâlesinin onun sonunu hazırladığı belirtilmiştir. Bu risâlede savunduğu fikirlerinden dolayı tutuklanmış, eser Komünist Partisi organlarınca alınan bir kararla kınanmıştır (risâlenin geniş bir değerlendirmesi için bk. Öner, sy. 546 [1997], s. 551-557). 1953'te Stalin'in ölümünden sonra diğer birçok Türk aydını gibi Alimcan İbrahimov da aklanmıştır (1954). Bu tarihten itibaren eserleri Rusça'ya ve Tatarca, Kazakça, Özbekçe gibi çeşitli lehçelere çevrilmiş, hakkında makaleler ve kitaplar yazılmış, Tataristan'daki bir enstitü ile bazı cadde ve sokaklara onun adı verilmiştir.

Alimcan İbrahimov dil, edebiyat, tarih ve sanat konularında kırka yakın kitapla yüzlerce makale yayımlamıştır. Ekim İhtilâli'nden önceki hikâye ve romanlarında genellikle Tatar köylülerinin hayat mücadeleleriyle çalışma tarzları, medrese öğrencileri ve eski dönemlerin hayatı, aile fertleri arasındaki görüş ve fikir ayrılıkları gibi temaları işlemiştir. İhtilâlden sonra yazdığı eserlerde ise yer yer yeni rejimi desteklediği görülmektedir. İdeolojik mahiyetteki bir kısım yazılarında dönemin Osmanlı aydınlarından Mercânî, Abdullah Tukay ve Ahmed Midhat Efendi'yi eleştirmekten geri durmamıştır.

Eserleri. Roman. 1. Yeş Yörekler (Kazan 1912). 2. Bizning Künner (Kazan 1919). Kazan Türkçesi'yle yazılanı ilk hacimli romandır. 1914 yılındaki basımı yarım bıraktırıldığından ancak 1919'da yayımlanabilmiş, 1966'da Rusça'ya tercüme edilmiştir. 3. Kazak Kızı (Moskova 1924). Kazaklar'ın hayatını, örf ve âdetlerini anlatan eser Kazakça ve Rusça'ya çevrilmiştir.

Hikâye. Gıyşık Korbannarı (Kazan 1908), Yaşler Heyatınnan Ber Levha (Kazan 1909), Yaz Başı (Kazan 1910), Tatar Hatını Niler Kurmi

(Siterlitamak 1910), Yöz El Elek (Orenburg 1911), Dingezde (Orenburg 1912), Zeki Şakertnen Medreseden Kovulması (Kazan 1912), Karak Molla (Kazan 1912), Söyu-Segadet (Kazan 1912), Utı Sungen Cehennem (Orenburg 1912), Kart Yalçı (Orenburg 1912), Tabiat Balaları (Kazan 1914), Yana Keşeler (Kazan 1921), Kızıl Çeçekler (Kazan 1922), Ademner (Kazan 1923), Tıren Tamırlar (Kazan 1928), Abdurrahman Salihov (Kazan 1956), Çubarıy (Moskova 1961).

Tarih. 1. Borıngı İslam Medeniyatı (Orenburg 1909). Eski İslâm medeniyeti hakkında küçük bir risâledir. 2. Avrupa Filosofı Dekartnın Ber Notıgı (Kazan 1909). 3. Boek Oktyabr Revalyutsiyase hem Proletariat Diktaturası (Kazan 1922). Ekim İhtilâli hakkında yazılan Tatarca ilk eserlerden biridir. 4. Tatar Studentları Herekete Tarihınan Keçkene Ber Hatire (Kazan 1922). 5. Kara Mayaklar Yaki Ak Edebiyatlar (Moskova 1924). Rusya Türkleri'nden Ayaz İshakî (İdilli), Mûsâ Cârullah Bigi, Mehmed Emin Resulzâde'nin sığındıkları Türkiye'de ve başka ülkelerde çıkardıkları eserlere ve süreli yayınlara reddiye niteliğindedir. Eserin pantürkizmle ilgili bölümü, komünizmin pantürkizme bakışını yansıtması bakımından önemlidir. 6. Tatarlar Arasında Revolyutsiya Hereketlere (Kazan 1925). Arşiv belgelerinden ve çeşitli dokümanlardan faydalanılarak hazırlanan eserde 1905 yılına kadarki Tatar sosyal hayatı anlatılmaktadır. 1926'da Rusça'ya tercüme edilmiştir. 7. Tatar Medeniyatı Nindi Yol Belen Baraçak (Kazan 1927). Sosyalizm içinde milliyet meselesini ele almakta olup Tatar kültürünün Rus kültürü tarafından yok edilmek istenmesine karşı bir isyan niteliği taşımaktadır. Yazar burada, Tatar birliğinin Tatar kültürünün gelişmesinde oynayacağı role ve Tatarlar'ın diğer Türk unsurlarla ilmî ve kültürel alışverişinin önemine işaret etmektedir. 8. Ural hem Uralçılar (Kazan 1927). Rusya'da yaşayan müslümanların çıkardığı ilk Bolşevik gazetesi olan Ural'ın Tatarlar için taşıdığı önemi anlatan küçük bir risâledir. Eserde Tatar matbuat tarihi hakkında da bilgi bulunmaktadır (bu eserin tenkidi için bk. Taymas, s. 178-179).

Dil ve Edebiyat. Tatar Nahvı (Kazan 1911), Tatar Sarfı (Kazan 1911), Tatar Şagıyrlere (Orenburg 1913) (Tatar şairleri Said Râmi, Derdmend ve Abdullah Tukay hakkında yazılmış bir edebî tenkittir), Yana Edebiyat (Kazan 1914), Edebiyat Dereslere (Kazan 1916), Edebiyat Kanunnarı (Kazan 1918), İmliya, Tel, Edebiyat Meselelere 1911-1923 (Kazan 1923),

Tatar Telen Niçek Ukıtırga (Kazan 1918), Edebiyat Meselelere (Kazan 1960).

Kazan'daki Alimcan İbrahimov Dil, Edebiyat ve Tarih Enstitüsü tarafından 1987'ye kadar birçok defa basılan müellifin eserlerinin sekiz ciltlik toplu bir basımı da 1974-1987 yılları arasında gerçekleştirilmiştir. Bu basımın ilk dört cildinde hikâye ve romanlar, diğer ciltlerde tarih, edebiyat, dil, sanat, tenkit sahalarında yazdığı eserler ve yazıları bir araya getirilmiş, ancak dönemin siyasî anlayışı gereği bazı eser ve makaleleri bu yayımın dışında bırakılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

İsmail Remiyef, Vakitli Tatar Matbuatı, Kazan 1926, s. 99; Birinci Türkologiya Kurultayı, Kazan 1926, s. 90-91; V. G. Mende, Der Nationale Kampt der Russlandtürken, Berlin 1936, s. 170, 174-175; S. A. Zenkovsky, Pan-Turkism and Islam in Russia, Cambridge 1960, s. 113, 162-163, 186; a.mlf., Rusya'da Pan-Türkizm ve Müslümanlık (trc. İzzet Kantemir), İstanbul 1983, s. 98, 141, 161; A. Bennigsen - L. C. Quelquejay, La presse et le mouvement national chez les musulmans de Russie avant 1920, Paris 1964, s. 75; İstoriya Tatarskoy Sovetskoy Literaturı, Moskova 1965; Abdullah Battal Taymas, Kazan Türkleri, Ankara 1966, s. 142-143, 178-179, 202, 208-210, 213; Galimcan İbragimov Turında İstelekler, Kazan 1966; İstoriya Tatarskoy ASSR, Kazan 1968, s. 404; E. Muhammedova, Bolşoya Jizn, Kazan 1968; M. Hasanov, Galimdjan İbragimov, Kazan 1969; Tataristan ASSR Tarihi, Kazan 1970, s. 410; Pısatel Revolyutsioner Uçenıy, Kazan 1980; Tamurbek Devletşin, Sovyet Tataristanı (trc. Mehmet Emircan), Ankara 1981, s. 140-141, 155-156, 405-406, 428-429; İ. Nurillin, XX. Yüz Başı Tatar Edebiyatı, Kazan 1982, s.159-176; Nadir Devlet, Rusya Türklerinin Millî Mücadele Tarihi (1905-1917), Ankara 1985, s. 125, 168, 172, 178, 180, 186, 268, 286; C. Validov, Oçerki İstorii Obrazovannosti i Literaturı Tatar, London 1986, s. 139-143, 189-192; Azade-Ayşe Rorlich, The Volga Tatars, California 1986, s. 143-144, 151-152, 219-220; Sovet Tataristanı Yazuçıları, Kazan 1986, s. 194-200; Tatar Edebiyatı Tarihi,

Kazan 1986-89, III, 338-357; IV, 181-200; M. Hasanov, Pısatel, Uçenıy, Revolyutsioner, Kazan 1987; Refik Muhametşin, Okrılennıy Borboy, Kazan 1987; Galimcan İbragimov, “Büyük Ustadımızıñ Tarihi Bir Tenkid”, Añ, sy. 2, Kazan 1915, s. 39-47; a.mlf., “Medrese-i Aliye Vakası Hakkında Bir Niçe Söz”, a.e., sy. 20 (1915), s. 356-357; Mustafa Öner, “Bir Tatar Bolşeviğinin Ana Dili Mücadelesi”, TDl., sy. 546 (1997), s. 551-557; “İbragimov Galimdjan”, BSE, IX, 621 (Kazan’da yayımlanmakta olan Kazan Utları dergisinin 1967 yılında çıkan 1, 3 ve 4. sayılarında, aynı derginin 1987 yılına ait 3. sayısında ve Sovet Mektebi dergisinin 1987 yılında çıkan 3. sayısında Alimcan İbrahimov’la ilgili birçok makale bulunmaktadır).

İsmail Türkoğlu

İBRÂİL

Romanya'da Aşağı Tuna'nın sol kıyısında liman şehri.

Asıl adı Braila olan ve 1538-1830 yılları arasında Türk idaresinde kalan şehrin ismi Osmanlı kaynaklarında XVI. yüzyıl boyunca Berâyil şeklinde kullanılmıştır (Selânikî, II, 481, 896). Romanya'nın doğusunda başşehir Bükreş'e 165 km. uzaklıkta olup Aşağı Tuna üzerinde ve birçok

ticaret yolunun kavşağında yer alan önemli bir nehir limanıdır. Eski bir yerleşme yeri olup olmadığı bilinmemekle beraber adı kaynaklarda ilk defa XIV. yüzyılda geçer. 1350'lere ait bir İspanyol coğrafya eserinde Drinago adıyla zikredilen yerin burası olduğu ileri sürülmüştür. Ancak bu ada kesin olarak, Eflak voyvodası tarafından Transilvanya'daki (Erdel) Braşov tüccarlarına verilen 20 Ocak 1368 tarihli ticaret imtiyazı belgesinde rastlanır. Bu belgeye göre, Braşov tüccarları mallarını "Berâyil yoluyla" ihraç etseler de Eflak voyvodasına gümrük ücreti ödemiyorlardı (Documenta Romaniae Historica, I, 86). İbrâil aynı zamanda çok önemli bir balık, sığır, hububat ve esnaf merkezi olduğundan çeşitli tarihlerde hem Braşov tüccarlarına, hem de Lyovlu (Lemberg) Polonya tüccarlarına çeşitli imtiyazlar tanınmıştı. Eflak'ın hububat ambarı durumunda olan İbrâil Limanı'na Tuna yalılarından, Akdeniz'den ve Karadeniz limanlarından ticaret gemileri gelirdi. 15 Nisan 1520 tarihli bir Osmanlı belgesine göre Trabzon, Kefe, Sinop, Samsun, İstanbul ve diğer limanlardan kalkan Karadeniz gemileri Tuna yoluyla İbrâil'e ulaşmaktaydı. Sayıları yetmiş seksen civarında olan bu gemiler mallarını boşalttıktan sonra buradan satın alınan hububatla dönerlerdi. Fâtih Sultan Mehmed'in, Eflak Prensi Vlad Tepeş'e (Kazıklı Voyvoda) karşı yaptığı 1462 seferinde Osmanlı donanması yirmi beş kadırga ve 150 nakliye gemisiyle Karadeniz'den Tuna'ya girmiş ve İbrâil önlerinde birliklerini boşaltmıştı. Ancak İbrâil'in Osmanlı hâkimiyetine geçişi Kanûnî Sultan Süleyman zamanında olmuştur. Aslında Osmanlı Devleti'nin cihanşümul bir imparatorluk olunca böyle önemli bir iskeleye hem İstanbul'un iâşesi hem de Habsburglar'la mücadele edebilmesi için ihtiyacı vardı. Yani Orta ve Aşağı Tuna'yı tam kontrol altında tutabilmesi için bu limanı elinde bulundurması gerekiyordu. Kanûnî

Sultan Süleyman'ın 1538 Boğdan seferinin sonunda güçlü Bender Kalesi dahil Bucak denilen Güney Besarabya alınmıştı. Eflak'ın önemli stratejik noktası olan İbrâil'in zaptedildiği yıl belli değilse de 1538-1540 arasında alındığı kesindir. Bazı araştırmacılara göre şehir 1538 Boğdan seferi sırasında, bazılarına göre ise 1539 Nisanında Boyarlar'dan Şerban'ın Eflak Voyvodası Radu Paisiee'ye karşı ayaklanmasıyla Osmanlı idaresine girmiştir. Buna göre Voyvoda Radu Osmanlılar'dan yardım istemiş ve bu yardımın karşılığında İbrâil'i teslim etmişti. Fakat her iki görüş de resmî belgelerle desteklenmemektedir. Şehrin, Kanûnî'nin 1543 Macaristan seferi esnasında alınmış olması ihtimal dahilinde ise de 30 Ekim 1540 tarihli bir Polonya raporundaki, "Türk, Eflak'ta bulunan büyük ve zengin şehir Braila'yı alıp kendi hâkimiyeti altına sokmuştur; ayrıca orada taştan bir kale inşasına başlamıştır" ifadesi (Iorga, Studii şi Documente, XXIII, 46) meseleye açıklık getirmektedir. İbrâil Kalesi inşasının 1546 senesinde de devam ettiği, Silistre sancağı beyi ile İbrâil kadısı ve emini vasıtasıyla Eflak voyvodasının kale yapımı için gerekli cerehorları ve ağaçları tedarik edip göndermesinden anlaşılmaktadır (BA, Ali Emîrî, I. Süleyman, nr. 165). XVIII. yüzyılda Avusturya subaylarının yaptıkları resimlere göre beş taş duvardan oluştuğu anlaşılan bu muazzam kale 1828 Osmanlı-Rus savaşı sırasında hemen tamamen yıkılmış ve günümüze hiçbir kalıntısı intikal etmemiştir.

1541 yılında Orta Macaristan'ın fethinden sonra Macaristan'ın Budin beylerbeyiliği adıyla bir eyalet haline getirilerek merkeze bağlanmasının ardından Tuna Budin'den Karadeniz'e kadar Osmanlı kontrolüne girmiş, ayrıca Kırım süvarilerine Bahçesaray-Budin arasında güvenli bir koridor açılmıştır. Nitekim Romanya halkı arasında İbrâil yoluna "Tatar yolu" denirdi. Osmanlı idaresi altına girdikten sonra İbrâil Rumeli eyaletinin Silistre sancağına bağlı bir kaza merkezi haline getirilmiştir. İbrâil kazasının sınırları daha sonra biraz genişlemiş 1695'te Tuna'nın sol yakasında dikdörtgen şeklindeki bir arazi parçası ile bu nehir içinde bulunan büyükçe bir adayı da (Insula Mare a Braila veya Balta Braila) içine almıştır.

Fetihten sonra Osmanlı usulünce teşkilâtlandırılan İbrâil kaleden başka varoş, ticarî iskele ve bağlı köylerden oluşmaktaydı. Köylerin sayısı zamanla değişmiştir. XVI. yüzyılın ikinci yarısında beş olan köy sayısı XVII. yüzyılın son çeyreğinde mezralarla birlikte elli beşe çıkmıştır. Bu

rakam 1768-1774 Osmanlı-Rus Savaşı esnasında da verilmektedir. Fakat 1789 yılında Avusturya subaylarının yaptıkları haritaya göre köy sayısı otuz beştir. Bu durumda XVI. yüzyıla göre XVIII. yüzyıl sonlarında köy mevcudu yedi misli artmıştır. Osmanlı döneminde İbrâil'de cami, medrese, hamam ve tekke gibi dinî ve içtimaî tesisler yapılmış, esnaf teşekkülleri ve loncalar ticaret hayatına canlılık getirmiştir. Kısa zamanda İbrâil Balkanlar'daki diğer Osmanlı şehirlerinden biri olmuştur. Stratejik ve ticarî önemi dolayısıyla İbrâil'in muhafızı genellikle beylerbeyi veya iki tuğlu vezir rütbesinde bir paşa idi. İstanbul'un hububat ambarı olan şehir, Eflak bölgesinin diğer ürünleri için de bir antrepo vazifesi görüyordu. Bu önemi sebebiyle Romen prenslerinin Osmanlı Devleti'ne karşı mücadele ve isyanlarında hedef noktalarından birini teşkil ederdi.

1574 yılında Boğdan Voyvodası Ioan (İvan) şehri tahrip edip yaktıysa da kaleyi alamamış, yapılan savaşta yenilmiş ve öldürülmüştür. Boğdan askerleri burada bol miktarda altın ve gümüş para ile mücevherat bulmuşlardır. Bu da Türk idaresi altında şehrin refah seviyesini göstermektedir (Gorecki, III, 229). 1595 Martında âsi Eflak Voyvodası Mihai Viteazul (Cesur Mihal) tarafından zaptedilen şehir 1601'e kadar onun idaresinde kaldıysa da bu yıl içinde tekrar Osmanlı idaresine geçti; kalesi ve şehrin tahrip edilmiş kısımları tamir edildi. Bu tarihten itibaren İbrâil kazası yeni kurulan Silistre (Özi) beylerbeyiliğine bağlandı. 1659'da Erdel Kralı Rakoczy ile (Rakoçi) birleşen Eflak Voyvodası Mihrea'nın (Mihne) isyanı esnasında İbrâil tekrar işgale uğradı ve halkı katledildi. İsyan, Silistre Valisi Can Arslan Paşa ve İlbasan sancak beyi Ahmed Bey tarafından bastırılabildi.

XVIII. yüzyıl başlangıcından itibaren vuku bulan Osmanlı-Rus savaşları sırasında İbrâil zaman zaman Rus saldırılarına ve işgaline mâruz kaldı; 1711'de Boğdan Voyvodası Brankovano'nın teşvikiyle buradaki ve Kalas'taki erzakı elde etmek için General Renne kumandasında İbrâil'e kadar gelen Ruslar kalesini işgal edip halkını esir aldılar. 1736'da Rusya, ertesi yıl da Avusturya ile başlayan savaşlar sırasında Yaş ve Hotin Ruslar'ın eline geçince Yaş'ın kurtarılması için İbrâil muhafızı Mehmed Paşa görevlendirilmişti. 1768-1774 Osmanlı-Rus Savaşı esnasında İbrâil Kalesi'nde 6000 Osmanlı askeri vardı. 1 Ağustos 1770 tarihindeki Kartal bozgunundan sonra Kili ve Akkirman gibi İbrâil de elden çıktı. Ancak 1774

Küçük Kaynarca Antlaşması ile Osmanlılar'a iade edildi. 1779 Aynalıkavak Tenkihnâmesi'ne İbrâil, Hotin ve Bender'deki hıristiyan tebaanın emlâkinin korunması hakkında bir madde konuldu. 1787'de başlayan Osmanlı-Rus ve Avusturya savaşları esnasında Rus cephesinin önemli harekât üslerinden biri de İbrâil'di. 1790 yılında İbrâil'in muhafazasında 2000 kişi bulunuyordu. Kalesi ertesi yılın haziranında Ruslar tarafından kuşatıldıysa da alınamadı.

1796'da Pazvandoğlu'nun nüfuzu altına giren İbrâil, 1809 Osmanlı-Rus Savaşı sırasında Kaminski kumandasındaki Rus kuvvetleri tarafından kuşatılıp topa tutuldu; yiyecek sıkıntısı yüzünden 2 Aralık'ta General Essen'e teslim edildi. O sırada kalesinde 4100 piyade ve 1100 atlı Osmanlı askeriyle 260 top bulunmaktaydı. Şehirde ayrıca mühimmat ve erzak depoları da vardı. XVIII. yüzyılda ise bir tersanesi mevcuttu. 1812 Bükreş Antlaşması ile Osmanlılar'a iade edilince 1817 ve 1818 yıllarında iyi bir şekilde onarıldı ve tahkim edildi. 1828 Osmanlı-Rus savaşında 4000 muhafız ile 278 topun bulunduğu İbrâil nisan ayında kuşatıldı. Muhafızı Ebûbekir Paşa yeni bir savunma hattı teşkil etti. Rus Çarı Nikola 1828 Mayıs sonlarında İbrâil önüne geldi. 23 Haziran 1828'de şehir Rus işgaline uğradıysa da 14 Eylül 1829 Edirne Antlaşması ile Osmanlı Devleti'ne geri verildi ve Eflak prensliğine bırakıldı (DİA, X, 443) 1861'de Eflak-Boğdan'ın Romanya adıyla bir idare altında birleşmesiyle İbrâil de bu idare altına girdi. 1867'de çıkan Bulgar ihtilâlinin hazırlandığı yerlerden biri de İbrâil idi. 1870'te Bükreş gibi İbrâil de Bulgar komitelerinin ve göçmenlerinin merkezi haline geldi. Berlin Antlaşması ile 1878'de bağımsızlığını kazanan Romanya'ya terkedildi.

Osmanlı idaresi altına girdikten sonra yapılan tahrirlere göre, İbrâil'de XVI. yüzyılın ikinci yarısında çoğunu Eflaklar'ın oluşturduğu nisbeten kalabalık bir nüfus vardı. Mahalle sayısı yirmi dört olan şehirde ayrıca Rum, Ermeni, yahudi, Macar ve çingeneler de bulunuyor, ahalisi genellikle kuyumculuk, kürkçülük, terzilik, kunduracılık, mumculuk, dericilik, dülgerlik, ekmekçilik, balıkçılık, gemicilik yapıyor, ziraat ve ticaretle de uğraşıyordu. 1 Ağustos 1586-1 Ağustos 1587 tarihleri arasına ait cizye defterine göre İbrâil'de 745 hâne, yani 3000 civarında gayri müslim bulunduğu söylenebilir. Bu defterde müslüman kesim kaydedilmediği için bunların sayısı hakkında herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Nisbeten bunların ve

kale muhafızı, askerî zümre mensuplarının da varlığı hesaba katılırsa 3000 rakamını biraz daha arttırarak 3500 dolayına çıkarmak gerekir. Bu nüfus, Güneydoğu Avrupa'nın diğer büyük şehirleriyle kıyaslandığında oldukça mütevazi kalmaktadır. 1598 yılına ait bir mufassal defterde müslüman nüfusun az olduğu dikkati çekmekte, toplam nüfusun yine 3500 dolayında bulunduğu anlaşılmaktadır (BA, TD, nr. 483). XVII. yüzyıldan itibaren artan nüfusu XIX. yüzyıl başlarında 25-30.000'e ulaşmıştı ve bu sayının çoğunluğunu müslümanlar oluşturuyordu. Fakat 1828'deki Rus işgali sırasında çoğu hıristiyan olarak şehirde ancak 3500 kadar insan kalmıştı.

Osmanlı döneminde tam bir dinî özgürlük ve hoşgörünün hüküm sürdüğü İbrâil'de yeni bir metropolitlik kurulmuş; bu metropolitin otoritesine Aşağı Tuna, Dobruca ve Ukrayna hıristiyanları bağlanmıştır. 1829 Edirne Antlaşması'na göre İbrâil kazasının Eflak Prensliği'ne iadesinden sonra İbrâil metropolitliği kaldırılmıştır.

Genellikle Türk idaresindeki yerlerde köylülerin statüsü hem iktisadî hem hukukî bakımdan daha hafifti. Gerçekten Osmanlı Devleti'nce alınan vergilerin, Eflak ve Boğdan voyvodaları tarafından alınan vergiler ve istenen angaryalarla kıyaslandığında çok daha az ve hafif olduğu görülmektedir. Bundan dolayı, aşırı vergi ödeyen köylülerin zaman zaman Romen prensliklerinden Türk ülkesine göç ettikleri bile olmuştur.

İbrâil'in XVI. yüzyıldaki ekonomik canlılığı, hem 1570 tarihli kanunnâmelerinden hem de Avrupa kaynaklarından açıkça anlaşılmaktadır. Meselâ 1549-1550 yıllarında İbrâil'den Braşov'a ihraç edilen balık miktarı 1529-1530 yıllarına göre yüzde 68 artmıştır. İbrâil Kanunnâmesi'nde yirmiden fazla ürün çeşidinden söz edilmektedir. Bunların başında taze ve tuzlu türleriyle balık gelmektedir. Tuzlu balık özellikle Güney Erdel'in ünlü ticaret merkezi Braşov'a ihraç edilirdi. Bu ticarî canlılıkta Osmanlı idaresinin büyük desteği vardı. Zira Eflak tâcirleri tuzlu balık için Braşov tâcirlerine üç misli daha az bâc verirlerdi. İbrâil pazarında en çok morina ve mersin balıklarının havyarı aranırdı. İkinci önemli ticaret malı Ghitioara, Telega ve Slanic tuzlalarından gelen tuzdu. 1630-1633 yılları anlaşmalarına göre Osmanlı Devleti Eflak-Tuna iskelelerinden gelen tuzdan gümrük almazdı. Buna karşılık Eflak Prensliği'nin haracına zam yapılmıştır. Ayrıca Eflak ve Boğdan voyvodalıkları arasındaki anlaşmaya göre, Eflak tuzu

Tuna yoluyla İbrâil'den daha aşağıya indirilemez, Boğdan tuzu ise Kalas'tan (Galati, Galatz) daha yukarıya götürülüp satılamazdı.

Hayvancılık, hububat ve odun ticareti de İbrâil'in zenginlik ve refah kaynaklarındandı. Eflak ve Boğdan'dan başka bütün Tuna ve hatta Dobruca iskelelerinden gelen hububatın önemli miktarı İstanbul'a sevkedilirdi. Meselâ 16 Kasım 1576-21 Aralık 1578 tarihleri arasında İstanbul'un iâşesi için hem Kili, Tulçı, Maçin, İbrâil, İsakça gibi Tuna kazalarından; hem de Babadağı, Karaharman (Vadu), Köstence ve Dobruca kaza ve iskelelerinden 120.000 tondan fazla buğday satın alınmıştır (BA, KK, nr. 2282/2).

İbrâil'in ticarî önemini buğday, arpa ve mısır kileleri gibi büyüklü küçüklü kendine has ölçü birimlerinin bulunması da göstermektedir. 1783 yılında bir hububat İbrâil küçük kilesi 11 İstanbul kilesine veya 240 okkaya (307,92 kg.) eşitti. 1840 yılında İbrâil'in Eflak'a iadesinden sonra İbrâil kilesi teke indirilmiş ve miktarı 400 okkaya (513,2 kg.) eşit olan eski büyük İbrâil kilesi benimsenmiştir.

Hububatın yanında pastırma da önemli bir ticaret maddesiydi. İbrâil civarındaki Kasaplar adası denilen Prundu adasında sığır, koyun ve keçi pastırması yapılırdı. Bu pastırma ile birlikte, önemli bir miktarı İstanbul'a ihraç edilen ve "çerviş" denilen iç yağı da hazırlanırdı. İbrâil'de büyük hububat depolarından başka önemli odun ve kereste depoları da bulunuyordu. Bu hususta İbrâil ile komşusu Kalas şehri arasında rekabet vardı (BA, KK, nr. 67, s. 1061).

1570 yılına ait İbrâil Kanunnâmesi ve İbrâil iskele kanununda rakı (arakı), hidromel (âb-ı asel), malvasia (mevezi), Eflak ve Trabzon şarapları gibi içeceklerden; el-ma, armut gibi meyvelerden; kara sığır gönü, su sığırı gönü, kösele, meşin, sahtiyan, keçe vb. derilerden, esirlerden ve diğer mallardan söz edilmektedir. XVI. yüzyıl sonlarında İbrâil İskelesi'nin gelirinin bütün Tulçı, İsakça ve Maçin iskelelerinin toplam gelirine eşit olduğu anlaşılmaktadır (BA, KK, Ruznâmçe Defteri, nr. 1774, s. 134). XVII. yüzyıl başlarında iskeleden elde edilen vergi gelirlerinin miktarı 400.000 akçeyi geçiyordu.

XVIII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren başta Batı İngiltere olmak üzere

birçok Avrupa ülkesi endüstri inkılâbını gerçekleştirdikten sonra ham maddeye talep, buna bağlı olarak da bu maddelerin sağlanmasında büyük rolü olan Karadeniz ve Tuna liman şehirlerinin, bu arada İbrâil'in önemi hızla artmıştır. Günümüzde ticarî özelliği yanında metal eşya, dokuma ve gıda fabrikalarıyla bir sanayi şehri olan İbrâil'in XIX. yüzyıl sonlarına doğru 28.272 olan nüfusu (Kāmûsü'l-a'lâm, I, 585) 1982'de 212.050'ye ulaşmıştır. Kiliseye çevrilmiş olan bir cami 300 yıllık Osmanlı hâkimiyetinden kalan yegâne izdir (Ayverdi, s. 33).

BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr. 483; BA, KK, Ruznâmçe Defteri, nr. 1774, s. 134; BA, KK, nr. 67, s. 1061 vd.; nr. 2282/2; nr. 3800, s. 1-23; BA, D.BRZ, nr. 20614, s. 60; BA, MD, nr. 3, s. 250; nr. 19, s. 234; nr. 67, s. 31; BA, Ali Emîrî, I. Süleyman, nr. 165; TK, TD, nr. 83; Selânikî, Târih (İpşirli), II, 481, 819, 896; Vâsıf, Târih (İlgürel), s. 64, 319, 370, 379; Cevdet, Târih, IX, 144; XI, 144; L. Gorecki, Al. Papiu-İlarian, Tesauru de monumente istorice, Bucureşti 1864, III, 229; R. Perianu, "Raiaua Brailei", Anuarul de antropogeografie şi geografie, Bucureşti 1910-11, II, 125-143; a.mlf., "Raiaua Brailei", RI, XV (1945), s. 287-333; N. Iorga, Din viata sociala a Braile i supt Turci, Bucureşti 1933; a.mlf., Osmanlı Tarihi (trc. Bekir Sıtkı Baykal), Ankara 1948, s. 84, 122, 169-170, 191, 193, 236, 341, 474, 580; a.mlf., Studii şi Documente, XXIII, Bucureşti 1913, s. 46; a.mlf., "Când, cun şi de ce sa luat Braila de Turci", Analele Brailei, V/1 (1933); Danişmend, Kronoloji, III, 139, 146-147, 427; IV, 50, 99-100, 113, 152, 232; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, III/2, s. 81; IV/2, s. 44, 86, 113; Enver Ziya Karal, Osmanlı Tarihi, Ankara 1956, VII, 74; Hadiye Tuncer, Osmanlı İmparatorluğunda Toprak Hukuku, Ankara 1962, s. 196-207, 210-216; C. C. Giurescu, İstoricul oraşului Braila din cele mai vechi timpuri pâna astazi, Bucureşti 1968; Ayverdi, Avrupa'da Osmanlı Mi'mârî Eserleri I, s. 31, 33; Documenta Romaniae Historica, Seria 1, Bucureşti 1977, I, 86, document 46; Peter F. Sugar, Southeastern Europe Under Ottoman Rule 1354-1804, London 1977, tür.yer.; Anca Ghiata, "Braila şi tinutul înconjurator întrun

registru de recensamânt inedit de la sfârşitul secolului al XVI-lea", Caietul Seminarilui Special de Ştiinte Auxiliare, Bucureşti 1993, IV, 126-183; Anca, "Popescu, Braila otomana întro kanunnamea de la 1570", İstros, VII, Braila 1994, s. 183-187; a.mlf., "Un document ottomant concernant le commerce au Bas-Danube", RRH, XXXI/34 (1992), s. 331-338; Ahmet Akgündüz, Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukuki Tahlilleri, İstanbul 1994, VII, 732-735; İonel Cândea, Braila. Origini şi evolutii pâna la jumatatea secolului al XVI-lea, Braila 1995; Bielski, "Kronika polska" (trc. G. İ. Nastase), Cercetari İstorice (İaşi, 1925), I/1, s. 653; M. Popescu, "Raiaua şi cetatea Brailei", Analele Brailei, I (1929), s. 2-3, 4-9; Gh. Mihailescu, "Aşezarile omeneşti din raiaua Brailei la 1828. În comparatie cu cele de pe harta austriaca de la 1790", Analele Brailei, V (1933); İon Radu-Mircea, "Tara Româneasca şi inchinarea raielii Braila", Balcania, IV, (1941), s. 474; İlie Corfus, "Hotarul raialii Braila la 1695", RI, XV (1945), s. 335-342; Irène Beldiceanu-Steinherr - Nicoara Beldiceanu, "Actes du règne de Selim I concernant quelques échelles danubiennes de Valachie, de Bulgarie et de Dobroudja", SOF, XXIII (1964), s. 91-115; Mihai Maxim, "Une trésor d'aspres turcs des XVe-XVIe siècles découvert à Berteşti, département de Braila", SAO, X (1980), s. 89-102; a.mlf., "Teritorii româneşti sub administratie otomana în secolul al XVI-lea", Revista de İstorie, I (1983), s. 802-817; II, 879-890; Kāmûsü'l-a'lâm, I, 585; N. Beldiceanu, "Ibrail", EI^{2} (Fr.), III, 1029; "İbrail", TA, XX, 10-11; ABr., IV, 561-562; Şerafettin Turan, "Edirne Antlaşması", DİA, X, 443.

Mıhaı Maxım

İBRÂNÎCE

Yahudilerin ve yahudi kutsal kitabının dili.

Sâmî dil ailesinin batı grubunun kuzey kanadından olup aynı gruba giren Ugaritçe, Fenikece, Moabca, Ârâmîce ve Edomca ile yakın akrabadır. Bütün Sâmî diller gibi İbrânîce'de de fiiller üç harfli köklerden meydana gelir, cümle yapısı basittir ve alfabede sesli harf yoktur. Ancak modern İbrânîce (Israeli Hebrew, İsrail İbrânîcesi) diğer pek çok dilden etkilenmiş durumdadır (aş. bk.). İbrânîce adına Ahd-i Atîk'te rastlanmaz; onun yerine "Ken'ân dili" (İşaya, 19/18) veya "Yahudice" (II. Krallar, 18/26; İşaya, 36/11, 13; Nehemya, 13/24) geçer (bugün Türkiye'de Yahudice denilen dil için bk. ALJAMİA). İbrânîce adı, ilk defa milâttan önce 130'larda apokriflerden Ecclesiasticus'un Grekçe mütercimi tarafından kullanılmış ve daha sonra İncil yazarlarından Yuhanna tarafından da benimsenmiştir (Yuhanna, 5/2, 19/13). İbrânî kelimesinin aslı ibri (ivri; çoğulu ibrim / ivrim) olup Ârâmîce'ye ibrai, oradan Grekçe'ye hebraios ve ondan da Latince'ye hebraeus şeklinde geçmiştir (İng. Hebrew, Fr. Hebreu, Alm. Hebräi). Kelimenin menşeine dair görüşler farklıdır: 1. Ahd-i Atîk'te İbrânîler'in atası olarak gösterilen Hz. Nûh'un oğlu Sâm'ın torunu Eber'den (Tekvîn, X/21) gelmektedir. 2. Rabbinik geleneğe göre eber / everin sözlük anlamı "öte yaka", ibri / ivrininki ise "öte yakalı"dır ve İbrânîler'e bu ad ırmağın (Fırat) öte yakasından geldikleri için verilmiştir. 3. Kelime milâttan önce XXI-XII. yüzyıllar arasına ait Mezopotamya, Anadolu ve Mısır yazılı belgelerinde sözü edilen Habirular'la ilgilidir (geniş bilgi için bk. IDB, II, 5, 506, 552-553).

Sağdan sola doğru yazılan İbrânî alfabesinde yirmi iki temel sessiz harf vardır. Eski dönemlerde yalnız bu harfler yazılmakta, seslendirme (vocalisation) işaretleri bulunmamaktaydı. Yaklaşık milâttan önce II. yüzyılda vav, yod, he ve alef'ten oluşan yarı sessizler aynı zamanda seslendirme işareti olarak kullanılmaya başlandı. Daha sonra da (m.s. VIII. yüzyıl civarı) Masoret denilen Tevrat kâtipleri, "Tiberias sistemi" adındaki günümüzde de uygulanan bir okuma sistemini icat ettiler. Bu sistemin esası, Arapça'da da olduğu gibi harflerin altına veya üstüne konulan nokta yahut

çizgi şeklindeki işaretlerle (hareke) a, e, i, o ve u seslilerinin belirtilmesine dayanır. Halen yine Arapça'da da olduğu gibi dinin kutsal kitabı ile onun öğretimine yönelik kitaplar dışındaki yayınlarda hareke kullanılmamaktadır. Eski Filistin'de konuşma dili olan İbrânîce'nin Bâbil esareti (m.ö. 586-538) öncesi dönemde altın çağını yaşadığı bilinmekte, sürgün yıllarında ise konuşma dili olmaktan çıktığı veya sınırlı bir çevreye mahsus kaldığı düşünülmektedir. Bununla birlikte edebiyat ve ibadet (litürji) dili olarak varlığını kesintisiz sürdürmüştür.

İbrânîce'nin tarihini üç ana bölüm halinde incelemek mümkündür: Kitâb-ı Mukaddes İbrânîcesi. Gramatik olarak Kitâb-ı Mukaddes dilinin özelliklerini taşıyan metinlerin tarihi eski dönemlere uzanır. Gezer takvimi (m.ö. X. yüzyıl), Sâmirî çanağı (m.ö. IX. yüzyıl), Siloam yazıtı (m.ö. VIII. yüzyıl), Lakiş mektubu (m.ö. VI. yüzyıl) ve milâttan önce IX-VI. yüzyıllar arasına ait çeşitli mühür, sikke ve bazı kap parçaları üzerinde görülen kısa metinler bu safhanın başlıca örnekleridir. Büyük oranda Kudüs ve çevresindeki İsrail yerleşim alanlarında bulunan bu eski metinlerde seslendirme işaretleri kullanılmamıştır. Fakat aynı devrin son örneklerini teşkil eden Ölüdeniz (Kumran mağaraları) yazmalarında (m.ö. II-m.s. I. yüzyıllar) yarı sessizlerin seslendirme işareti olarak

kullanıldığı görülmektedir. Ahd-i Atîk'in ilk yazılı nüshası bu dönemde meydana getirilmekle birlikte bu nüshanın mahiyeti henüz bilinmemektedir. İbrânîce'nin bu ilk safhası milâttan sonra I. yüzyıl civarında sona erer. Bugün Kitâb-ı Mukaddes İbrânîcesi ölü bir dil mahiyetindeyse de İsrail'de modern İbrânîce'nin oluşturulması sırasında başvurulan temel kaynaklardan birini teşkil etmiştir.

Mişna İbrânîcesi. Yahudiliğin ikinci büyük kitabı Talmud'u teşkil eden Mişna ile (haham [rabbi] yorumları derlemesi) onun açıklamalarının (Gemara) yazıldığı İbrânîce'dir. Milâttan sonra I. yüzyıldan itibaren başlayan belgeler, aynı zamanda bu dilin Filistin'de yahudiler tarafından konuşulduğunu da gösterir. Persçe (Eski Farsça), Grekçe, Latince, Ârâmîce gibi dillerden etkilenen Mişna İbrânîcesi, Kitâb-ı Mukaddes İbrânîcesi'nden daha farklı bir gelişme göstermiş, Orta ve Yeni-Yakınçağlar boyunca devam ederek zamanla Arapça'dan ve daha sonraları da İspanyolca ile Almanca'dan etkilenmiştir.

Modern İbrânîce. Günümüz İsrâil'inin resmî dili olup XIX. yüzyılda meydana getirilmiştir. Çalışmalar sırasında Kitâb-ı Mukaddes İbrânîcesi esas alınmakla birlikte dilin çağın ihtiyaçlarını karşılayabilmesi için pek çok yenilik yapılmış, bu arada Orta ve Doğu Avrupa kökenli yahudilerin (Aşkenazi) konuştukları Yidiş ile (İbrânîce karışık Almanca) çoğunluğu Fransa, Yunanistan, Türkiye ve Ortadoğu'dan göç eden, ataları İspanya kökenli yahudilerin (Sefarad) konuştukları Ladino'dan (İbrânîce karışık İspanyolca) çok faydalanılmıştır. Öte yandan halkın tamamı çeşitli ülkelerden gelen göçmenlerden oluştuğu için başta Almanca, İngilizce ve Rusça olmak üzere birçok yabancı dilin özellikle vokabüler açıdan modern İbrânîce'yi etkilediği görülür.

İbrânîce Ahd-i Atîk'in, Talmud'un ve Mûsevîliğin üçüncü büyük dinî kaynağı olan Midraş'ın (hahamların kutsal yazılarla ilgili yorumlarını ihtiva eden külliyat) dili olduğu için kutsallık kazanmış ve asırlar boyunca gelişen bazı geleneklerde yarı mitolojik bir karaktere bürünmüştür. Bu geleneklere göre Allah'ın Tevrat'ı indirdiği ve Tûrisînâ'da Hz. Mûsâ'ya hitap ettiği dildir; dünyadan önce yaratılmıştır; cennet sakinleri, melekler ve Allah'ın seçilmiş kulları, yeryüzüne cennetten inen Hz. Âdem'le Havvâ gibi bu dili konuşurlar. Saadiya Gaon ise (bk. FEYYÛMÎ, Saîd b. Yûsuf) dünyanın yaratılmasından sonraki ilk 1996 yıl içinde bütün insanların İbrânîce konuştuğunu ileri sürer. Ona göre insanların farklı dil konuşmaları ancak Bâbil Kulesi'nin yıkılmasından sonra başlamıştır. Bu inancın yahudi çevrelerinde Ortaçağ boyunca sürdüğü görülür. İbrânîce'nin harfleri ve gramer kuralları pek çok sırrı ve kutsallığı barındırır. Dua herhangi bir dilde olabilirse de hahamlar ibadetin yalnız bu dilde yapılması gerektiğini vurgulamışlardır; Kitâb-ı Mukaddes'in başka bir dille yazılmasının da kutsallığını zedeleyeceğine inanılır.

BİBLİYOGRAFYA

P. Kahle, The Cairo Geniza, London 1947; S. W. Baron, A Social and Religious History of the Jews, New York 1958, VII, 14, 15; D. Diriniger,

The Story of the Aleph Beth, London 1958; S. Moscati, An Introduction to the Comparative Grammer of the Semitic Languages Phonology and Morphology, Wiesbaden 1964; M. H. Segal, A Grammer of Mishnaic Hebrew, Oxford 1970; J. C. L. Gibson, Textbook of Syrian Inscriptions, Oxford 1971; Ch. Rabin, A Short History of the Hebrew Language, Jerusalem 1973; W. Chomsky, The Eternal Language, Philadelphia 1975; J. Blau, A Grammer of Biblical Hebrew, Wiesbaden 1976; B. K. Waltke - M. O'Conner, An Introduction to Biblical Hebrew Syntax, Indiana 1990; H. H. Guthrie Jr., "Eber", IDB, II, 5; A. Haldar, "Habiru, Hapiru", a.e., II, 506; A. Haldar, "Hebrew", a.e., II, 552-553; Z. Ben Hayyim, "Hebrew Grammer", EJd., VIII, 77-124; O. Ornan, "Hebrew Grammer", a.e., VIII, 124-175; E. Eytan, "Hebrew Language", a.e., XVI, 1560-1562.

Ca‘fer Hâdî Hasan

İBRÂNÎLER

Bazan İsrâiloğulları ile eş anlamlı olarak kullanılmakla birlikte gerçekte İsrâiloğulları’nın da içinde bulunduğu Batı Sâmî kavimler topluluğuna verilen ad

(bk. SÂMÎLER; YAHUDİLİK).

İBRET

(العبرة)

Yanlış davranışların yol açtığı kötü sonuçlardan ders almak anlamında ahlâk ve tasavvuf terimi.

Sözlükte "geçmek, aşmak" mânasındaki abr kökünden gelen ibret kelimesi genellikle "görünenden görünmeyene geçmek, nesnelerin ve olayların dış yüzüne bakıp onlardaki hikmeti kavramaya çalışmak, olaylardan ders alıp doğru sonuçlar çıkarmak ve buna göre davranmak" anlamında kullanılır.

İnsanların Allah'ın emirlerine, dinin hükümlerine ve ahlâk kurallarına uygun şekilde hareket edip mutlu ve huzurlu yaşamalarında ibret almanın büyük bir payı olduğu için Kur'an'da peygamberlerden, onların gönderildiği toplumlardan ve kendilerine karşı gelenlerden söz eden kıssalara geniş yer verilmiştir. Ayrıca tanrılık iddiasında bulunan Firavun'dan bahsedilirken, "Bunda Allah'tan korkanlar için ibret vardır" denilmiştir. Bu âyetlerden ancak akıl sahibi, sağ duyulu ve Allah'tan korkan kişilerin ibret alabileceği anlaşılmaktadır.

Kur'ân-ı Kerîm'de, Bedir Gazvesi'nde sayıca az oldukları halde galip gelmeleri hatırlatılarak müslümanların bundan ibret almaları istenmiş (Âl-i İmrân 3/13), gece ile gündüzün ardarda gelişi (Nûr 24/44) ve hayvanlar âlemi (en-Nahl 16/66; el-Mü'minûn 23/21) ibret alınacak konular arasında zikredilmiştir. Hz. Peygamber de ibret almak için kabirlerin ziyaret edilmesini tavsiye etmiştir (Müsned, V, 356).

Yine Kur'an'da, müslümanlarla yaptıkları antlaşmaya uymadıkları için göç ettirilen yahudi Nadîroğulları'yla ilgili olaydan bahsedilirken kullanılan, "Ey basîret sahipleri, ibret alın!" (el-Haşr 59/2) ifadesinde geçen "fa'tebirû" kelimesini fıkıh usulü âlimleri "kıyas yapın" şeklinde anlamış (Gazzâlî, II, 63, 122), Fahreddin er-Râzî de bu âyete dayanarak kıyasın şer'î

bir delil olduğunu savunmuştur (Mefâtîḥu'l-ġayb, VIII, 174). Filozof İbn Rüşd ise âyetten hareketle felsefî ve aklî delillere başvurmanın dinin buyruğu sayıldığını ileri sürerek mantığa ve felsefeye meşruiyet kazandırmak istemiştir. Ona göre i'tibar bilinenden bilinmeyene ulaşma etkinliğidir; bu da ya kıyasın kendisidir veya kıyasla gerçekleşen bir şeydir.

Mutasavvıflar ibret ve i'tibar terimlerini daha çok mârifet, ahlâk ve edep yönünden yorumlamaya çalışmışlardır. Hâris el-Muhâsibî i'tibarı "bir şeyle başka bir şeye istidlâl etmek" şeklinde tarif ettikten sonra bunu, kalp gözüyle nesnelerin mükemmel ve fevkalâde güzel bir düzen içinde yaratıldığına bakıp hayret etmek şeklinde yorumlamıştır. Ona göre böyle bir bakış insanı görünenden görünmeyene, yaratılandan yaratana götürür, imanı ve mârifeti arttırır. Eşyayı ibretle seyredenler, dünyanın görünüşüne ve kısa süredeki durumuna değil iç yüzüne ve âkıbetine bakar, sonunu görür, ona göre hazırlık yapar ve böylece dünyada âhiret mutluluğunu kazanırlar (el-Veṣâyâ, s. 288-290). Abdürrezzâk el-Kâşânî'ye göre ibret insanların iyi veya kötü hallerine, dünyadan âhirete intikal etme gibi durumlarına bakıp işin âkıbetini ve görünmeyen kısmını kavramaktır (Iṣṭılâḥâtü'ṣ-ṣûfiyye, s. 130). Kişinin konuşması zikir, sükûtu fikir, bakışı ibret olmalıdır. Hâtim el-Esam, ibretsiz bakışın nefsin arzusundan başka bir şey olmadığını söyler (Sülemî, s. 96). Sûfîler ibretsiz bakışı gereksiz söze benzetmişlerdir. Niyâzî-i Mısrî, "Bir göz ki onun ibret olmaya nazarında / Ol düşmenidir sâhibinin baş üzerinde" beytiyle sûfînin her zaman her şeye ibretle bakması gerektiğini vurgulamıştır.

Kişinin ibret alabilmesi için hem tabiatın kuruluş ve işleyişini ortaya koyan sayısız nesne ve olaya, hem de sosyal hayatın çok farklı tecellilerine derin bir seziş ve kavrayışla bakması, zihnî ve kalbî yeteneklerini kullanması gerekir. Aslında insan bu yeteneklerle donanmış olarak yaratılmıştır. Kur'an'ın genel mesajı, Resûlullah'ın necata yönelik tavsiyeleriyle kendine has sîretinin yöneliş ve amacı da budur.

Kur'ân-ı Kerîm'de ebeveyn ile evlât arasında bulunması gereken sevgi, şefkat ve saygıyı, kardeşler arasında dürüstlüğe dayanması gereken uyumu, iffetli ve sabırlı davranmanın doğurduğu mutlu sonucu simgeleyen Yûsuf sûresinin sonunda, son peygamberle ona tâbi olanların insanlığa sunduğu mesajın genel vasfının zihnî kavrayış ve kalbî bir sezişle (basiret) Allah'a

çağırmaktan ibaret olduğu ifade edilmiş (12/108), bu açıdan Yûsuf kıssasından alınacak ibretlerin bulunduğu zikredilmiş (12/111), fakat insanların çoğunun tabiatta yer alan bunca ibret verici nesne ve olayın âdeta üzerinden yürüyüp geçtikleri halde gafletten kurtulup bunlardan ders almadıkları gerçeği de vurgulanmıştır (12/105-106; bk. GAFLET).

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “ʿabr” md.; et-Taʿrîfat, “İʿtibâr” md.; Müsned, V, 356; Hâris el-Muhâsibî, el-Veṣâyâ, Beyrut 1986, s. 288-290; Sülemî, Ṭabaḳāt, s. 96; Mâverdî, Edebü’d-dünyâ ve’d-dîn, Kahire 1973, s. 342; Gazzâlî, el-Müstaṣfâ fî ʿilmi’l-uṣûl, Kahire 1937, II, 63, 122; Zemahşerî, el-Keşşâf (Beyrut), I, 340; II, 511; İbn Rüşd, Faṣlü’l-maḳāl (nşr. Mustafa Abdülcevâd İmrân), Kahire 1968, s. 2-4; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu’l-ġayb, İstanbul 1308, II, 615; V, 257; VIII, 174; Baklî, Meşrebü’l-ervâḥ (nşr. Nazîf M. Hoca), İstanbul 1973, s. 51; İbnü’l-Arabî, el-Fütûḥâtü’l-Mekkiyye, İstanbul 1293, II, 801; Kâşânî, Iṣṭılâḥâtü’ṣ-ṣûfiyye, s. 130; İbnü’l-Hatîb, Ravżatü’t-taʿrîf (nşr. Abdülkādir Ahmed Atâ), Kahire 1968, s. 284; İsmail Hakkı Bursevî, Rûḥu’l-beyân, İstanbul 1306, II, 217; IV, 281; Gümüşhânevî, Câmiʿu’l-uṣûl, İstanbul, ts., s. 18.

Süleyman Uludağ

İBRET

(عبرت)

İstanbul’da 1870-1873 yılları arasında belli başlı dört devre halinde yayımlanan siyasî gazete.

Sultan Abdülaziz devri gazetelerinden biri olan İbret, zaman zaman farklı isimlerle ve farklı kişilerce yayımlanmış olsa da özellikle Nâmık Kemal ve arkadaşlarının yönetiminde çıkarıldığı sırada önemli roller üstlenmiş bir yayın organıdır. Gazetenin imtiyazı önce Aleksan Sarafyan tarafından alınmış, Kevkebi Şarkî adıyla günlük olarak ilk sayısı 27 Şâban 1286’da (1 Aralık 1869) yayımlanmıştır. Küçük boyda ve çift sütun üzerine Aleksan Sarafyan’ın kaleminden çıktığı tahmin edilen son derece bozuk bir Türkçe ile neşredilen gazete, devrin sadrazamı Âlî Paşa’yı ve icraatını övücü yazılar yayımlamasına rağmen, belki de bu yüzden yeterli ilgiyi sağlayamamış, muhtemelen 17 Zilkade 1286’da (18 Şubat 1870) 42. sayısından sonra yayımına ara vermiştir. Gazetenin bu dönemiyle ilgili olarak belirtilmesi gereken önemli bir husus, Ebüzziya Mehmed Tevfik’in idaresinde Terakkî’nin haftalık ilâvesi olarak yayımlanmış Terakkî-i Muhadderât (1869-1870) adlı Türkçe ilk kadın gazetesinden sonra kadınlara mahsus haftalık müstakil bir süreli yayın çıkarmış olmasıdır. Ziyad Ebüzziya’nın varlığından bahsettiği bu kadın gazetesinin koleksiyonu bugüne kadar elde edilememiştir (TDEA, IV, 332). Gazete bir süre sonra İbret adı altında ve yine imtiyaz sahibi Sarafyan tarafından pazartesi ve perşembe günleri çıkmak üzere 17 Rebîülevvel 1287’den (16 Haziran 1870) itibaren yayımlanmaya başlamıştır. Alman-Fransız savaşının çıktığı, dolayısıyla gazetelerin oldukça rağbet gördüğü bir devreye rastlamasına rağmen okuyucu tarafından bu defa da yeterli ilgiyi görememiştir. İbret’in bu döneminde, 15. sayısında yer alan ve dönemin Türkçe basınının tirajı hakkında bilgiler veren “Gazetelerin Revâcı” başlıklı makale önemlidir.

İlk iki devresinde umduğu başarıya ulaşamayan Sarafyan 1871 yılında gazetesini İskender Bey’e kiralar. Daha önce kaçar sayı çıktığı kesin olarak belirlenemeyen gazete bu yeni döneminde İbretnümâ-yı Âlem adı altında,

daha büyük ebatta üç sütun üzerine ve haftalık olarak tekrar 1. sayı ile 6 Safer 1288'de (26 Nisan 1871) yayıma başlar. Gazetenin bu döneminde takip edeceği yol ilk nüshasında, "Kötü âdetleri istihzâ edip mazarratını güldürücü bahislerle ahaliye göstermek ..." olarak ifade edilmiştir. Siyasî bir mizah gazetesi hüviyetinde yayımlanan İbretnümâ-yı Âlem'in bu devresi de oldukça sıkıntılı geçmiştir. Nitekim ilk günlerde gördüğü rağbet sonucu haftada iki, sonra üç defa yayımlanan gazete, ardından satışının düşmesi sebebiyle adını yalnızca İbret şeklinde belirleyip yayımını haftada ikiye indirmiş, 54. sayısında da (29 Ocak 1872) durdurmuştur. Bu devresinde dönemin diğer süreli yayınlarıyla zaman zaman polemiğe giren gazetede basın ve gazetecilik mesleğiyle ilgili dikkat çekici bazı makaleler de neşredilmiştir.

On günlük aradan sonra 28 Zilkade 1288'de (7 Şubat 1872) tekrar 1 numara ile yayımlanmaya başladığında sahibi Aleksan Sarafyan, sorumlusu İskender Bey görünmekle birlikte gazetecilik yönüyle idaresi Ahmed Midhat Efendi'ye geçmiştir. Bu dönemde gazetenin boyutları daha da büyümüş, Türk basın tarihinde ilk defa olmak üzere dört sütun üzerine cuma ve pazar hariç haftada beş gün yayımlanan günlük bir gazete halini almıştır. Ahmed Midhat Efendi'nin, ciddi bir yayın organı olacağını belirten ifadesi doğrultusunda bu devrede gazetede her ne kadar bazı düzelmeler olmuşsa da hükümet icraatlarına karşı gitgide artan tenkitler iki ay süreyle kapanmasına ve nihayet kesin olarak tesbit edilemeyen bir tarihte (muhtemelen 58. sayıdan sonra) yayımına ara vermesine sebep olmuştur.

7 Rebîülâhir 1289'da (13 Haziran 1872) tekrar 1 numara ile yayımlanmaya başlayan İbret'in bundan sonraki devresi, hem Türk basın tarihi hem de o sıradaki gelişmelerin takip edilmesi açısından son derece önemlidir. Aleksan Sarafyan'dan ayda 15 altın liraya iki yıllığına kiralanan gazetede Nâmık Kemal Türk basınında ilk defa kullanılan bir tabirle önce "muharrir-i evvel", sonra "başmuharrir" olarak ilân edilmektedir. Yazı işleri sorumluluğu Kayazâde Reşad, yardımcılıkları Ebüzziya Tevfik ve Menâpîrzâde Nûri beylerin, gazete idaresi ise Nâmık Kemal'in üvey dayısı Mâhir Bey'in üzerindedir. Böylece âdeta Yeni Osmanlılar'ın yayın organı haline gelen İbret bu dönemde belirli bir kalite tutturdu ve bu durumu yayımına bütünüyle son verilinceye kadar devam ettirdi. Ancak İbret, Nâmık Kemal'in 19. sayıda (9 Temmuz 1872) yer alan "Garaz Marazdır"

başlıklı makalesi dolayısıyla hükümetçe dört ay süreyle kapatıldı. Yazarlarına İstanbul dışında memuriyetler verildi. Ceza süresinin dolmasından kırk gün önce yayımlanmasına izin verilen gazetenin bu sırada yazı kadrosundan sadece Ebüzziya Tevfik İstanbul'da bulunuyordu ve o da Hadîka'yı çıkarıyordu. Nâmık Kemal yazılarını Gelibolu'dan gönderiyor, bu yazılar "başmuharrir"in kısaltılmışı olan "B. M." imzasıyla yayımlanıyordu. Reşad, Nûri ve Ebüzziya beyler de ara sıra imzasız makaleler neşrediyorlardı. İstisna olarak yalnız 56. sayıda "Kaymakām-ı Bilecik Reşad" açık imzasıyla "Rusya Fesadı" başlıklı yazı çıkmıştır. Bu durum Nâmık Kemal'in İstanbul'a dönüşüne kadar (20-96. sayılar arasında; 30 Eylül 1872-18 Ocak 1873) devam etti.

İbret'in 97-110. sayıları, başmakalelerini "Kemal" imzasıyla yazan Nâmık Kemal'in gazeteyi güçlü bir biçimde tekrar eski seviyesinde çıkarma çabalarının ürünüdür. Nitekim bu sırada İbret'in ağırlığı hissedilir bir biçimde kendisini göstermektedir. Özellikle siyasî tenkitlerin şiddetlenen dozu, gazetenin 6 Şubat 1873'te (nr. 110) bir defa daha kapatılmasına sebep olursa da bu ceza, tekrar açıldığında (nr. 111, 8 Mart 1873) aynı üslûbun devamına engel olamamıştır. Nihayet 1 Nisan 1873 gecesi Vatan yahut Silistre'nin ilk temsilinden sonra yapılan büyük tezahürat, seyircinin Nâmık Kemal'i sahneye davet etmesi, bulamayınca İbret gazetesi idarehanesine kadar giderek araması ve gazetede yayımlanması için bir teşekkür yazısı bırakması, aynı tarzdaki hareketlerin birkaç gece daha devam etmesi üzerine Sultan Abdülaziz'in iradesiyle Hadîka, Sirâc ve Sirâc-ı Edebî ile birlikte İbret gazetesi de bir daha çıkmamak üzere 132. sayısında kapatılmıştır. Gelişmeler üzerine İbret'in yazarları da tevkif edilmiş, 9 Nisan'da Nâmık Kemal Kıbrıs'a, Ahmed Midhat ve Ebüzziya Tevfik Rodos'a, Nûri ve İsmâil Hakkı (Bereketzâde) beyler Akkâ'ya sürgüne gönderilmişlerdir. Bu sürgünler V. Murad'ın cülûsuyla affedilmelerine kadar sürmüştür.

İbret gazetesi, Nâmık Kemal ve arkadaşlarının yönetiminde çıktığı dokuz aylık sürede o sıradaki Batı gazeteleri görünümünde gayet tertipli, dört sütun üzerine düzenlenmiş olarak 33,5 × 47,5 cm. ebadında, cuma ve pazar hariç haftada beş gün yayımlanıyordu. Mustafa Fâzıl Paşa tarafından Şinâsi'nin terekesinden satın alınarak dört arkadaşa hediye edilen Tasvîr-i Efkâr Matbaası'nda basılmaya başlanan gazetenin tirajı 5000'lerden 19.

sayıda o gün için büyük bir rakam olan 12.000'e ulaşmıştı. Bunun üzerine matbaa Beyoğlu'ndaki Hacopulo Çarşısı'na nakledilerek Ahmed Midhat'ın matbaasıyla birleştirilmiştir.

Nâmık Kemal ve arkadaşları, esasen kitâbet mesleğinden geldiklerini ve bu yolla memlekete hizmeti düşündüklerini, halka siyaset kanunlarını ve medeniyette ilerleme yollarını gösterip hadiseler hakkında doğru haber ulaştıracaklarını, bütün bunlar için de matbuat nizamnâmelerinin imkânlarını zorlayacaklarını daha ilk sayılarda (nr. 1-3) duyurmuşlardır. Ahmet Hamdi Tanpınar'ın, "İktidara açıktan açığa harp ilân edercesine yazılmış olan bu küçük beyannâmede bir yığın hakikat vardı" dediği bu ifadelere uygun olarak gerçekten de İbret, o yıllardaki diğer

yayınlara göre çok farklı bir gazete hüviyetindedir. Süleyman Nazif'in de belirttiği gibi Avrupa'da yayımlanan Hürriyet gazetesinin nüshaları bile İbret gazetesi yanında sönük kalmaktadır. Öyle ki Nâmık Kemal'in İbret'in 30. sayısında yayımlanan "Reji" makalesi yüzünden devlet gazete aleyhine dava bile açmıştır (bk. nr. 39 vd.). İbret'te siyasî, iktisadî, kültürel konular ve yurt içindeki gelişmeler kadar dış haberler de yer alıyordu. Hükümetin yönetimi sert bir biçimde tenkit ediliyor, yabancı basınla ülkede çıkan yerli ve yabancı dilli gazetelere cevaplar veriliyordu (Mustafa Nihad, s. 18-27).

Konuya Nâmık Kemal açısından yaklaşıldığında onun en önemli özelliğinin gazete yazarlığı olduğu söylenebilir. Çünkü Nâmık Kemal, birçok konuyu tahlilde sathî kalmakla beraber görüşlerini mümkün olduğu kadar bütün açıklığıyla gazete sütunlarına dökmüştür. İleri sürdüğü görüşlerin isabet derecesi tartışılmakla birlikte kendisine biçtiği rolü, yani makaleleriyle toplumu uyarma görevini eksiksiz yerine getirmekteydi. Nâmık Kemal İbret'teki makaleleriyle halkın ilgisini çeken, anlaşılması kolay, zevk ve heyecanla okunan en iyi gazete dili örneğini vermiştir. Nitekim onun üslûbu gerek kendi döneminde gerekse daha sonraki yıllarda uzun süre taklit edilmiştir. Bu makalelerini "Evrâk-ı Perîşan" adı altında kitaplaştırmayı düşünen Nâmık Kemal, bir emirnâme ile bu teşebbüsünü engelleyen hükümetin tutumunu sert bir şekilde tenkit eden bir dizi yazıyı da yine İbret sütunlarında yayımlamıştır. Mustafa Nihat Özön, Nâmık Kemal'in ellinci ölüm yılı dolayısıyla hazırladığı Namık Kemal ve İbret Gazetesi (İstanbul 1938) adlı çalışmasında onun İbret'teki yazılarının yaklaşık dörtte birini

toplamıştır.

İbret koleksiyonuna ait bir kısım sayılar İstanbul kütüphanelerinde dağınık olarak, Kevkebi Şarkî adıyla çıkan ilk dönem sayıları birkaç nüsha eksiğiyle, Nâmık Kemal ve arkadaşları tarafından çıkarıldığı döneme ait 132 sayılık bir koleksiyonu ise tam olarak Ankara'da Millî Kütüphane'de bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Ebüzziya Mehmed Tevfik, Salnâme-i Hadîka, İstanbul 1290, s. 80, 82-83; a.mlf., Yeni Osmanlılar Tarihi (haz. Ziyad Ebüzziya), İstanbul 1973-74, I, 294-296; II, 121-142, 169-171, 173-176, 195-200, 205-227, 241-242; III, 405-440, 442-443, 451-476; Bereketzâde İsmâil Hakkı, Yâd-ı Mâzî, İstanbul 1332, s. 44-49 vd.; Basîretçi Ali Efendi, İstanbul'da Yarım Asırlık Vekâyi-i Mühimme (haz. Nuri Sağlam), İstanbul 1997, s. 12, 14-15, 20-22; Selim Nüzhet [Gerçek], Türk Gazeteciliği, İstanbul 1931, s. 57-59; Mustafa Nihad [Özön], Namık Kemal ve İbret Gazetesi, İstanbul 1938; Pertev Naili Boratav, "Namık Kemal'in Gazeteciliği", Namık Kemal Hakkında, İstanbul 1942, s. 161-186; Şerif Hulûsî, "Namık Kemal'in Eserleri, Zeyl II. N. Kemal'in Yazı Yazdığı Gazete ve Mecmualar", a.e., s. 392-395; Server İskit, Türkiye'de Matbuat İdareleri ve Politikaları, Ankara 1943, s. 28-35; Mehmed Kaplan, Namık Kemal Hayatı ve Eserleri, İstanbul 1948, s. 83-89; Midhat Cemal Kuntay, Namık Kemal (Devrinin İnsanları ve Olayları Arasında), İstanbul 1949, II, 103-149; Ahmed Hamdi Tanpınar, XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi (İstanbul 1956), İstanbul 1985, s. 353-359; Münir Süleyman Çapanoğlu, Basın Tarihine Dair Bilgiler ve Hatıralar, İstanbul 1962, s. 62, 64-65; Nâmık Kemâl'in Husûsî Mektupları (haz. Fevziye Abdullah Tansel), Ankara 1967-86, I, 223-224, 228-230, 382-384; II, 218-220, 263-264; III, s. LIX-LX; Hasan Refik Ertuğ, Basın ve Yayın Hareketleri Tarihi, İstanbul 1970, I, 219, 220-223; Enver Behnan Şapolyo, Türk Gazetecilik Tarihi ve Her Yönü İle Basın, Ankara 1971, s. 132-136; Hıfzı Topuz, 100 Soruda Türk Basın Tarihi, İstanbul 1973, s. 21-33; A. D. Jeltyakov, Türkiye'nin Sosyo-Politik ve Kültürel Hayatında Basın, İstanbul

1979, s. 89-91; M. Nuri İnuğur, Basın ve Yayın Tarihi, İstanbul 1982, s. 228-242; Hasan Duman, Katalog, s. 164-165; Orhan Koloğlu, Osmanlı'dan Günümüze Türkiye'de Basın, İstanbul 1992, s. 39-42; İlhan Yerlikaya, Basiret Gazetesi, Van 1994, tür.yer.; Ziyad Ebüzziya, "İbret", TA, XX, 12-14; a.mlf., "İbret", TDEA, IV, 332-336; a.mlf., "Ebüzziya Mehmed Tevfik", DİA, X, 375; Fevziye Abdullah Tansel, "Ebüzziya Tevfik", İA, IV, 100-101; Vedat Günyol, "Matbuât", a.e., VII, 369-370; Ömer Faruk Akün, "Nâmık Kemal", a.e., IX, 61-63; Nesimi Yazıcı, "Hadîka", DİA, XV, 18-19.

Nesimi Yazıcı

İBRETNÂME

(عبرتنامه)

Lâmiî Çelebi’nin (ö. 938/1532) tasavvufî ahlâkî menkıbe ve hikâyelerden meydana gelen eseri.

Kitabın adı yazma nüshalarının bazılarında İbretnâme (ibret kitabı), diğer bazılarında ve matbu nüshalarda İbretnümâ (ibret gösteren) olarak kaydedilir.

Ancak Lâmiî Çelebi, mukaddimede kitabına İbretnâme adını verdiğini belirttiği gibi diğer eseri Şerefü’l-insân’da onu aynı isimle zikretmiş, bununla birlikte kitap İbretnümâ diye meşhur olmuştur. Kitabın sebeb-i te’lif bölümünde Lâmiî Çelebi, 932 (1526) yılında Bursa’da bir gün düşüncelere daldığı sırada hâtiften bir ses işittiğini, bu sesin kendisine fetihlerden söz edip bir fetihnâme telifiyle Sultan Süleyman menâkıbı yazmasını telkin ettiğini anlatır. Bunu müjde olarak telakki eden müellif, menâkıb yazma cesaretini kendinde bulamadığından fetihleri kutlamak amacıyla ibretli hikâyeler yazmaya karar verir. Bu bölümden ayrıca Lâmiî’nin daha önceki fetihler, özellikle Belgrad (927/1520) ve Rodos (929/1522) kalelerinin alınışı için tarihler söylediği ve fetihnâmeler yazdığı da öğrenilmektedir (bugün mevcut olmayan bu fetihnâmeler için bk. Levend, s. 39, 43). Eserin bitiriliş tarihi de 932’dir.

İbretnâme’nin mukaddime kısmında on sekiz bin âlemle bunlar arasında meşhur beş âlem (avâlim-i hamse) ve ricâlü’l-gayba dair bilgiler yer alır. Bu bilgiler Muhyiddin İbnü’l-Arabî, Hâce Muhammed Pârsâ, Şeyh Alâüddevle-i Simnânî’den verilen örneklerle zenginleştirilmiştir. İki bölümden meydana gelen eserin birinci bölümünü tanınmış velîlerin “tayy-i zamân ve bast-ı mekân”la ilgili kerâmetleri oluşturur. Burada Abdullah b. Es‘ad el-Yâfiî, Abdülkādir-i Geylânî, İbnü’l-Fârız, Ahmed er-Rifâî, Bahâeddin Nakşibend, İmam Ali er-Rızâ, Muhammed b. Hasan el-Askerî, Şeyh Müferrih, Muhyiddin İbnü’l-Arabî gibi sûfîlerden nakledilen yirmi bir hikâyeye yer verilir. İkinci bölümde ise merakları yüzünden başlarına çeşitli

dertler gelen insanların hikâyesi anlatılır. Burada da Zenbil, Vahşi Âdem ve Zengîler, Beşîr ile Nezîr, Eflâtûn-ı İlâhî, Hammâm-ı Nühtâk, Tûtî, Mâhân ve Fitne-i Gîlân başlıkları altında yedi hikâye bulunmaktadır.

Lâmiî, eserinin başında da belirtmiş olduğu gibi İbretnâme'yi yazarken herhangi bir sanat gayesi gütmemiştir. Kısa cümlelerle yazılan birinci bölümün daha basit bir anlatımı vardır. İkinci bölümde anlatım manzum parçalarla akıcı hâle getirilmiş, mensur kısımlarda çok basit de olsa seciye yer verilmiştir. Lâmiî Çelebi özellikle ikinci bölümde hikâye türüne has özelliklerden de faydalanmıştır.

İbretnâme, tasavvufî muhtevalı ve nefsi ıslah amacına yönelik hikâyelerden meydana geldiği için mev'iza türünün bir örneği sayılır. Kaynakları dikkate alındığında derleme bir eser olduğu anlaşılmaktadır. Esasen bazı hikâyelerin el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye'nin sekizinci babında mevcut olduğunu müellifin kendisi de belirtir. İkinci bölümdeki hikâyeler ise bazı Türkçe eserlerde de geçmektedir. Bunlardan biri "Kırk Vezir Hikâyeleri"dir ("Eflâtûn-ı İlâhî" ve "Mâhân ve Fitne-i Gîlân" dışındaki hikâyeler için bk. Kızıltan, s. 240, 248, 272, 286, 290). Buna benzer hikâyeler Binbir Gece, el-Ferec baʿde'ş-şidde, Kelîle ve Dimne gibi kitaplarda da yer alır. Muhayyelât'ın baş tarafında faydalandığı kaynaklar arasında İbretnâme'yi de zikreden Aziz Ali Efendi'nin "Ebû Ali Sînâ Hikâyesi"nde Lâmiî Çelebi'den istifade ettiği anlaşılmaktadır (Boratav, II, 55; Tietze, s. 266, 270, 311).

Birçok nüshası bulunan İbretnâme'nin biri tarihsiz ve eksik olmak üzere iki baskısı vardır. Tam olanı Kitâb-ı İbretnümâ adı altında 1273 (1856-57) yılında 303 sayfa olarak basılmıştır. Diğeri 89 sayfadır ve eserin yalnız birinci bölümünden ibarettir. Salih Gülerer, Bursalı Lâmi'î Çelebi-İbretnümâ (İnceleme-Metin) adıyla bir yüksek lisans tezi hazırlamıştır (1988, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü).

BİBLİYOGRAFYA

Levend, Gazavatnâmeler, s. 39, 43; Pertev Naili Boratav, “Le conte et la légende”, Philologiae Turcicae Fundamenta, Wiesbaden 1965, II, 55; Özege, Katalog, II, 649, 897; Hamit Burmaoğlu, Lâmi’î Çelebî Dîvanı: Hayatı, Edebî Kişiliği, Eserleri ve Divânı’nın Tenkitli Metni (doktora tezi, 1983), Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi; Mübeccel Kızıltan, Kırk Vezir Hikâyeleri I (doktora tezi, 1991), İÜ Ed. Fak., s. 240, 248, 272, 286, 290; Nuran Tezcan, Lāmiʿīs Gūy u Çevgān, Stuttgart 1994, s. 38-39; a.mlf., “Bursalı Lâmi’î Çelebi”, TDe., VIII (1979), s. 328-331; Andreas Tietze, “ʿAzīz Efendis Muhayyelat”, Oriens, I (1948) s. 266, 270, 311; Günay Kut, “Lami’i Chelebi and his Works”, JNES, XXXV/2 (1976), 5, 81; Abdülkadir Karahan, “Lâmi’î”, İA, VII, 13; B. Flemming, “Lāmiʿī”, EI^2 (Fr.), V, 655; Ali Alparslan, “İbretnüma”, TDEA, IV, 336.

Günay Kut

İBRÎ

(العبرى)

Burhânüddîn Abdullāh (Ubeydullāh) b. Muhammed b. Gānim el-Fergānî et-Tebrîzî el-İbrî (ö. 743/1342)

Fıkıh âlimi.

Tebriz’de doğdu. Hüseynî ve Hâşimî nisbelerinden soyunun Kureyş’e ulaştığı sonucu çıkarılabilirse de İbrî nisbesini niçin aldığı bilinmemektedir. Bir müddet Sultâniye’de ikamet ettikten sonra Tebriz’e yerleşerek vefatına kadar burada kadılık yaptı; ayrıca kādılkudâtlık görevinde bulunduğu da kaydedilir. Birkaç defa Bağdat’a gittiği bilinmekle beraber gidiş amacı ve orada kaldığı süre içindeki faaliyetlerine dair kaynaklarda herhangi bir bilgi yoktur. İbrî 13 Receb 743’te (12 Aralık 1342) Tebriz’de vefat etti. Irak, İran, Azerbaycan ve Diyarbekir bölgelerinde ortaya çıkan ve altı ay kadar süren aşırı pahalılık dönemiyle irtibatlandırılarak ölümünün 742 Recebinde (Aralık 1341) olduğu da belirtilir (İbn Hacer, II, 433-434; Şevkânî, I, 412).

Aklî ve naklî ilimlerde, özellikle fıkıh usulü, fıkıh ve kelâmda geniş bilgi sahibi olan İbrî hem Hanefî hem Şafiî fıkhını öğrenmiş ve öğretmiştir. Bu sebeple kaynaklarda hangi mezhebe mensup olduğu konusunda çelişkili bilgiler yer alır. Takıyyüddin et-Temîmî, Hanefî olduğunu kaydetmekte ve her iki mezhepte de eser kaleme aldığını belirtmektedir (et-Ṭabaḳātü’s-seniyye, IV, 428-429; ayrıca bk. Yâfiî, IV, 306; İbn Kādî Şühbe, III, 31). İsnevî ise onun önce Hanefî iken sonradan Şâfiî mezhebine geçtiğini söyler (Ṭabaḳātü’ş-Şâfiʿiyye, II, 236). Bazı kaynaklarda, İbrî’nin eserlerinde yer alan birtakım ibarelerin Şîa mezhebine meyilli olduğu kanaatini uyandırdığı kaydedilmektedir.

Eserleri. 1. Şerḥu Ṭavâliʿi’l-envâr min meṭâliʿi’l-enẓâr. Beyzâvî’nin kelâm ilmine dair eserinin şerhidir. Şehâbeddin Mübârek Şah adına telif edilmiş olup kütüphanelerde çok sayıda yazma nüshası mevcuttur (meselâ bk. Fas Hizânetü’lKaraviyyîn, nr. 1296; Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr.

1656, Serez, nr. 1416, Fâtih, nr. 3044-3051, Ayasofya, nr. 2296, Esad Efendi, nr. 1226, Lâleli, nr. 2299; İÜ Ktp., AY, nr. 297, 4341, 5249; ayrıca bk. Brockelmann, GAL, I, 533). 2. el-Îżâḥ fî şerhi'l-Mişbâḥ. Beyzâvî'ye ait Mişbâḥu'l-ervâḥ'ın şerhi olup mukaddimesinde kelâmın mantık ilmine bağlı olduğu belirtilerek mantıkla ilgili mâlumat verildikten sonra kelâm konuları ele alınır (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1674; TSMK, III. Ahmed, nr. 3394; Râgıb Paşa Ktp., nr. 793, 794). Kâtib Çelebi, İbrî'nin Nâsır b. Abdüsseyyid el-Mutarrizî'nin nahve dair el-Mişbâḥ adlı eserini de şerhettiğini kaydederse de Keşfü'ẓ-ẓunûn nâşiri dipnotta Beyzâvî'nin eseriyle karıştırılmış olması ihtimaline dikkat çeker (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1709). Ayrıca Süleymaniye Kütüphanesi'nde

(Şehid Ali Paşa, nr. 1674) el-Îżâḥ fî şerḥi'l-Mişbâḥ li'l-Muṭarrizî adıyla kayıtlı nüshanın incelenmesinden kitabın Mutarrizî'nin eseriyle bir ilgisinin bulunmadığı ve Beyzâvî'nin eserinin şerhi olduğu anlaşılmıştır. 3. Şerḥu Minhâci'l-vüṣûl ilâ (fî) ʿilmi'l-uṣûl. Yine Beyzâvî'ye ait eserin şerhidir. İbrî, Beyzâvî'nin diğer muhtasar eserlerine de şerh yazmaya karar verdiğini, usulün fürûa önceliği bulunduğundan evvelâ Minhâcü'l-vüṣûl'ü şerhedeceğini, daha sonra el-Ġāyetü'l-ḳuṣvâ için de bir şerh kaleme alacağını belirtir. Minhâcü'l-vüṣûl üzerine yazılan şerhlerin en güzeli olduğu kaydedilen eserin İstanbul kütüphanelerinde çok sayıda yazma nüshası mevcuttur (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 544, 545, Kılıç Ali Paşa, nr. 309, Yenicami, nr. 342, Turhan Vâlide Sultan, nr. 89, Damad İbrâhim Paşa, nr. 470-471, Lâleli, nr. 772; Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 623; Murad Molla, nr. 700; Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 268; ayrıca bk. Brockelmann, GAL, I, 533). 4. Şerḥu'l-Ġāyeti'l-ḳuṣvâ. Gazzâlî'nin Şâfiî fıkhına dair el-Vasîṭ adlı eserine Beyzâvî'nin el-Ġāyetü'l-ḳuṣvâ fî dirâyeti'l-fetvâ adıyla yazdığı özetinin şerhidir (TSMK, Koğuşlar, nr. 768; Kütahya Vahîd Paşa Ktp., nr. 182; Paris Bibliothèque Nationale, nr. 1024). 5. Ḥavâşî ʿale'l-edviyeti'l-mürekkebe mine'l-Mûcez. İbn Sînâ'nın el-Ḳānûn'una İbnü'n-Nefîs'in el-Mûcez fi'ṭ-ṭıb ismiyle yazdığı muhtasarın "el-Edviyetü'l-mürekkebe" başlıklı kısmının hâşiyesidir (Köprülü Ktp., nr. 985, vr. 75b-77a). 6. Risâle fi'l-baḥs̱ ʿan evveli ḥadîs̱in min bâbi'l-ḳunût. Hz. Peygamber'in namazda rükûdan sonra bazı kişiler için dua ettiği ve bunun üzerine Âl-i İmrân sûresinin 128. âyetinin indirildiğine dair nakledilen hadisle ilgili olarak yazılan, insanların hidayeti konusunun ele alındığı bir risâledir (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 1215, vr. 118-

119).

İbrî’nin ayrıca Muʿtemedü’l-ḫalâʾiḳ fî ʿilmi’l-ves̱âʾiḳ (Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1732; Îżâḥu’l-meknûn, II, 508) ve el-Emâlî (Yâfiî, IV, 306; Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 649) adlı eserleri bulunduğu belirtilmişse de Sirâcüddin Ali b. Osman el-Ûşî el-Fergānî’nin el-Emâlî’si (Ḳaṣîdetü bedʾi’l-emâlî) yanlışlıkla İbrî’ye nisbet edilmiş olmalıdır. Şevkânî de Şerḥu’l-Miṣbâḥ’tan başka Şerḥu’l-meṣâbîḥ adlı bir eserinden söz etmekte (el-Bedrü’ṭ-ṭâliʿ, I, 412), ancak hakkında bilgi vermemektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Beyzâvî, el-Ġāyetü’l-ḳuṣvâ (nşr. Ali Muhyiddin el-Karadâğî), Kahire 1402/1982, I, 141; Yâfiî, Mirʾâtü’l-cenân, IV, 306; İsnevî, Ṭabaḳātü’ş-Şâfiʿiyye, II, 236; a.mlf., Nihâyetü’s-sûl, giriş, I, s. y; İbn Kādî Şühbe, Ṭabaḳātü’ş-Şâfiʿiyye, III, 31-32; İbn Hacer, ed-Dürerü’l-kâmine, II, 433-434; Temîmî, eṭ-Ṭabaḳātü’s-seniyye, IV, 428-429; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 213; II, 1116, 1192-1193, 1704-1705, 1709, 1732, 1879-1880; İbnü’l-İmâd, Şeẕerât, VI, 139; Şevkânî, el-Bedrü’ṭ-ṭâliʿ, I, 411-412; Fihristü’l-kütübi’l-ʿArabiyyeti’l-maḥfûẓa bi’l-kütübḫâneti’l-Ḫidîviyye, Kahire 1308, VII, 649; Brockelmann, GAL, I, 532-533; II, 254; Suppl., II, 271; Ziriklî, el-Aʿlâm, IV, 271, 338; Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 649; Îżâḥu’l-meknûn, II, 508; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, VI, 136; a.mlf., el-Müstedrek, Beyrut 1406/1985, s. 451; Celâleddin Abdurrahman, el-Ḳāḍî Nâṣırüddîn el-Beyżâvî ve es̱eruhû fî uṣûli’l-fıḳh, Kahire 1401/1981, s. 339-340; M. Âbid el-Fâsî, Fihrisü maḫṭûṭâti Ḫizâneti’l-Ḳaraviyyîn, Dârülbeyzâ 1403/1983, III, 344-345.

Tahsin Özcan

İBRİK

(إبريق)

İbrîḳ isminin Arapça berḳ “parlamak” kökünden geldiği ileri sürülmüşse de (Kurtubî, XVII, 203; Alâeddin el-Gazûlî, II, 65) genelde Farsça âbrîz “su döken” kelimesinin Arapçalaşmış şekli olduğu kabul edilmektedir (Lisânü’l-ʿArab, “fdm” md.; Ebû Mansûr es-Seâlibî, s. 317). Kur’an’da bir yerde (ebârîḳ) geçer ve çoğul halde cennetteki Maîn pınarından şarap doldurulan kapların bir türünü ifade eder (el-Vâkıa 56/18). Hz. Peygamber de bu kelimeyi kullanmış ve kendisine kevser havuzunun kapları olup olmadığını soran bir sahâbîye gökteki yıldızların sayısınca altın ve gümüş ibrikleri bulunduğu cevabını vermiştir (Buhârî, “Riḳāḳ”, 53; Müslim, “Feżâʾil”, 39, 44). Bugün İran’da ve İran etkisinde kalan bazı Orta Asya Türk bölgelerinde ibrik kelimesinin yanı sıra âbdestân / âbdesdân (âbdestdân) tabiri de kullanılmaktadır (Steingass, s. 6).

Kitâb-ı Mukaddes’te su ve içki kaplarıyla ilgili birçok bilginin yer almasına rağmen hangi isimle hangi türün kastedildiği kesin biçimde belirlenememiş, ayrıca çeşitli dillere yapılan çeviriler sırasında terimlerin tam karşılıkları titizlikle araştırılmamış olduğu için ortaya bazı farklılıklar çıkmıştır. Bu bakımdan Kitâb-ı Mukaddes’te özellikle ibrikten bahsedilip edilmediği anlaşılamamaktadır. Ancak Süleyman Mâbedi’ne Bâbil’den geri getirilen 5400 altıngümüş kap (Ezra, 1/9-11) arasında ibriklerin de bulunması tabiidir;

nitekim Taberî de Tâlût’un bir ibriği olduğunu ve onunla abdest aldığını rivayet eder (Câmiʿu’l-beyân, II, 626).

İbriğin ilk örneklerine milâttan önce III. binyıldan itibaren eski Yakındoğu uygarlıklarında rastlanır. Daha çok pişmiş toprak ve tunçtan yapılan bu kaplar arasında altın ve gümüşten olanlar da bulunmakta ve hem yazılı belgelerden, hem de tasvirî sanat eserlerinden bu formdaki kapların (meselâ Hitit “gaga ağızlı testi”lerinin) sofrada ve özellikle libasyon (tanrı heykellerinin önünde sunağa içki dökme) törenlerinde kullanıldıkları

anlaşılmaktadır (Akurgal, lv. 10-13). Bir Mısır mezarında bulunan ve halen Torino Müzesi'nde muhafaza edilen silindir şapka şeklindeki bir kovanın ağzına oturtulmuş yuvarlak gövdeli, uzun boyunlu, kulpsuz ve emziksiz bir kap (bk. Junior Larousse, II, 233), el yüz yıkamakta kullanılan leğenibrik takımının mevcut en eski örneği olarak kabul edilebilir. İbriğin dinî temizlik amacıyla kullanılması ise ilk defa başlangıcı milâttan önce 1000 yıllarına giden Brahmanizm'de görülmekte ve baştanrı Brahma bir elinde tesbih, bir elinde ibrik ve diğer iki elinde âyin kaşıkları olduğu halde tasvir edilmektedir (ML, II, 554).

Câhiliye döneminde bazı zengin kimselerin evlerinde altın veya gümüş ibrik bulundurdukları bilinmekte (Taberî, VII, 116), ibrik kelimesinin aslının Farsça olduğu görüşüne dayanan Arthur Jeffery de Araplar'ın bu kabı İslâmiyet'ten önce Hîreliler (Lahmîler) vasıtasıyla İran'dan aldıklarını söylemektedir (The Foreign Vocabulary of the Qur'ān, s. 46). Hz. Peygamber'in gerek müslümanların altın ve gümüş kaplara sahip olmalarını hoş görmemesi (Müslim, "Libâs", 5), gerekse cennetteki altın ve gümüş ibriklerden bahsetmesi ibriğin Asr-ı saâdet'te de kullanıldığını göstermektedir. Bu arada bizzat kendisinin de muhtemelen Mukavkıs'ın gönderdiği camdan yapılmış bir ibrikten abdest aldığı (İbn Huzeyme, I, 65) ve vefatında geriye bıraktığı eşya arasında "latif bir ibrik" bulunduğu (Abdülhay el-Kettânî, III, 98) ileri sürülmüşse de "sadıra" adı verilen bu kabın (Vâkıdî, III, 1041) Kettânî'nin sandığı gibi bir ibrik olmayıp "rikve" adlı kova türü deri kap olduğu (İbnü'l-Esîr, en-Nihâye, III, 16; Üsdü'l-ġābe, I, 38) anlaşılmaktadır. Bununla beraber Resûl-i Ekrem'in yine de bazı minyatürlerde leğen-ibrikle birlikte resmedildiği görülür (Tanındı, s. 3, 8, 19, 28, 72, 85, 86). Hz. Peygamber'in ibrik kullanıp kullanmadığının kesin biçimde tesbit edilememesine karşılık Hz. Osman'ın abdestlerini kölesinin döktüğü bir ibrikten aldığı (Hatîb, Muvażżıḥu evhâmi'l-cemʿ, II, 122) ve cenazesi yıkanırken de aynı ibrikten faydalanıldığı bilinmektedir (İbn Saʻd, VII, 157; İbn Münzir en-Nîsâbûrî, I, 315). Hiç şüphesiz ilk fetihler sonrasında Medine'ye özellikle İran'dan alınan ganimetler arasında birçok kıymetli Sâsânî ibriği de getirilmiştir. Bunların içinde genç sahâbî Misver b. Mahreme'nin Kādisiye Savaşı'n-da ele geçirdiği yakut ve zebercetle süslü altın ibrik meşhurdur. Misver, ibriğin değerini bir İranlı'nın onu 10.000 dirheme satın almak istemesiyle anlamış, sonunda ibrik kendisine hediye edilen Saʻd b. Ebû Vakkās tarafından 100.000 dirheme satılmıştır (Zehebî,

III, 392; İbn Kesîr, VIII, 246).

Sâsânî prototiplerine bağlı erken dönem İslâm devri ibriklerinin armudî bir gövdesi, aşağı doğru açılan yüksekçe bir kaidesi ve ağız kenarına doğru genişleyen, çok defa yivlerle süslenmiş bir boyun kısmı vardır. Genellikle boncuk dizisiyle süslenmiş kulplarının üst kısmında baş parmak dayamaya yarayan topuz, yaprak veya hayvan başı biçiminde bir çıkıntı bulunur (Erginsoy, s. 77). İran'ın fethinden sonra geleneklere bağlı kalınarak yapılan ibriklerin yanı sıra yeni ibrik formları ortaya çıkmış ve Sâsânî eserlerinde görülmeyen bazı süsleme teknikleri ilk olarak bu devre ait tunç ibrikler üzerinde uygulanmıştır. İslâmî döneme ait ibriklerin en eski örneği ve aynı zamanda yapıldığı şehrin adını taşıyan erken dönemin nâdir örneklerinden biri Tiflis Müzesi'nde bulunmaktadır. Armudî gövdesi dikey yivlerle süslü döküm tekniğindeki bu ibriğin ağız kenarında yer alan kûfî kitâbesinden 689'da Basra'da yapıldığı öğrenilmekte, ancak kitâbede geçen İbn Yezîd adının ustaya mı, yoksa siparişi veren (veya kendisine sunulan) Emevîler'in Basra valisi Süleyman b. Yezîd'e mi ait olduğu anlaşılamamaktadır (a.g.e., s. 77-78). Erken İslâm devrine ait tunç ve gümüş ibriklerin bir bölümünde kanatlı deve, sîmurg, tavus veya kadın figürleri yer almakta, ayrıca tunç ibriklerde Sâsânîler'ce bilinmeyen bakır ve gümüş kakma tekniğinin de uygulandığı görülmektedir. Erken İslâm döneminde ortaya çıkan ibrikler arasında uzun silindirik boyunlu, kuş veya horoz şeklinde emzikli ve yuvarlak gövdeli olanlar farklı bir grup teşkil eder. Bir tanesi son Emevî halifesi II. Mervân'ın Fustat'taki (Kahire) mezarı yakınında bulunduğu için Emevî devrinin sonuna, yani VIII. yüzyıl ortalarına tarihlenen bu tip ibriklerin genellikle gövde ve boyun kısmında kazıma, kulplarında kabartma, ağız kenarlarında delik işi tekniğiyle yapılmış süsler yer alır (a.g.e., s. 81). Erken İslâm dönemine ait, form bakımından kuş emzikli ibriklere benzeyen, ancak küre biçimindeki gövdelerinin üzerinde emzik bulunmayan örnekler de vardır ve bunlara "Nîşâbur ibriği" denilmektedir.

İslâm sanatında erken dönemden itibaren emzik, kapak yahut parmak dayama kısımlarından biri veya süslemeleri kuş şeklinde olan ibriklerden başka bütün gövdesi kuş (tavus, güvercin, kartal, ördek) şeklinde olan ibrikler de yapılmıştır. Bunların günümüze ulaşan en güzel örnekleri Fâtımîler'e aittir ve kazıma tekniğindeki süslemeleri daha çok XI veya XII. yüzyıllarda yapılmış olduklarını düşündürmektedir (a.g.e., s. 89-95, 115,

119).

Selçuklu devri İran'ında başlıca üç tip ibrik görülür. Birinci tip erken İslâm döneminin Sâsânî örneğine dayanan armudî gövdelilerine benzer; ancak bunların gövdelerinin alt kısımları daha geniş ve yayvan olup emziğin bulunduğu baş kısımları Roma yağ kandilleri şeklindedir (a.g.e., s. 154-155). Gerek bu durum, yani baş kısımlarının kandile benzemesi, gerekse Muvaffakuddin İbn Kudâme'nin dolaylı olarak verdiği bazı bilgiler, üzerlerindeki kitâbelerde sahipleri için ikbal,

devlet, saadet vb. dilekler bulunan bu kapların sanıldığı gibi ibrik değil gerçekten kandil olarak imal edildiğini düşündürmektedir. İbn Kudâme, içine fare düşmesi gibi sebeplerle murdar hale gelmiş zeytinyağının kandillerde kullanılmasının câiz olup olmayacağı sorusuna cevap ararken bunların emzikli bir ibriğe konup el değmeden bir kandile dökülmesi veya içinde bu tür yağ bulunan bir testinin ağız kısmına, altı delinmiş bir lamba veya kandilin tutturularak yakılan yağın azaldıkça yükselmesi için kaba su konulması suretiyle kullanılabileceğinden söz etmektedir (el-Muġnî, IX, 340). Muhtemelen bu düzenek daha sağlam bir şekilde tunçtan yapılmak istenmiş ve bu kaplar doğmuştur. Esasen asıl sıvı haznesinin yüksekliği 7-8 cm. olan bu küçük kaplar ibrik olarak kullanılmaya pek elverişli değildir ve alt kısımlarının geniş-yayvan yapılması da herhalde devrilmeleri tehlikesini azaltmak içindir (Pope, XIII, 1309 [lv. ABCD]). İkinci tür ibrikler daha önce sözü edilen kürevî gövdeli Nîşâbur ibriğine benzer. Bu ibriklerin bir kısmının erken İslâm döneminde yapılıp üzerlerindeki süslemelerin sonradan işlenmiş olması da muhtemeldir (Erginsoy, s. 156). Üçüncü grup ibrikler ise silindirik boyunlarından çıkan ve mübalağalı derecede uzayan kuş gagası şeklindeki emzikleriyle tanınır; bunlar kazıma tekniğinde yapılan hayvan frizleri, kûfî kitâbeler ve yıldız rozetlerle süslenmiştir.

XII. yüzyılın son çeyreğinde Horasan bölgesinde yeni bir ibrik şekli ortaya çıkmaya başlamıştır. Döküm ve dövme tekniğiyle yapılan ve kakmalarla süslenen bu ibriklerin silindir şeklindeki yukarı ya doğru genişleyen gövdeleri üzerinde bazı ünlü mimarlık eserlerini andırır dikey yivler ve kaburgalar bulunur. En güzel örnekleri XII. yüzyılın sonu ve XIII. yüzyılın başına tarihlenen bu ibriklerin büyük bir kısmının omuz başlarına çekiç işlemesi tekniğiyle yapılan kuş ve harpi, boynun iki yanına ise birer aslan

figürü yerleştirilmiştir; omuz geçişlerinde tahtında oturan hükümdar figürü tekrarlanır. Ayrıca üzerlerinde bakır ve gümüş kakmalar halinde astrolojik semboller, insan başlı nesih ve kûfî kitâbeler yer almaktadır (a.g.e., s. 198-199). Bu ibriklerden bazılarının gövdeleri Horasan'daki Kişmar Kümbeti'ne ve Delhi'deki Kutub Minâr'a benzetilir. Mimari eserlere benzetilen diğer bir ibrik grubunun gövdeleri düz ve hafif konkav olup on iki yüzlüdür ve bazılarında bu yüzlere on iki burç işlenmiştir. Bu ibrik tipinin çini ve seramik benzerleri de yapılmıştır.

Moğol istilâsından sonra Horasan'dan batıya doğru göç eden bazı ustalar özellikle Musul çevresinde yeni bir ibrik formu oluşturdular ve süslemelerde daha önce bu yörede pek bilinmeyen kakma tekniğini uyguladılar. XIII. yüzyıldan günümüze ulaşan pek çok madenî eser "Mevsılî" imzasını taşır; ancak bu imza eserin mutlaka Musul'da yapıldığını göstermez, daha çok ustanın bu ekolden yetiştiğine işaret eder. Bu tür ibriklerin gövdeleri yine yukarıya doğru genişleyen armut şeklindedir; fakat diğerlerinden farklı biçimde yukarıdan aşağıya doğru düz dilimlere ayrılmıştır. Süslemelerinde hem gümüş hem bakır kakmalar kullanılan bu ibriklerin yüzeylerindeki taht ve eğlence sahneleri, kitâbe frizleri, gümüş ve bakır kakmalar, madalyonlarındaki tasvirler ve canlı yazıya yakın figürler, ibriğin İran Selçuklu geleneğinin ve Horasan ekolünün bir devamı olduğunu göstermektedir. Anadolu Selçukluları'ndan günümüze ulaştığı bilinen tek ibrik Eskişehir Seyyid Battal Gazi Türbesi'nde bulunmuştur ve İstanbul Türk ve İslâm Eserleri Müzesi'nde muhafaza edilmektedir (nr. 102). Mimari eserlerden esinlenmiş Horasan ibriklerini andıran ve omuz hizasından yukarısı bulunmayan ibriğin 22 cm. yüksekliğindeki mevcut kısmı dövme olup altın ve gümüş kakmalarla süslüdür. Birbirinden balık sırtı kenarlarla ayrılan sekiz yüzünde nesih ve canlı nesih kitâbelerle önden ve profilden aziz tasvirleri, tahtında oturan hükümdar, kayık gezintisi, ördek avı, göğe yükseliş, hayvan-insan mücadelesi ve çevgân oyunu sahneleri yer almaktadır. İbrik, birçok Selçuklu eserinde olduğu gibi farklı kültürlerden çeşitli unsurlar taşımaktadır.

Günümüze ulaşan Osmanlı madenî ibrikleri, Louvre Müzesi'nde korunan Fâtih Sultan Mehmed'in adına yapılmış gümüş kakmalı bir ibrik (nr. Mao 356) hariç daha çok son asırlara aittir ve bunların büyük bölümü tombaktır;

Topkapı Sarayı Müzesi'nde altın ve gümüş leğenibrik takımları, kıymetli taşlarla süslü altın zemzem ibrikleri de bulunmaktadır. İstanbul Türk ve İslâm Eserleri Müzesi'nde yer alan tombak bir leğenibrik takımı (nr. 212), teknik incelikleri ve motifleri göz önünde tutularak XVIII. yüzyıla tarihlenmektedir. Soğan formunda bir gövdesi olan ibrik dışa doğru açılan bir kaide üzerine oturtulmuştur. Dövme tekniğiyle yapılan ibriğin gövdesini çevreleyen

kartuşların içinde birer sıra inci dizisi bordürle sınırlanmış kıvrık dal ve rûmîler yer alır; boyun kısmında ve gövde gibi soğanı andıran kapakta kazıma tekniğiyle işlenmiş servi motifleri bulunmaktadır. Tezyinatı ibrikle büyük bir uyum sağlayan leğenin delik işi işlemeli kapağında ibriğin konulması için kaidesine uygun bir çember çıkıntısı yapılmıştır. Aynı müzede (nr. 211) yer alan bir diğer leğenibrik takımı da yine tombak olup müzeye Pertevniyal Vâlide Sultan Türbesi'nden getirilmiştir. Kitâbesine göre 1286 (1869) yılında adı geçen türbeye vakfedilen ibrik ve leğen o dönemde yaygın olan geniş kısımlarda büyük, daralan kısımlarda küçük kabartma baklava motifleriyle kaplanmıştır. Süslemeleri gövdeyle aynı olan kapağın üstünde gül şeklinde bir tepelik bulunur. Osmanlı sultanlarından özellikle Abdülaziz, Abdülmecid ve II. Abdülhamid'in tuğralarını taşıyan altın ve gümüş ibriklerle leğenibrik takımları bir grup oluşturur. Batılılaşma'nın etkisi görülen bu ibriklerde genel olarak armut şeklindeki gövde stilize bitkiler, değişik hendesî şekiller, rokoko üslûbunun kendine has motifleri, rûmîler ve mühr-i süleymanlarla süslenmiş, bazan da savatlanmıştır.

Çabuk kırılma özelliğine rağmen geçmişten günümüze pek çok cam ve kristal ibrik ulaşmıştır. IX ve X. yüzyıllarda İran'da beyaz üzerine açık yeşil kabartma desenli cam ibrikler yapılmaktaydı. Bunlar armut şeklinde gövde, dar bir boğaz ve dışa doğru açılan zarif bir ağız yapısına sahiptir. Yazılı kaynaklar ve arkeolojik buluntular, özellikle Fâtımîler döneminde Mısır'da çok değerli cam ve kristal kapların, bu arada ibriklerin yapıldığını göstermektedir. Fâtımî Veziri Ebû Muhammed el-Yâzûrî'nin Halife Müstansır-Billâh'ın kendisine hediye ettiği billûr bir leğenibrik takımı için "bütün servetim" dediği bilinmekte ve Mısır saray hazinesinde de doksan kadar billûr leğenibrik bulunduğu söylenmektedir (Alâeddin el-Gazûlî, II, 65; Makrîzî, I, 415). Bodrum yakınlarındaki Serçe Limanı açıklarında

denizden çıkarılan ve XI. yüzyıla ait bir Fâtımî gemisinin yükü olduğu tesbit edilen zengin cam koleksiyonu bu döneme ait cam kaplar hakkında bir fikir vermektedir. Bodrum Müzesi'nde sergilenen bu eserler arasında ibrikler de vardır. Günümüze ulaşabilmiş Osmanlı cam ibrikleri daha çok son asırlara aittir. Bugün müze ve özel koleksiyonlarda XIX. yüzyılda yapılan çok sayıda Beykoz işi ibrik veya leğenibrik takımı bulunmaktadır. Cam hamuruna kalay oksit ve kemik külü eklenerek elde edilen opalinden mâmul armudî gövdeli, aplike kulplu, akıtma ağızlı ibrikler, değişik renkte mine veya altın yaldız çiçek ve yaprak motifleriyle süslenmiştir. Bunların kristalleri daha çok derin kesme hendesî motifidir; XIX. yüzyıl ibrikleri arasında çeşmibülbüller de vardır. Ayrıca Batı'da Osmanlı pazarı için kristal ibrikler imal edilmiştir ve özellikle Bohemya'da yapılanları çok değerlidir.

Sırlı, sırsız seramik örnekler arasında, özellikle XII. yüzyıl sonları ile XIII. yüzyıl başlarında İran'ın çeşitli şehirlerinde yapılan ve bazıları çift cidarlı olan ibrikler dikkat çeker. Termos gibi içine konulan sıvının sıcaklık veya soğukluğunu muhafaza etmesi için bu tarzda yapıldığı sanılan çift cidarlılardan Ashmolean Müzesi'nde bulunan (nr. 1956-179) ve muhtemelen Rey'de yapılan armudî gövdeli ve yonca ağızlı örneğin iç cidarı fîrûze mavisi bir sırla kaplanmış, beyaz sırlı dış cidarına ise kıvrık dal motifleri arasında nesih bir kitâbe yazılmıştır (Fehérvári, s. 77). Çini İslâm ibriklerinin en güzelleri, XVI. yüzyılda Osmanlılar'ın İznik ve Kütahya atölyelerinde imal edilmiştir. Bu ibriklerin gövdelerinin armut, dikdörtgen prizma ve küre şeklinde değişik formlarda yapıldığı görülür. Bunlardan bir grup usta adıyla anılır. "Kütahyalı Abraham" imzasını taşıyan, Londra British Museum'daki (nr. G. 1983.1) hafif basık kürevî gövdesi mavi-beyaz rûmî motiflerle süslenmiş ibriğin ağız kısmında genişleyen bilezikli bir boynu, buna bağlı ejder bir kulpu ve dik bir emziği vardır (Atasoy - Raby, lv. 96). XVI. yüzyıl Osmanlı çini ibriklerinden bir grup da yayvan bir kaide üzerine oturan basık kürevî gövdeleri, kalınca boyunları, gövdeye kadar inen gaga biçimi emzikleri ve buna uygun zarif kulpları ile tanınır. Boncuk şeklinde düğmeli ve hafif bombeli kapakları olan bu ibrikler 1530-1540 yıllarına tarihlenir. Metropolitan Museum of Art'ta (nr. 66.4.3) ve Cincinnati Art Museum'da (nr. 1952.269) bulunan iki örneğin gövdeleri, helezonî tuğrakeş üslûbu denilen ve Kanûnî Sultan Süleyman'ın tuğrasında da yer alan ince motiflerle süslenmiştir. Çin'de ve Avrupa'da da İslâm pazarı, özellikle Osmanlı sarayı için çini ibrikler yapılmıştır.

İbrik, su şebekesi olmayan her evde bulunan ve israfı önleyen önemli bir kaptır. İbadete hazırlık safhasında kullanılması bakımından saygınlık kazanmış ve gerek bu özelliği gerekse dengeli, zarif yapısı ile süslemelerde de motif olarak yer almıştır; seramik ve çini tabaklarda, cam altı resimlerinde ve hat sanatında ibrik

şeklinde motif ve yazılara rastlanır. Ayrıca Arap edebiyatında boynunun uzunluğundan dolayı balıkçıl kuşuna, kaza ve ceylâna benzetilen ibrik (Lisânü'l-ʿArab, "fdm" md.), gümüş bedenli (beyaz tenli) insanların boyunlarının güzelliğini tanımlamak için teşbih sanatında da kullanılmıştır. Hz. Peygamber (İbn Sa'd, I, 410; Taberî, Târîḫ, II, 221; Taberânî, VII, 105; Heysemî, VIII, 279), Hz. Ali (Dûlâbî, I, 84; İbn Abdülber, III, 1123) ve Celûlâ günü Abdullah b. Ömer'in payına düşen bir câriye (Buhârî, et-Târîḫu'l-kebîr, I, 419; İbn Ebû Şeybe, III, 516) için yapılan benzetmeler bunun en eski örnekleri arasındadır.

İslâm geleneğinde ibrik hizmeti bir saygı ifadesi ve sünnet olarak telakki edilir. Sahâbîlerin Resûl-i Ekrem'e abdest almasında yardımcı oldukları (İbn Mâce, "Ṭahâret", 39; Nesâî, "Vuḍûʾ", 63) ve o dönemde varlıklı kişilere ait evlerde bu tür hizmetler için köle ve câriyeler bulundurulduğu (Beyhakī, VI, 317; Hatîb, Muvażżıḥu evhâmi'l-cemʿ, II, 122) bilinmektedir. Saraylarda ise bu hizmet bazı kurallara göre yapılmaktaydı. Emevî ve Abbâsî halifelerinin bu tür hizmetlerini en gözde köle ve câriyelerinin yapmış olduğu şüphesizdir. Hatîb el-Bağdâdî, Hârûnürreşîd'in sarayında onun şahsî hizmetlerini gören câriyelerden söz eder (Târîḫu Baġdâd, X, 185; ayrıca bk. Süyûtî, II, 322). İbrik hizmetlerinin en sistemli şekilde düzenlendiği saray Osmanlı sarayıdır. Doğrudan padişahın leğenibrik ve su işlerine bakan görevliye "ibrikdârbaşı" veya "ser ibrîkî", onun yardımcılarına "ibrikdâr" ve bunların kıdemsizlerine de "ibrik gulâmı" denilirdi. Padişah susadığında ve yemek sırasında ibrikdarbaşı su verir, abdest alırken de ibrikten su dökerdi. İbrikdarbaşının yüksek maaşından başka nevrûziye ve kurban istihkakı da vardı. Ayrıca Harem Dairesi kalfalarından biri de "ibrikdâr usta" idi ve onun da bir yamağı ile bir acemisi bulunurdu (Uzunçarşılı, s. 71, 326, 353; Pakalın, II, 14-15).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "brḳ", "fdm" md.leri; Steingass, Dictionary, s. 6; Buhârî, "Riḳāḳ", 53; a.mlf., et-Târîḫu'l-kebîr, I, 419; Müslim, "Feżâʾil", 39, 44, "Libâs", 5; İbn Mâce, "Ṭahâret", 39, "Zühd", 36; Tirmizî, "Ḳıyâmet", 14; Nesâî, "Vuḍûʾ", 63; Vâkıdî, el-Meġāzî, III, 1041; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 410; VII, 157; İbn Ebû Şeybe, el-Muṣannef (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût), Beyrut 1409/1989, I, 42; III, 516; İbn Münzir en-Nîsâbûrî, el-Evsaṭ fi's-sünen ve'l-icmâʿ ve'l-iḫtilâf (nşr. Ebû Hammâd Sagīr Ahmed b. Muhammed Hanîf), Riyad 1414/1993, I, 315; Taberî, Câmiʿu'l-beyân, II, 626; VII, 116; XXVII, 174; XXX,164; a.mlf., Târîḫ, Beyrut 1407/1987, II, 221; Dûlâbî, eẕ-Ẕürriyyetü'ṭ-ṭâhire (nşr. Sa'd Mübârek el-Hasan), Küveyt 1407, s. 84; İbn Huzeyme, eṣ-Ṣaḥîḥ (nşr. M. Mustafa el-A'zamî), Beyrut 1395/1975, I, 65; Taberânî, el-Muʿcemü'l-kebîr (nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî), Bağdad 1405/1985, VII, 105; Ebû Mansûr es-Seâlibî, Fıḳhü'l-luġa, Beyrut 1885, s. 317; Beyhakī, Şuʿabü'l-îmân (nşr. M. Saîd Besyûnî), Beyrut 1410/1990, VI, 317; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, X, 185; a.mlf., Muvażżıḥu evhâmi'l-cemʿ ve't-tefrîḳ (nşr. Abdülmu'tî Emîn Kal'acî), Beyrut 1987, II, 122; İbn Abdülber, el-İstîʿâb (Bicâvî), III, 1123; İbn Kudâme, el-Muġnî, Beyrut 1405, IX, 340; İbnü'l-Esîr, en-Nihâye, III, 16; a.mlf., Üsdü'l-ġābe, I, 38; Kurtubî, el-Câmiʿ, XVI, 114; XVII, 203; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, III, 392; İbn Kesîr, el-Bidâye, VIII, 246; Heysemî, Mecmaʿu'z-zevâʾid, VIII, 279; Alâeddin el-Gazûlî, Meṭâliʿu'l-büdûr, Kahire 1300, II, 64-65; Makrîzî, el-Ḫıṭaṭ, I, 415; Süyûtî, Târîḫu'l-ḫulefâʾ (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1371/1952, II, 322; A. Jeffery, The Foreign Vocabulary of the Qur'ān, Cairo 1938, s. 46; Uzunçarşılı, Saray Teşkilâtı, s. 71, 326, 353; Pakalın, II, 14-15; G. Fehérvári, Islamic Pottery, London 1973, s. 27, 54, 76-77; A. U. Pope, A Survey of Persian Art, Tahran 1977, XIII, 1309 [lv. ABCD]; Ülker Erginsoy, İslâm Maden Sanatının Gelişmesi, İstanbul 1978, s. 45, 55, 62-63, 77-95, 115-119, 127-140, 154-157, 198-206, 234-260, 281-287, 340-342, 366-371, 462-496; Zeren Tanındı, Siyer-i Nebî: İslâm Tasvir Sanatında Hz. Muhammed'in Hayatı, İstanbul 1984, minyatürler, s. 3, 8, 19, 28, 72, 85-86; Üzlifat Canav, Türkiye Şişe ve Cam Fabrikaları Anonim Şirketi Cam Eserler Koleksiyonu, İstanbul 1985, s. 99, 104-105, 117-122; Esin Atıl v.dğr., Islamic Metal

Work in the Freer Gallery of Art, Washington 1985, s. 62-63, 117-123; Nurhan Atasoy - J. Raby, İznik Seramikleri, London 1989, s. 38, 45, 96-97, 105-107, 277, lv. 96-97, 136-138, 741, 774, 779; Alpay Pasinli - Saliha Balaman, Türk Çini ve Keramikleri, Çinili Köşk, İstanbul 1992, s. 110, 118-121; Abdülhay el-Kettânî, et-Terâtîbü'l-idâriyye (Özel), III, 98; Oktay Belli - İ. Gündağ Kayaoğlu, Anadolu'da Türk Bakırcılık Sanatının Gelişimi, İstanbul 1993, s. 102-103, 139, 142, 154, 234, 269; Ekrem Akurgal, Hatti ve Hitit Uygarlıkları, İstanbul 1995, şekil, 1-3, 66, 68, lv. 1,10-13, 14, 26, 28, 29 , 64, 87, 88; Cengiz Köseoğlu, Topkapı Sarayı İmparatorluk Hazinesi: Hazine-i Hümayun, İstanbul, ts., s. 50, 66, 90; Güner İnal, "Ondokuzuncu Yüzyıldan Bazı Tombak Eserler", STY, XIII (1988), s. 91-107; Serap Yakar, "Cam Batığı", Antik ve Dekor, sy. 8, İstanbul 1990, s. 110-111; Önder Küçükerman, "19. Yüzyıldaki Sanayileşme Hareketinin Sembolü Olarak Beykoz İşi Camlar", a.e., sy. 40 (1997), s. 102-111; "Brahma", ML, II, 554; Junior Larousse, İstanbul 1993-94, II, 233.

Nebi Bozkurt - Selda Ertuğrul

İBŞÎHÎ

(الإبشيهي)

Ebü'l-Feth Bahâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Mansûr el-İbşîhî el-Mahallî (ö. 854/1450 [?])

el-Müsteṭraf adlı eseriyle tanınan âlim ve edip.

790'da (1388) Mısır'da Muhâfazâtülgarbiyye'ye bağlı Mahalletülkübrâ'nın İbşûye (Ebşûye) köyünde doğdu. Babası köyün hatibi idi. Burada başladığı öğrenimini civar köylerden Nehrâriye'de sürdürdü. Kahire'de Celâleddin el-Bülkīnî'nin derslerine devam ederek fıkıh ve tefsir okudu. Babasının vefatından sonra onun görevini üstlendi. 814'te (1412) hacca gitti. İbrâhim b. Ömer el-Bikāî 838'de (1434), ʿUnvânü'z-zamân fî terâcimi'ş-şüyûẖ ve'l-aḳrân adlı eserini tamamlamak için Mahalletülkübrâ'ya gelerek onunla görüştü. İbşîhî 850 (1446) yılından sonra ve büyük bir ihtimalle 854'te (1450) vefat etti. Hayatı için yegâne kaynak olan eḍ-Ḍavʾü'l-lâmiʿin müellifi Sehâvî onu nahiv bilmemek ve i'rab hatası yapmakla suçlamıştır. Aynı zamanda şair olan İbşîhî'nin, düşüncelerini şiir ve hikâyelerle düzgün biçimde anlatmasını bilen bir edip olduğu kaydedilmektedir.

Eserleri. İbşîhî, ansiklopedik bir antoloji niteliğindeki el-Müsteṭraf fî külli fennin müsteẓraf adlı eserinin mukaddimesinde daha önceki müelliflerin âdâb, vaaz, hikmet, tarih, ahbâr, hikâye, nükte ve şiir türü birçok örnek topladıklarını, bunların her birinin bu türlerden yalnız biriyle

ön plana çıktığını, kendisinin ise yukarıdaki türlerin en güzel örneklerini bir araya getirdiğini söyler. İbşîhî eserini hazırlarken İbn Abdürabbih'in el-ʿİḳdü'l-ferîd'i ile Zemahşerî'nin Rebîʿu'l-ebrâr'ından faydalandığını ifade eder. Ancak eseri diğer bazı kaynaklarla karşılaştırıldığında onun adını zikretmediği başka eserlerden de yararlandığı anlaşılır. Mes'ûdî'nin Mürûcü'ẕ-ẕeheb'i, Ebû Ali el-Kālî'nin el-Emâlî'si, Ebû Nuaym el-İsfahânî'nin Ḥilyetü'l-evliyâʾı, İbn Ebû Rendeka et-Turtûşî'nin Sirâcü'l-mülûk'ü, İbn Hamdûn'un et-Teẕkiretü'l-Ḥamdûniyye'si, Ebü'l-Ferec

İbnü’l-Cevzî’nin Telḳīḥu fühûmi ehli’l-es̱er ʿuyûni’t-târîḫ ve’s-siyer’i, Edebü’l-ez̠kiyâʾ ve aḫbâruhüm’ü, İbn Seb‘în’in Şifâʾü’ṣ-ṣudûr’u, Zekeriyyâ el-Kazvînî’nin ʿAcâʾibü’l-maḫlûḳāt’ı ve Demîrî’nin Ḥayâtü’l-ḥayevân’ı bunlar arasında zikredilebilir. Müellifin, dönemindeki ansiklopedik eser yazma akımının etkisinde kalarak düzenlediği el-Müsteṭraf seksen dört bölüme ayrılmıştır. Kitabın muhtevasını şu başlıklar altında toplamak mümkündür: İslâm’ın esasları, mânevî hayat (akıl, aşk, kazâ ve kader), maddî hayat (yiyecekler ve içecekler, müzik, kadın, evlilik), siyasî ve içtimaî hayat (sultan, devlet idaresi, yargı, vezirlik), âdâb-ahlâk, edebiyat-ilim (hikmet, belâgat, şiir, fıkralar), tarih-coğrafya ve değişik konular (hayvanlar, madenler, dünyadaki hârikalar, denizler). İbşîhî bu konuları işlerken önce ilgili âyet ve hadisleri zikretmiş, ardından konu hakkında tarihî bilgi vermiştir; ayrıca şiir ve hikâyeler nakletmiş, zaman zaman araya kendi şiirlerini de serpiştirmiştir. el-Müsteṭraf, IX ve X. (XV ve XVI.) yüzyılların zevkine uygun biçimde düzenlenmesi, herkesin anlayabileceği bir dille kaleme alınmış olması gibi sebeplerle yazıldığı günden beri ilgi çeken bir eser olmuştur.

el-Müsteṭraf’ın ilki 1267’de (1851) olmak üzere Bulak’ta dört ve ilki 1277’de (1866) olmak üzere Kahire’de on iki baskısı yapılmıştır. Ayrıca Beyrut’ta Abdullah Enîs et-Tabbâ‘ (1401/1982), Müfîd Muhammed Kumeyha (1403/1983), Abdüllatîf Sâmir Beytiyye (1415/1995), Dervîş el-Cüveydî (1416/1996) ve Muhammed Hayr Tu‘me el-Halebî (1419/1998) tarafından ikişer cilt ve İbrâhim Sâlih’in tahkiki ile üç cilt (Beyrut 1999) halinde yayımlanmıştır. G. Rat’ın Fransızca’ya çevirerek metniyle beraber neşrettiği eserin (Paris-Toulon 1899-1902) “ʿAcâʾibü’l-maḫlûḳāt” adlı 73. bölümü ayrıca Fransızca’ya tercüme edilmiştir (Paris-Beyrut, ts.). el-Müsteṭraf’ın ihtisarları da yapılmış olup bunların basılmış olanları şunlardır: Circîs Şâhîn, el-Müstaḳlaf mine’l-Müsteṭraf (Beyrut 1864); Muhammed Abdüllatîf el-Hatîb, el-Muḫtâr mine’l-Müsteṭraf (Kahire 1960) (diğer muhtasarlar için bk. Brockelmann, GAL [Ar.], VI, 210). Eser Lübbî Mehmed Efendi (ö. 1166/1753) tarafından Esne’t-tuhaf fî tercemeti’l-Müstetraf adıyla Türkçe’ye çevrilmiştir (Osmanlı Müellifleri, II, 12). Ekmekçizâde Ahmed Efendi’nin yaptığı tercümeyi Sahaflar Şeyhizâde Esad Efendi gözden geçirmiş ve kitap Mahmûdü’l-eser fî tercemeti’l-Müstetrafi’l-müste’ser ismiyle yayımlanmıştır (I-II, İstanbul 1261-1263).

İbşîhî’nin kaynaklarda Aṭvâḳu’l-ezhâr ʿalâ ṣudûri’l-enhâr ve Teẕkiretü’l-ʿârifîn ve tebṣıratü’l-müstebṣırîn adlı iki eserinden daha söz edilmektedir. İkinci eserin Şam’da Mektebetü’l-Esedi’l-vataniyye’de (Edeb, nr. 24, 3195) bir nüshası bulunmaktadır. Müellifin kompozisyon ve mektup yazma usulüne dair bir eser telifine başladığı, fakat bunu tamamlayamadığı rivayet edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbşîhî, el-Müsteṭraf fî külli fennin müsteẓraf (nşr. Abdullah Enîs et-Tabbâ‘) Beyrut 1401/1982, neşredenin girişi, I, 19-27; a.e. (nşr. Müfîd Muhammed Kumeyha), Beyrut 1403/1983, neşredenin girişi, I, 5-14; a.e. (nşr. Abdüllatîf Sâmir Beytiyye), Beyrut 1415/1995, neşredenin girişi, I, 1-10; a.e. (nşr. Dervîş el-Cüveydî), Sayda-Beyrut 1416/1996, neşredenin girişi, I, 5-7; a.e. (nşr. İbrâhim Sâlih), Beyrut 1999, neşredenin girişi, I, 5-12; Sehâvî, eḍ-Ḍavʾü’l-lâmiʿ, VII, 109; IX, 47; Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1674; Osmanlı Müellifleri, II, 12; III, 25; Serkîs, Muʿcem, I, 22; Brockelmann, GAL, II, 68-69; Suppl., II, 55-56; a.mlf., GAL (Ar.), (trc. Hasan Mahmûd İsmâil), Kahire 1995, VI, 209-210; C. Zeydân, Âdâb (Dayf), III, 148; Ömer Ferruh, Târîḫu’l-edeb, III, 848-850; Maʿa’l-Mektebe, s. 249; Hannâ el-Fâhûrî, el-Mûcez fi’l-edebi’l-ʿArabî ve târîḫih, Beyrut 1985, III, 407-410; Cezzâr, Medâḫilü’l-müʾellifîn, I, 23; Abdülvehhâb es-Sâbûnî, ʿUyûnü’l-müʾellefât (nşr. Mahmûd Fâhûrî), Halep 1414/1994, II, 180; Ahmet Suphi Furat, “İslâm Edebiyatında Ansiklopedik Eser Yazanlar”, İTED, VII/3-4 (1979), s. 231-232; C. van Arendonk, “İbşîhî”, İA, V/2, s. 919-920; J.-C. Vadet, “al-Ibs̲h̲īhī”, EI² (İng.), III, 1005-1006; Âzertâş Âzernûş, “İbşîhî”, DMBİ, II, 578-579; Hüseyin Nassâr, “el-İbşîhî”, Mevsûʿatü’l-ḥaḍâreti’l-İslâmiyye, Amman 1993, s. 102-103.

Hulûsi Kılıç

İBTİDÂ‘

(bk. BİD‘AT).

İBTİDÂ

(bk. VAKF ve İBTİDÂ).

İBTİDÂ-i ALTMIŞLI

Süleymaniye Medresesi’nin kurulmasından sonra ihdas edilen altmış akçe yevmiyeli müderrislik derecesi

(bk. MEDRESE).

İBTİDÂ-i DÂHİL

Osmanlı medrese sisteminde ikinci kademeyi oluşturan dâhil medresesinde müderrislik yapanların derecesi

(bk. MEDRESE).

İBTİDÂ-i HÂRİC

Osmanlı medrese sisteminde ilk kademeyi oluşturan hâriç medresesinde müderrislik yapanların derecesi

(bk. MEDRESE).

İBTİLÂ

(bk. BELÂ).

İBYÂNÎ

(الإبياني)

Ebü'l-Abbâs Abdullāh b. Ahmed b. İbrâhîm el-İbyânî et-Tûnisî (ö. 352/963)

Mâlikî fakihi.

Tunus yakınlarında bugün mevcut olmayan İbyâne (İbbiyâne, Vibiana) köyünde doğdu. Tunus'ta yaşadı. Yahyâ b. Ömer el-Kinânî, Himâs b. Mervân, Ahmed b. Ebû Süleyman, İbnü'l-Lebbâd, Dâvûd es-Savvâf ve Hamdîs el-Kattân gibi âlimlerden ders aldı. Zamanında Mâlikî mezhebini en iyi bilen âlimlerden biri ve bu mezhebin fetva mercii oldu. Asîlî, Ebü'l-Hasan el-Kābisî, İbn Ebû Zeyd el-Kayrevânî, Saîd b. Meymûn, İbnü't-Tebbân, Îsâ b. Saâde ve Ebü'l-Hasan el-Levâtî onun talebelerinden bazılarıdır. Kābisî hocasını çok takdir eder, İbn Ebû Zeyd de Kayrevan'da zor meselelerle karşılaştığında ona mektup yazarak görüşünü sorardı. İbyânî'nin, mezhepteki görüşleri bilmenin yanında fıkhî hükümlerin istinbatı konusunda da üstün bir kabiliyete sahip, rivayet hususunda güvenilir bir kimse olduğu ve İmam Şâfiî'nin görüşlerine meylettiği kaydedilir.

İbyânî hacca gittiği sırada Mısır ulemâsının teveccühüne mazhar oldu. Yönetimi zulüm yapmakla itham ettiği halde huzuruna çıkarıldığı Kâfûr el-İhşîdî, İbn Şa'bân el-Kurtî'nin, "Elli yıldan beri Nil'in bu yakasına ondan daha âlim bir kimse gelmemiştir" diyerek tanıttığı İbyânî'ye saygı gösterdi. Uzun bir ömür süren İbyânî, Ağlebîler'in son dönemleriyle Fâtımîler zamanındaki olumsuz siyasî ortamın da etkisiyle yönetimden uzak durarak ilmî faaliyetlerini sürdürdü; Fâtımî Hükümdarı İsmâil el-Mansûr'un Kayrevan kadılığı teklifini kabul etmedi. 100 yaşlarında iken 352 (963) yılında vefat eden İbyânî'nin, Tunus yakınlarındaki köyünün bulunduğu yerde bugün Hureybe diye bilinen mevkide bulunan türbesi Sîdî İbyânî adıyla anılır. Kādī İyâz, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed el-Mâlikî'den naklen onun 361 (972) yılında öldüğüne dair bir rivayet kaydediyorsa da

(Tertîbü'l-medârik, III, 352) Mâlikî'nin İbyânî'den de çeşitli nakillerde bulunduğu Kuzey Afrika ulemâsı ve mutasavvıflarıyla ilgili Riyâżü'n-nüfûs adlı eserinin bugüne ulaşan kısmında İbyânî'nin biyografisi yer almamaktadır.

İbyânî'nin günümüze intikal eden Mesâʾilü's-semâsire (Tertîbü's-semâsire) adlı bir risâlesi bilinmektedir. Mal satımında aracılık yapan simsarlarla (dellâl) ilgili olarak kendisine yöneltilen sorulara verdiği cevapları ihtiva eden eserin Tunus Dârü'l-kütübi'l-vataniyye (nr. 8294), Rabat el-Hizânetü'l-âmme (nr. K. 33/2, vr. 210-229) ve Fas'ta Hizânetü'lKaraviyyîn'de (nr. 817/1) çeşitli nüshaları bulunmaktadır. İbn Râşid el-Kafsî'nin el-Fâʾiḳ fî maʿrifeti'l-aḥkâm ve'l-ves̱âʾiḳ, Venşerîsî'nin el-Miʿyârü'l-muʿrib (VIII, 355-364) adlı eserlerinde birer özetini verdikleri risâle önce İbrâhim es-Sâmerrâî ("Risâle fi's-semsere ve's-simsâr ve aḥkâmih", Mecelletü Külliyyeti'ş-şerîʿa, sy. 1 [Bağdad 1385/1965], s. 65-84), daha sonra anılan iki özetle birlikte Muhammed el-Arûsî el-Matvî (bk. bibl.) tarafından neşredilmiştir. Osman el-Ka'k, Kafsî'nin yaptığı özeti el-ʿÂlemü'l-edebî'de yayımlamıştır (sy. 18, 20 [1354/1936]).

BİBLİYOGRAFYA

İbyânî, Mesâʾilü's-semâsire (nşr. Muhammed el-Arûsî el-Matvî), Beyrut 1992, neşredenin girişi, s. 5-16; Şîrâzî, Ṭabaḳātü'l-fuḳahâʾ, s. 160; Kādî İyâz, Tertîbü'l-medârik, III, 346-352; İbn Ferhûn, ed-Dîbâcü'l-müẕheb, I, 425-427; Venşerîsî, el-Miʿyârü'l-muʿrib, Beyrut 1401/1981, VIII, 355-364; Mahlûf, Şeceretü'n-nûr, I, 85; Muhammed Âbid el-Fâsî, Fihrisü maḫṭûṭâti Ḫizâneti'l-Ḳaraviyyîn, Dârülbeyzâ 1400/1980, II, 490; Mahfûz, Terâcimü'l-müʾellifîn, I, 44-45; Abdülhay el-Kettânî, et-Terâtîbü'l-idâriyye (Özel), II, 286; Hâdî ed-Derkāş, Ebû Muḥammed ʿAbdullāh b. Ebî Zeyd el-Ḳayrevânî: Ḥayâtühû ve âs̱âruh, Beyrut 1409/1989, s. 68, 139-140, 275; Hasan Hüsnî Abdülvehhâb, Kitâbü'l-ʿÖmr fi'l-muṣannefât ve'l-müʾellifîne't-Tûnisiyyîn (nşr. Muhammed el-Arûsî el-Matvî - Beşîr el-Bekkûş), Beyrut 1990, s. 637-640; Muhammed en-Neyfer, ʿUnvânü'l-erîb ʿammâ neşeʾe bi'l-bilâdi't-Tûnisiyye min ʿâlimin edîb, Beyrut 1996, I, 117-

119; H. R. Idris, “Deux juristes kairouanais de l’époque zîrîde: Ibn Abi Zaid et Al-Qâbisî (Xe-XIe siècle)”, Annales de l’Institut d’études orientales, XII, Alger 1954, s. 132-133, 174.

Ahmet Özel

ÎCAB

(الإيجاب)

Kabul ile birlikte hukukî işlemlerin kurulmasını sağlayan irade beyanı anlamında fıkıh terimi

(bk. İRADE BEYANI).

el-İCÂBE

(الإجابة)

Bedreddin ez-Zerkeşî’nin (ö. 794/1392), bazı sahâbîlerin hatalı rivayetleriyle ilgili olarak Hz. Âişe’nin tashihlerini ihtiva eden eseri.

Tam adı el-İcâbe li-îrâdi me’stedrekethü ʿ Â ʾişe ʿ ale’ṣ-ṣaḥâbe olan eserde Hz. Âişe’nin çoğu sahâbî, bir kısmı tâbiî olan bazı kimselerin rivayet, görüş ve fetvalarıyla ilgili düzeltmeleri konu edilmektedir. Üç bölümden ve otuz yedi fasıldan meydana gelen kitabın birinci bölümünde Hz. Âişe’nin hayatı ve üstün vasıfları hakkında bilgi verilmiş, ikinci bölümde onun Hz. Ömer, Ali, Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Ömer, Zeyd b. Sâbit ve Ebû Hüreyre gibi yirmi üç sahâbînin rivayet ve fetvasına dair tashihleriyle, Hz. Peygamber’in diğer eşleri Resûlullah’ın mirasını talep ettiklerinde peygamberlerin miras bırakmayacağını söyleyerek yaptığı düzeltme olmak üzere toplam altmış istidrâki yer almaktadır. Üçüncü bölümde, namaz kılanın önünden bir kadının geçmesiyle namazın bozulacağı hususunda

Ebû Hüreyre’nin rivayeti, mescidde cenaze namazı, cenazeyi görünce ayağa kalkılması, müt‘a nikâhı, kuşluk namazı, cuma günü boy abdesti alınması, su ile istincâ, Resûlullah’ın Hz. Ali’ye vasiyeti, Hz. Peygamber’in zilhiccenin onuncu günü oruç tutması ve ramazan gecelerinde kıldığı namazla ilgili tashihleri bulunmaktadır. Hz. Âişe, rivayet ve fetvalarla ilgili tashihlerinde başta Kur’an ve hadis olmak üzere aklı, tarihî gerçekleri ve Arap dilini esas almış, ancak Bedreddin ez-Zerkeşî onun bazı tashihlerinin âlimler tarafından kabul görmediğini belirtmiştir.

Başta Kütüb-i Sitte olmak üzere Ebû Dâvûd et-Tayâlisî, Abdürrezzâk es-San‘ânî, Ebû Bekir b. Ebû Şeybe, Fesevî, Bezzâr, Ebü’l Kāsım el-Begavî, Tahâvî, İbn Hibbân el-Büstî, Taberânî, Ebû Bekir el-İsmâilî, Dârekutnî, Hâkim en-Nîsâbûrî, Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, Ebû Mansûr Abdülmuhsin b. Muhammed el-Bağdâdî gibi âlimlerin eserlerinden istifade edilerek kaleme alınan kitapta yer alan rivayetlerin içinde zayıf olanlar da vardır. Hz. Âişe’nin bu tashih ve tenkitlerinin bir kısmı kabul görmese bile

sahâbe döneminde rivayetlerin tenkidinin yapıldığını göstermesi bakımından önemlidir. Hz. Âişe'nin düzelttiği yanlışlar ve bu yanlışların hangi sebeplerden ileri geldiğini gösteren istidrâkleri hususunda başka müstakil eserler de bulunmakla birlikte (DİA, II, 204) el-İcâbe bunların en genişi olup Süyûtî'nin ʿAynü'l-iṣâbe fi'stidrâki ʿÂʾişe ʿale'ṣ-ṣaḥâbe adlı eseri (Dımaşk 1983) bazı ilâvelerle birlikte bunun telhisi mahiyetindedir. el-İcâbe Saîd el-Efgānî tarafından Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye'deki (Mecmua, nr. 32) müellif hattı müsvedde nüsha esas alınarak yayımlanmıştır (Dımaşk 1358, 1391/1971, 1401/1980; Beyrut 1390/1970, 1400/1979, 1405/1985). Eserin Beyazıt Devlet Kütüphanesi'nde bulunan yazması (Bâyezid, nr. 7951, vr. 65b-119b) daha okunaklı ve tam olup matbu nüshadaki okunamayan yerleri tamamlamaya ve hataları düzeltmeye imkân vermektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Zerkeşî, el-İcâbe (nşr. Saîd el-Efgānî), Beyrut 1405/1985, neşredenin girişi, s. 3-20; Nevzat Aşık, Hazreti Âişe'nin Hadisciliği, İzmir 1987, s. 39-65; Mehmed S. Hatiboğlu, "Hazreti Âişe'nin Hadis Tenkidciliği", AÜİFD, XIX (1973), s. 61-62; Mustafa Fayda, "Âişe", DİA, II, 204.

Bünyamin Erul

ÎCÂBİYYE

(bk. DETERMİNİZM).

ÎCÂD

(الإيجاد)

Örneksiz olarak yaratma anlamına gelen ve kâinatın yaratılışı için kullanılan terim

(bk. YARATMA).

İ‘CÂM

(الإعجام)

Birbirine benzeyen harflere ayırıcı işaret olarak nokta koyma anlamında terim

(bk. MUSHAF).

İCÂRE

(الإجارة)

İslâm borçlar hukukunda menfaatin ücret karşılığında temlik edilmesini konu alan, günümüzde kira, iş ve kısmen de istisnâ‘ akdine tekabül eden akid.

Daha çok dünyevî karşılıklar için kullanılan ücret ve uhrevî karşılıklar için kullanılan ecîr kelimeleriyle eş anlamlı olan icâre sözlükte "iş karşılığı verilen şey, amelin ivazı" demektir. Bununla birlikte daha yaygın biçimde "kiralamak" anlamında masdar olarak da kullanılır.

Toplumdaki mal ve hizmet ihtiyacının ve arzının tabii bir sonucu olan ve borçlar hukukunun temel akidlerinden birini teşkil eden icâre akdinin bey‘ akdi gibi uzun bir tarihî geçmişinin olduğu ve farklı toplumlarda değişik hukukî adlandırma ve şekillerle de olsa varlığını koruduğu bilinmektedir. Roma hukukunda tam iki taraflı bir hüsnüniyet akdi olan "locatio conductio", modern hukuktaki âdi kira ve hâsılat kirası akidleriyle istisnâ‘ (eser, sipariş sözleşmesi) ve hizmet akidlerini içine alacak şekilde geniş bir kapsama sahipti. Locatio conductio ile taraflardan biri, karşı tarafın vermeyi taahhüt ettiği ücret karşılığında ya belirli bir süre için bir eşyanın kullanılmasını sağlamayı veya muayyen bir süre hizmet ifasını ya da belirli bir eser meydana getirmeyi taahhüt etmekteydi. Bu sebeple rızâî bir akid olan locatio conductio doktrinde üçlü bir ayırıma tâbi tutulur. "Locatio conductio rei" ile, kiralayan bir şeyin kullanımını kiracıya temin etme, kiracı da muayyen bir kira bedeli ödeme borcu altına girer. "Locatio conductio operarum" bir kimseye ücret karşılığında belirli bir süre hizmet etmeyi, "locatio conductio operis" de iş sahibinin vereceği ücret karşılığında bir eser meydana getirmeyi konu alır. Roma hukukunun bu sistemi İsrail hukukunda da ana hatlarıyla korunmuştur. Ahd-i Atîk'te İsrâiloğulları arasındaki iş anlaşmalarının ilk örnekleri bulunsa da (Levililer, 19/13; Tesniye, 24/15) konu özellikle Talmud'da işlenmiştir.

İslâm'dan önce Hicaz-Arap toplumunda gerek gayri menkulün gerekse

menkul eşyanın, hayvan ve kölenin ücretle kiralanması ve ücretle emek istihdamı âdetinin yaygın olduğu, İslâm dininin de bu konuda köklü bir değişiklik yapmak yerine dinî ve ahlâkî mahiyette bazı ilkeler koyarak garara ve harama yol açan sözleşme şekillerine müdahale etmekle yetindiği bilinmektedir.

Kur'an'da icâre akdiyle ilgili açık bir hükme rastlanmaz. Tekil ve çoğul olarak 105 yerde geçen "ecîr" kelimesiyle genelde uhrevî karşılık ve mükâfat, çok az âyette de dünyevî karşılık ve ücret kastedilir (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "ecr" md.). Müfessirler ve fakihler, boşanma sonrasında çocuğunu emziren anneye babanın ücret ödemesinden söz eden âyetin (et-Talâk 65/6) sütanne isticârının, "Dünya hayatında onların geçimliklerini aralarında biz paylaştırdık. Birbirlerine iş gördürmeleri için bazısını bazısına derecelerle üstün kıldık" (ez-Zuhruf 43/32) meâlindeki âyetin de ücretle işçi istihdamının meşruiyetine işaret ettiğini söylerler. Yine Kur'an'da, Hz. Mûsâ'nın kayınpederinin (Hz. Şuayb) yanında sekiz on yıl ücretle çalıştığından söz edilmesi de (el-Kasas 28/23-29) dolaylı olarak böyle bir anlam taşıyabilir. Hadislerde menkul ve gayri menkul mal kiracılığı, ücretle iş görme ve işçi istihdamı gibi sosyal hayatın tabii gelişimi içinde tezahür eden hukukî ilişkilere değişik vesilelerle temas edildiği, daha çok bu tür hukukî işlemlerin adalet ve hakkaniyete aykırı düşen, gabn, garar ve istismara yol açabilen yönlerine dikkat çekildiği ve bu aksaklıkların giderilmesi yönünde tedbirlerin zikredildiği görülür (Wensinck, el-Muʿcem, "ecr" md.) Bundan dolayı Kur'an'da icâre akdine dolaylı bir anlatımla temas eden âyetleri veya yukarıda konu ve amacı zikredilen hadisleri icâre akdinin meşruiyet delili olarak görmek yerine, bunları akdî münasebetlere ve ticarî hayata ilişkin diğer naslarla birlikte insanlık tarihinin ilk dönemlerinden itibaren her toplumda var olagelen hukukî işlem türünü iyileştirmeyi sağlayıcı tedbirler şeklinde tanıtmak

daha doğru olur. Naslar, benzeri hukukî kurum ve işlemler konusunda da genelde bu yönde bir tavır sergilemiştir.

Temelde mal ve hizmetin ücret karşılığı kiralanması mahiyetindeki hukukî işlem türleri, Hz. Peygamber döneminden itibaren Kur'an ve Sünnet'in genel ilke ve özel hükümlerinin de desteğiyle gelişerek ve sağlam bir dinî-ahlâkî zeminde sağlıklı bir işleyiş kazanarak devam etmiş, İslâm hukuk

ekolleriyle belli bir doktriner yapı kazanarak “icâre akdi” başlığı altında ifade edilmeye başlanmıştır. İslâm hukukunda icâre, klasik fıkıh literatüründe genelde bey‘ akdinden sonra ikinci sırada ve önemde ele alınan, başta modern hukuktaki kira ve iş (hizmet) sözleşmeleri olmak üzere menfaat ve emeğin ücret karşılığında süreli olarak temlik ve tahsisini konu alan sözleşme türlerini kuşatan özel bir akdin adı olmuştur. Bu gelişmeler sonucudur ki fıkıh kitaplarının “Kitâbü’l-İcâre” başlıklı bölümlerinde bu akdin tanım ve mahiyeti, nevileri, kuruluş, işleyiş ve sonuçları hem İslâm borçlar hukukunun bey‘ akdi modeliyle çizilen genel teorisine, hem de toplum hayatının bu alandaki beklenti ve problemlerine uyumlu şekilde ele alınmış ve neticede ilk dönemlerden itibaren icâre akdi konusunda zengin bir doktrin oluşmaya başlamıştır. Ancak bu literatürün, asırlarca süren tedrîs ve tedvînin ana malzemesi olmasının de etkisiyle bu konuda daha çok teori ve doktrini yansıttığını, gerek kira gerekse iş akdiyle ilgili olarak İslâm toplumlarındaki uygulama ve çözüm örneklerinin çok az bilindiğini ilâve etmek gerekir.

Hanefî hukukçuları, icâre akdini değişik şekillerde tanımlamışlarsa da bunlar iki tarif altında toplanabilir. Birincisi, “Mâlum bir menfaati mâlum bir ivaz karşılığında satmaktır” ve Mecelle’de de benimsenen tarif budur (md. 405). İkincisi, “Menfaati ivaz karşılığında temliktir” şeklinde olup bunu, “İvaz karşılığı menfaat üzerine akiddir” şeklinde ifade etmek de mümkündür. Diğer fıkıh mezhepleri de icâre akdini benzer ifadelerle tarif etmişlerdir. Mevcut farklılıklar, sahih icârenin tanımını verebilme gayretiyle akdin sıhhat şartlarının da tarife dahil edilmesinden kaynaklanmaktadır.

İslâm hukukunda icâre akdi, hem gayri menkul ve menkul eşyanın kullanımını konu alan kira akdini, hem de insanın çalışmasını konu alan iş akdini kapsamakta, tarifin unsurlarını menfaat ve ivaz teşkil etmektedir. Taraflardan biri için menfaati teslim etme, diğeri için bedeli ödeme borcu söz konusu olduğundan icâre akdi iki taraflı ve bağlayıcı (lâzım) bir akiddir. Akdin konusu menfaat olduğu ve menfaat de akid anında bulunmayıp zaman içerisinde ortaya çıkacağı için akid âdeta ortada olmayan (ma‘dûm) bir şey üzerine kurulmaktadır. Menfaatin başlangıçta mevcut olmayıp akid süresince peyderpey ortaya çıkması sebebiyle klasik dönem İslâm hukukçularının genel nitelendirmesine göre icâre akdinin kuruluşu menfaatin ortaya çıkışına paralel olarak devamlı yenilenir veya akid bu

şekilde yenilenerek birbirine eklenen akidler şeklinde devam eder. Fakat akidde bütünlük sağlamak ve icabın kabulle irtibatını korumak için akid menfaate değil menfaatin ait olduğu eşya veya insana izâfe edilmiş, bir bakıma ayn menfaatin yerine geçmiştir (Serahsî, XV, 75; Sâdî Çelebi, VIII, 5-6).

Fıkıh literatüründe icâre akdinin, akid anında henüz mevcut olmayan menfaat üzerine kurulması sebebiyle kıyasın hilâfına sabit bir muamele olduğu, bu sebeple de zarurete, teamüle veya sünnete dayalı istihsan yoluyla câiz görüldüğü belirtilmektedir. İslâm hukukçuları bu yola, icâre akdinin cevazına delil bulmak için değil, İslâm hukukunun genel prensipleri ve borçlar hukukunun bey‘ akdinde modeli çizilen formel mantıkî bütünlüğü içinde bu akdin hukukî izahını yapabilme gayretiyle girmişlerdir. Burada usulî mânadaki bir kıyastan ziyade İslâm hukukunun genel prensipleri şeklinde ifade edilebilen umumi mânadaki bir kıyas söz konusudur. Bundan dolayı başta Serahsî olmak üzere İslâm hukukçuları yukarıda temas edilen aykırılığı giderici birtakım açıklamalar getirmişler (el-Mebsûṭ, XV, 74; İbn Rüşd, II, 250). İbn Kayyim el-Cevziyye ise icâre akdinin kıyasa aykırı olduğu görüşüne karşı çıkarak ma‘dûmun satışı yasağının aynlar hakkında geçerli olduğunu, ayn ile menfaat arasında maddeten ve hukuken önemli farklar bulunduğunu ve bu konudaki yasağın ortada olmayan menfaatin satışı hakkında geçerli sayılmayacağını ileri sürmüştür (İʿlâmü’l-muvaḳḳıʿîn, II, 23-28).

İcâre akdi, geniş anlamda menfaatin ivaz karşılığı satımı olarak görülüp satım akdi grubunda mütalaa edilerek bu akiddeki boşlukların bey‘ akdiyle doldurulması ilkesi söz konusu olsa bile iki akid nevi arasında dar ve teknik anlamda önemli farklılıkların bulunması ve özellikle Hanefî fıkhında menfaatin hukukî statüsünün ayndan çok farklı oluşu sebebiyle literatürde ayrı bir akid olarak ele alınmıştır. Alışveriş tam mülkiyeti, icâre ise menfaate mülkiyeti yani eksik mülkiyeti gerektirir. Bundan dolayı akdin yapısı alışverişe nisbetle oldukça farklıdır. İcâre akdi, her ne kadar işçi istihdamında akdin zimmetteki bir iş üzerine kurulması durumunda istisnâ‘ akdiyle büyük benzerlik gösterirse de arada yine fark mevcut olup istisnâ‘ akdinde akid konusu ayndır, iş (amel) ayna tâbidir; icârede ise durum aksinedir. Müzâraa ve mudârebe akidleri de icâreye benzerlik gösterse ve bu akidler başlangıç itibariyle icâre akdi sayılabilse bile sonuçta bu

akidlerin bir nevi şirket akdi olma özelliği daha ağır basmaktadır.

İcâre akdi menfaatin kaynağı bakımından iki ana gruba ayrılır: Ayn icâresi ve insan icâresi. Bu ayırım, aynlar üzerine kurulan icâre (modern hukukta kira akdi) ve ameller üzerine kurulan icâre (iş akdi) şeklinde de ifade edilebilir. Ayn icâresi, eşyanın kullanımını sağlayan bir akid olup eşyanın İslâm hukukundaki statüsü itibariyle "gayri menkul icâresi", "urûz icâresi" ve "hayvan icâresi" şeklinde üç başlıkta ele alınır. Nitekim Mecelle'de de aynı taksim yapılmış ve kiralamanın hükümleri incelenirken bu ayırım esas alınmıştır (md. 522-561). İnsan icâresi, insanın hâsıl ettiği menfaat yani emek üzerine kurulan, diğer bir ifadeyle iş görme borcu doğuran icâre akdidir. Bu nevi icâre akdi de süre üzerine kurulan insan icâresi, amel üzerine kurulan insan icâresi şeklinde iki gruba ayrılır. Süre üzerine kurulan insan icâresiyle amel üzerine kurulan nevin bir kısmı günümüzde iş akdine, geri kalan kısmı da istisnâ', vekâlet vb. akidlere tekabül eder.

İcâre akdi kira akdi ve iş akdi şeklinde iki ana grupta ele alınabildiği ve ilk dönemlerden itibaren klasik fıkıh literatüründe bu ayırımın belirgin şekilde yapıldığı (Sahnûn, IV, 402, 463, 505; Tahâvî, III, 37; İbn Cüzey, s. 303) göz önünde bulundurulursa akdin kuruluş, işleyiş ve son bulmasının bu iki başlık altında incelenmesi, özellikle günümüz hukuk formuna da uygunluğu sebebiyle daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır. Esasen icâre akdinin her iki türünde de akdin konusu menfaat olmakla birlikte, kira ve iş akidlerinin bilhassa işleyiş ve sonuç yönünden birbirinden oldukça farklılık göstermesi böyle bir ayırımı gerekli kılmaktadır.

A) Kira Akdi. İcârenin tarifinden hareketle, "Ayn menfaatinin ivazlı temlikidir" şeklinde tanımlanabilen kira akdi, gayri

menkul ve menkul eşyanın kullanımını ücret karşılığında başkasına devretme sonucunu doğuran bir akiddir. 1. Kuruluşu. Diğer akidlerde olduğu gibi tarafların hukukî bir sonuç doğuracak şekilde irade beyanlarını akid konusunda birleştirmeleriyle kurulabildiğine göre kira akdinin şu dört unsura dayandığı söylenebilir: Taraflar, akid sözleri, menfaat, ücret. a) Taraflar. Kira akdinin insan unsuru olup kiralayanla (mûcir) kiracıdan (müstecir) meydana gelir. Tarafların diğer akidlerde de genelde olduğu gibi vücûb (hak) ve edâ (fiil) ehliyetine sahip ayrı ayrı kişiler olması gerekir.

Kira akdi iki taraflı (muâvazalı) akidlerden olduğu için temyiz gücüne sahip (mümeyyiz) küçüğün yapacağı kira akdi velisinin izin veya icâzetine bağlı olarak geçerlidir. Hanefîler'in savunduğu bu görüşe karşılık Şâfiîler tarafların er-gen (bâliğ) olmasını şart koşmuşlardır. Kiralayanın, karşı tarafa temlik edeceği menfaatin mâliki olması veya bu hususta yetkisinin bulunması gerekli görüldüğünden kiralayanın me'cûrun aynına değil menfaatine mâlik olması yeterlidir. Bu sebeple kiracının me'cûru başkasına kiralaması geçerli olur. Ancak yetkisiz kimsenin (fuzûlî) kiralaması yetkililerin icâzetine kadar askıdadır.

b) Akid Sözleri. İslâm hukukunda her akid gibi kira akdinin kuruluşunda da aslolan tarafların rızâsıdır. Fakat hakiki rızâ olan iç iradenin üçüncü şahıslarca bilinmesi çok defa mümkün olmadığından akdin kuruluşu için rızâ değil rızânın mazınneti (genellikle bulunduğu düşünülen mahal) veya göstergesi olan akid sözleri (siga) esas alınmıştır. İcap ve kabul şeklinde tezahür eden sözler, tarafların o anda akdin kurulması yönünde kesin iradelerini yansıttığı sürece -hangi kalıp ve usulde olursa olsun-akid kurucu sözlerdir. Ancak akde rızânın bulunmadığı açıkça belli oluyorsa o takdirde akid kurulmamıştır ve hiçbir sonuç doğurmaz. Buna karşılık hata, hile ve zorlama gibi rızâya ilişkin bir eksiklik söz konusu ise mağdur olan tarafın akdi feshetme hakkı vardır.

c) Menfaat. Kiracı açısından akdin mevzuu kiralanan malın kullanımıdır. Kira akdi, taraflar ve akid sözleri itibariyle diğer akidlerden pek farklılık göstermez ve borçlar hukukunun model akdi olarak ayrıntılı bir şekilde işlenen bey' akdinin bu konudaki hükümleri burada da geçerlidir. Buna karşılık menfaatin hukukî statüsünün farklılığı, kira akdine akid mevzuu olan menfaat ve kira bedeli itibariyle önemli farklılıklar getirmiştir. Hanefî hukukçularına göre menfaat tek başına "mütekavvim mal" sayılmaz, yani hukukî bir işleme doğrudan konu olabilecek nitelikte görülmez. Fakat yetim ve vakıf malları ile gelir getirmeye ayrılmış mallara ait menfaatler mal olarak kabul edilmiş ve ayrıca menfaatin akidle mütekavvimlik (hukukî değer) kazanacağı belirtilmiş, böylece kuralın doğurabileceği sakıncalar büyük ölçüde giderilmeye çalışılmıştır (Serahsî, XV, 79; M. Ebû Zehre, s. 58-59). Çoğunluğu oluşturan diğer hukukçulara göre ise insan yararına yaratılmış her şey gibi menfaatler de maldır.

Menfaatin şartlarına gelince öncelikle menfaatin taraflarca bilinir olması, kiralanan eşyanın (menkul veya gayri menkul mal) nitelik ve niceliğinde tarafları anlaşmazlığa sürükleyecek bir kapalılığın bulunmaması gerekir. Akid konusu menfaatin bilinmezliği tek başına akdin sıhhatine engel teşkil etmeyip bu bilinmezliğin ayrıca tarafları anlaşmazlığa sevkedebilecek boyutta olması gerekir. Satım akdinde mebîin bilinir olması şartının konuya uyarlanması mahiyetindeki bu kural sebebiyledir ki İslâm hukukçularına göre kira akdinde kiralanan eşyanın bilinmesi ve önceden belirlenmesi, kira süresinin tesbit edilmesi ve üçüncü olarak da kiralanan eşyanın kullanım tarzının daha önce kararlaştırılması gerekmektedir. İslâm hukukçularının ortaklaşa dile getirdiği bu gereklilikler, tarafların ne üzerinde hangi şartlarla anlaştığını bilmesini ve ileride bu yüzden doğabilecek çekişmeyi ve mağduriyeti önlemeyi sağlayıcı birer tedbir olmaları sebebiyle doktrinde ayrı bir önem taşır. Yine bu amaçla, bir eşyanın görülmeden kiraya tutulması halinde kiracıya bu eşyayı gördüğünde muhayyerlik hakkı tanınmıştır. Çünkü menfaatin bilinebilmesi ayna bağlıdır. Ayn da ancak önceden belirlemekle veya sonradan görmekle kesinlik kazanır. Menfaatin bilinebilmesinin ikinci şartı, kiralanan eş-yanın ne müddetle kullanılacağının belirlenmesidir. Kira akdi kural olarak sınırlı süre üzerine kurulur. Tarafların süre üzerinde anlaşmaları yeterli olup sürenin uzunluk veya kısalığı önemli değildir. Ancak sonraki dönemlerde vakıf, yetim ve hazine mallarının en çok bir-üç yıl süre için kiraya verilebileceği hükmü getirilerek bu malların muhtemel gasp, suistimal ve zararlara karşı korunması yönüne gidilmiştir. Doktrindeki genel anlayışa göre kira süresi “her aylığı”, “her yılı” şeklinde zaman birimine dayalı olarak tesbit edilmiş fakat bu sürenin sonu belirlenmemişse sınırsız süreli kira akdi söz konusudur. Bu durumda akid, ilk zaman birimi için bağlayıcı olup daha sonraki her zaman biriminin başında taraflardan her birinin mevcut akdi diğerine haber vermesi şartıyla bozma hakkı vardır. Menfaatin bilinebilmesinin üçüncü şartı ise kiralanan eşyanın kullanma tarzının belli olmasıdır. Kiralanan arazide ne tür bir ziraat yapılacağının, menkul eşyanın nasıl ve kimin tarafından kullanılacağının, kiralanan hayvandan ne işte ve hangi şartlarda faydalanılacağının önceden belirlenmesi gerekir. Çünkü kullanan kimsenin ve kullanış tarzının değişmesiyle kiralanan eşyadan elde edilecek menfaat de değişir. Evdükkân grubundaki gayri menkuller ise öteden beri oturma ve iş yeri amacıyla kiraya tutulduğu ve bu husus örfen belirlenmiş sayıldığı için bunların kira akdi esnasında ayrıca belirlenmesi

şartı aranmamıştır. Ancak örfen bilinenden farklı bir kullanım düşünülüyorsa bunun akid esnasında belirtilmesi gerekir.

Menfaate ait ikinci şart ise elde edilmesinin fiilen ve hukuken mümkün olması, diğer bir ifadeyle kiralananın kullanımının imkân dahilinde bulunmasıdır. Bu sebeple Ebû Hanîfe ve talebesi Züfer'e göre hissenin ortaklar dışında üçüncü şahıslara kiralanması câiz görülmemiştir (el-Fetâva'l-Hindiyye, IV, 410; Mecelle, md. 529). Çünkü hisse, kiralananın içerisinde belirli bir bölüm olmayıp her bölüm için geçerli olabilecek şekilde bütünü ilgilendirir; dolayısıyla tek başına kiracıya teslimi mümkün olmaz. Hanbelîler de bu görüşte olup Hanefîler'den Ebû Yûsuf ve Muhammed eş-Şeybânî dahil olmak üzere diğer İslâm hukukçularına göre ise hissenin kiralanması câizdir. Kira akdi eşyanın tüketimini değil kullanımını konu aldığından müstakil olarak bir aynın tüketimini hedef alan kira akdi câiz görülmemiştir. Bu sebepledir ki sütü için koyun, odun kesimi için orman, meyvesi için ağaç ve bağ bahçe kiralanması klasik dönem İslâm hukukçularınca kural olarak câiz kabul edilmemiş, ancak eşya kullanımını konu alan kira akdine tâbi olarak câiz görülmüştür.

Kira akdi, eşyanın dinen haram işlerde kullanılmasını doğrudan ilgilendiriyor veya böyle bir kullanımı konu alıyorsa câiz değildir. Fakat haram iş, akdin konusu olmadığı halde kiracının bağımsız fiiliyle gerçekleşiyorsa fakihlerin çoğunluğuna göre bu takdirde işlenen mâsiyetin kira akdine tesiri olmaz. Fâcir ve zimmîye mesken ve iş yeri kiralanması da bu

çerçevede ele alınır. Arazinin kiralanmasının cevazı veya ne karşılığı kiralanabileceği hususunda, biraz da bu konuda Hz. Peygamber'den ve sahâbeden birbiriyle çelişen rivayetler bulunması sebebiyle (Buhârî, "el-Ḥarş ve'l-müzaraʿa", 18-19; Müslim, "Büyûʿ", 17, 21; Ebû Dâvûd, "Büyûʿ", 31-35; Şevkânî, V, 306-309) geniş ihtilâflar varsa da çoğunluğun görüşü arazinin belirli bir mal karşılığı kiralanmasının câiz olduğu yönündedir. Ancak bunda da tarafların hak ve borçlarının önceden ayrıntılı biçimde belirlenmesi gerekir. Arazinin, bu araziden kalkacak mahsulün belirli bir nisbeti karşılığı kiralanması da kira bedelinin kısmen belirsizliğinden kaynaklanan bazı karşı görüşler hariç tutulursa genelde câiz görülmüştür (bk. MÜZÂRAA).

d) Ücret. Kiralanan eşyanın kullanımı mukabilinde ödenen karşılıktır. Alışverişte “semen” olabilen her şey kira akdinde ücret olabildiği gibi menfaatler de kira ücreti olarak kararlaştırılabilir. Akid yapılırken üzerinde anlaşmaya varılan ücrete “ecr-i müsemmâ”, daha sonra piyasadaki rayiç değerine göre genellikle de bilirkişi yoluyla belirlenen ücrete “ecr-i misl” denilir. Ücretin ilk şartı, tarafları anlaşmazlığa sürüklemeyecek ölçüde açık ve bilinir olmasıdır. Bu hususta İslâm hukukçuları ittifak etmiş olmakla birlikte hangi durumlarda ücretin bilinirliği şartının gerçekleşeceğinde ayrılmışlardır. Başlangıçta ücret hiç belirlenmemişse ve örfen de sabit değilse akid fâsittir. Ücret kısmen bilinemiyorsa, meselâ kiracıya, tutarı önceden bilinemez birtakım tamir ve harcamalar yapması şart koşulmuşsa, kira bedeli kiracının üretim veya kazancından bir hisse olarak tayin ve tesbit edilmişse veya değişik ihtimallere göre değişen bir ücret belirlenmişse bu ücretin tamamen bilinemezliği hükmünde olup akdi bozulabilir hale getirir. Ücretin ikinci şartı ise kararlaştırılan ücretin hem mal hem de mütekavvim olma vasfını taşımasıdır. Diğer bir ifadeyle mal sayılmayan ve kendisinden faydalanmanın hukuken serbest ve helâl olmadığı şeyler kira ücreti olarak ödenemez. Menfaatler, Hanefî hukukçularınca mal sayılmamakla birlikte elde edilmekle yokluktan kurtulacağı ve akde konu olmakla da mütekavvimlik kazanacağı için kira akdinde bedel olabilir.

2. Hükümleri. Kira akdinin hükümleri (sonuçları) kiralayanın ve kiracının borçları ve hakları şeklinde tezahür eder. a) Kiralayanın Borçları. Gerekli şartlara uyularak kurulmuş bir kira akdinde kiralayanın en başta gelen borcu, me’cûru (kiralanan) akdin gerektirdiği şekilde kiracıya teslim etmektir. Akdin konusu her ne kadar menfaat ise de kiralananın teslimi aynı zamanda menfaatin de teslimi hükmündedir. Fakat menfaat zaman içinde peyderpey ortaya çıkacağından kiralananın başlangıçtaki teslimi akid konusu menfaatin tamamen teslimi sayılmaz, belki kullanmaya izin şeklinde anlaşılabilir. Kiralananın hangi durumlarda teslim edilmiş sayılacağı çok defa mevcut örfe göre belirlenir. Bununla birlikte teslim, “kiralanan ayn üzerinden el çekilerek kiracının kullanmasına hazır hale getirilmesi ve kullanımı engelleyen durumların ortadan kaldırılması” şeklinde anlaşılmalıdır. Kiralayanın akid süresince me’cûru kullanmaya hazır tutması, kiracının me’cûrdan yararlanmasını engelleyen eksiklik ve ârızaları gidermesi ve me’cûrun bakım ve onarımını yapması da kira

akdinin yüklediği borçlar arasındadır.

b) Kiracının Borçları. Kiracının ilk borcu me'cûru akdin gerektirdiği biçimde kullanmaktır. Kullanma tarzının ve sınırlarının tesbitinde öncelikle akid, akidde boşluk bulunduğu takdirde mevcut örf esas alınır. Kiracının ikinci ve daha önemli borcu ise kira ücretini ödemektir. Kira ücretini ödeme borcu Hanefî ve Mâlikîler'e göre me'cûrun kullanımında esas alınacak zaman birimi sonunda, Şâfiî ve Hanbelîler'e göre ise kira akdiyle doğar. Kiracının me'cûru kullanma imkânı elde etmesine rağmen fiilen kullanmamış olması ücret ödeme borcunu düşürmez. Ücretin ödenme yer, zaman ve usulünde kaideten akid, ikinci olarak da örf esastır. Kiracı, me'cûrdan kiralayanın kusur ve ihmalinden kaynaklanan bir sebeple kısmen yararlanabilmişse bu oranda kısmî kira ücreti öder. Kiracının me'cûru akdin gerektirdiği biçimde kullanması nasıl kira bedelini ödeme borcu doğuruyorsa tarafların üzerinde anlaştıkları veya mevcut örfe bıraktıkları hususlara aykırı davranması da tazmin borcunu doğurur. Meselâ araziyi belli bir cins tahıl ziraatı için kiraya tutmuşken bu araziye kararlaştırılana nisbetle daha zararlı ve toprağın verimliliğini azaltıcı bir hububat türü eken, oturma için tuttuğu evde demircilik gibi binaya zararlı bir meslek icra eden, hayvana daha ağır yük yükleyen veya onu daha sarp yoldan sevkeden kiracı bu aykırı davranışı sebebiyle yol açtığı bütün zararları tazmin etmek zorundadır. Me'cûrda kiracının fiil ve kullanımı sonucu ortaya çıkmış eksiklik ve bozuklukların giderilmesi ve bunun için gerekli harcamanın yapılması da kiracının borçları arasındadır.

c) Kiralayanın Hakları. Kiralayanın en başta gelen hakkı kira bedeli alacağıdır. Başlangıçta kararlaştırılan kira bedelinin enflasyon sebebiyle zamanla beklentinin dışında ve önemli sayılabilecek ölçüde değer kaybetmesine rağmen kiracı aynı bedeli ödemeye devam ederse kiralayanın bu hakkı paranın değer kaybı oranınca her ay ihlâl edilmiş olmaktadır. İslâm hukukunda hâkim ilkeler, bu konuda hem enflasyondan doğrudan sorumlu olmayan kiracının, hem de bundan ciddi oranda zarar görecek olan kiralayanın haklarını koruyucu ve dengede tutucu bir düzenlemeyi gerekli kılmaktadır. Kira akdinin kuruluşu ve işleyişi esnasında kiralayan, kiracının kullanma hakkının özüne dokunmama, akdin yapısından, örften ve hukuk düzeninden kaynaklanan gereklere de aykırı olmama şartıyla me'cûrun kullanımıyla ilgili kayıt ve şartlar ileri sürebilir; kira alacağının şahsî veya

malî bir teminata bağlanmasını talep edebilir. Kiracı, tuttuğu gayri menkulde inşaat yapmış veya ağaç gibi kalıcı şeyler ihdas etmişse kiralayan isterse bunları söktürüp attırır ve me'cûru tahliye ettirir, isterse bunların dava günündeki kıymetlerini vererek cebren temellük eder; fakat bunların sökülüp alınması me'cûr gayri menkule bir zarar vermeyecekse kiracının rızâsı olmadan temellük edemez.

d) Kiracının Hakları. Kiracının temel hakkı, me'cûrdan akdin gerektirdiği ölçü ve tarzda yararlanmadır. Kiralayanın özel bir kaydı yoksa kiraya tuttuğu, hukukî ifadesiyle menfaatine mâlik olduğu eşyayı kira süresi zarfında üçüncü şahsa da kiralayabilir. Hatta klasik dönem İslâm hukukçuları gayri menkuller için kiracının şahsının önemsiz olduğunu, buna karşılık gayri menkulün kullanılış tarzının ehemmiyet arzettiğini belirtmiş ve bu sebeple kiracının mutlak akidle oturmaya hak kazandığı evi, kiralayanın bu yönde yasaklaması bulunsa dahi başkasına kiralayabileceğini ifade etmişlerdir. Fakat bu, mevcut örf esas alınarak varılmış bir görüş olup kullanan kişinin değişmesinin gayri menkule zarar yönünden bir farklılık getirmeyeceği kanaatine dayanmaktadır. Günümüzde ise gayri menkullerde kiracının şahsı önem arzettiğinden kiralayanın bu yöndeki yasaklaması bağlayıcı sayılır. Nitekim literatürde bu yönde görüş ve uygulama da mevcuttur. Kiracının

kira süresi içinde me'cûru bir başkasına kiralayabilmesi doktrinde ilke olarak benimsense ve bunun kiracının özellikle ihtiyaç ve mazeretinin ortaya çıkması halinde hukukunu koruyucu bir yol olduğu ifade edilse bile, me'cûru kendi ödemesine nisbetle daha yüksek bir bedelle kiralamasının cevazı fakihler arasında tartışmalıdır. Çoğunluk bunu câiz görürken Hanefîler ve bir grup müctehid aksi kanaattedir. Görüş ayrılığı, mezheplerin menfaate mülkiyet konusunda farklı anlayışlara sahip olmasıyla ilgili görünse de Hanefîler'in tavrı sunî fiyat artışını ve sebepsiz iktisabı önleyici bir tedbir niteliği taşır.

Kiracının kiralanan gayri menkulü boşaltması veya devretmesi karşılığında yeni kiracıdan, hatta bazı hallerde mülk sahibinden, bazan da mülk sahibinin kira akdi yapılırken kiracıdan -periyodik ödemelerden ayrı olarak- sırf bu tahliye, devir ve kira işleminin karşılığı şeklinde belli bir bedel, halk dilindeki adlandırmayla "hava parası" almasının câiz olup olmadığı İslâm

hukukçuları arasında tartışmalıdır (bu konudaki çağdaş fıkhî tartışmalar için bk. Vehbe Zühaylî v.dğr., IV/3 [1408/1988], s. 2173-2330). Orta dönem literatüründe, genelde vakıf mallarının kiracılığının kira süresi içinde bir başka kiracıya bedelle devrine karşı çıkılmadığı görülür. Ancak özellikle Hanefî fıkhında vakıf, hazine ve yetim mallarının en fazla üç yıl için kiraya verilebileceği ve kira bedelinin de rayiç değerden aşağı olamayacağı hükmü getirilerek suistimal ve haksız kazanç önlenmeye çalışılmıştır. İslâm hukukunda hâkim ilkelerden hareket edildiğinde, mülk sahiplerinin kiracıdan istediği peşin toplu ödemelerin geniş anlamda kira bedelinin bir parçası olduğu, kira süresi zarfında kiracının yapacağı haklı devirler, tahliye, müşteri potansiyeli, isim ve marka hakkı için ücret isteyebileceği ve bunların, karşılığı bulunan ödemeler olduğu söylenebilir. Buna karşılık kira süresi içinde akdî şartlara ve kanuna karşı hile yolları kullanılarak veya kira süresi sona erdikten sonra kiracının devir karşılığı ücret alması, haksız ve sebepsiz iktisap ve rızâya dayanmayan bir ödeme niteliğinde olması sebebiyle câiz görülmez. İslâm Konferansı Teşkilâtı'na bağlı Mecmau'l-fıkhi'l-İslâmî'nin dördüncü dönem toplantısında (Cidde 1988) bu yönde bir karar benimsenmiştir.

Kiralayan, kira akdi devam ederken me'cûru bir başkasına sattığında mevcut kira akdi bozulmayacağı gibi bu satış kiracı hakkında geçerli olmaz. Satışın yürürlüğe girebilmesi, kiracının bu satışa razı olup me'cûru tahliyesine veya kira akdinin sona ermesine bağlıdır. Fakat satış kiralayanla müşteri arasında geçerlidir. Ancak malın kirada olduğunu veya kira süresini bilmeden satın alan taraf, mebîin tesliminin kira akdi sebebiyle mümkün olmadığını ileri sürerek mahkemeden satış akdinin feshini isteyebilir. Hanefîler de dahil çoğunluğu oluşturan İslâm hukukçuları bu görüşte olup bazı hukukçular satışın kira akdini iptal edeceğini savunmuşlardır. Bu sebeple İslâm hukukunda hukukî işlemlerde güven ve istikrarı sağlamaya, tarafların hür iradeleriyle kurulmuş akidlerin ve kazanılmış hakların korunmasına öncelik verilmiş, diğer bir ifadeyle me'cûrun satımı halinde akde bağlılık prensibi ve kiracının hakları esas alınmış, alım satım akdinin hükümleri de mevcut kira akdiyle çatışmadığı ölçüde geçerli kılınmıştır.

Kira akdinin süresi sona erdiği halde akdin bir müddet daha devam etmesini gerektiren ve literatürde "özr" terimiyle ifade edilen ârızî durumlar ve haklı sebepler ortaya çıkmışsa kiracı kira akdinin mâkul bir süre daha devamını

talep edebilir. Meselâ tarladaki ekin henüz olgunlaşmadan akid süresi sona ermişse veya bir vasıta kiralandığında yolda iken süre dolmuşsa, zararı önleme ve ihtiyacı giderme amacıyla akid bir süre daha devam eder. Çünkü kira akdi vaktinden önce haklı sebep ve mazeretlerle sona erdirilebildiği gibi aynı sebeplerle uzatılması da mümkündür. Bu ilâve süre için kiracının ecr-i misl ödemesi istenir. İlk bakışta akde bağlılık ilkesine aykırı gibi görünen bu durumlar, hakkaniyet hukuku çerçevesinde mütalaa edilebilecek istisnaî fakat önemli yaklaşımlardır.

3. Sona Ermesi. Kira akdi, tarafların karşılıklı anlaşması ile süresinden önce sona erdirilebileceği gibi kira süresinin dolması ile tabii olarak son bulur. Taraflardan birinin ölümü halinde Hanefîler'e göre akid sona erer, diğer mezheplere göre ise sona ermez. Ancak Osmanlı hukukunun son dönem mevzuatında çoğunluğun görüşü benimsendiği gibi Hanefî mezhebi içinde de tamamen veya kısmen bu görüşte olan son devir âlimleri vardır (Ali Haydar, I, 743; Bilmen, VI, 182). Ayrıca kira akdi, me'cûrun kullanılmasının kısmen veya tamamen imkânsızlaştığı durumlarda (ayb) ve Hanefîler'e göre taraflardan biri için haklı bir mazeretin (özr) bulunması halinde de sona erer. İslâm hukukçularının çoğunluğu ise kira akdinin mazeretler sebebiyle sona erdirilmesini kabul etmez.

Vakıf, yetim ve hazine mallarının emsallerinin değerinden düşük bir bedelle kiralanması câiz değildir. Böyle durumda kira akdinin mahkeme tarafından feshedilmesi, meydana gelen zararın da sorumlulara tazmin ettirilmesi gerekir. Aynı şekilde vakıf malı normal değeriyle kiralandıktan sonra rayiç kirası açık şekilde yükselmişse ve kiracı da bu rayiç bedeli ödemeye yanaşmazsa kira akdi feshedilebilir. Fakihlerin devlet, vakıf ve yetim mallarına karşı gösterdiği bu duyarlılık bu tür malların çok defa kişisel çıkarlara, suistimal ve yağmalara konu olabildiği gerçeğine karşı alınmış bir tedbir mahiyetindedir.

Kira akdi esasen iki taraf için de bağlayıcı bir akid olmakla birlikte tarafların akidden güttüğü maksadı tamamen veya kısmen yok eden ârızî gelişmeler, kusur ve mazeretler, bir noktada akdin anlamını ve varlık sebebini de ihlâl etmiş olmaktadır. Bundan dolayı kira akdinin ayıp ve özür sebebiyle sona erip ermeyeceği konusuna İslâm hukukçuları ayrı bir önem atfederler. Kira akdinin ayıp sebebiyle sona erebileceği fakihler tarafından

ilke olarak benimsense bile neyin ayıp sayılacağı, aybın mevcudiyeti halinde akdin feshedilebilir mi yoksa münfesih mi olduğu tartışmalıdır. Akdin özür sebebiyle feshedilebilmesini sadece Hanefîler ve İbn Hazm benimsemiştir. Kira akdinde me'cûrdan beklenen menfaati tamamen veya kısmen engelleyen durumlar ayıp olarak nitelendirilir. Kiralanan evin yanması, tarlanın su altında kalması, hayvanın ölmesi, değirmenin suyunun kesilmesi veya azalması böyledir. Kira akdini yapmaya sevkeden sebebin ortadan kalkması, akdin icrasına engel hukukî bir durumun ortaya çıkması veya akde devam etme mümkün olmakla birlikte bunun taraflardan biri için beklenmedik bir zarara yol açması gibi durumlar özür kapsamında kalır. Bir mesleğin icrası için bir dükkânı kiraya tutan kişinin o mesleği bırakması, kiracının başka bir şehre taşınması, taşınmak için bir hayvanı kiraya tutmuşken taşınmaktan vazgeçmesi gibi durumlarda Hanefîler, karşı tarafın fiilî zararının ödenmesi şartıyla kiracıya fesih hakkı tanır ve kiracıyı akde devama zorlamazlar. Hanefî hukukçularının bu yaklaşımı, bir bakıma modern hukuktaki beklenmeyen hal nazariyesine benzer bir bakış açısını yansıtmaktadır. Kiracının me'cûru kötü kullanması veya istenilen malî veya şahsî

teminatı vermemesi kiralayan için fesih sebebi sayılırken me'cûrda fısku fücûr işlemesi (vakıf gayri menkuller hariç) veya kira bedelini ödemekte gecikmesi (ödeyemez duruma düşmesi hariç) fesih sebebi sayılmaz, bu durumda kiralayana fiilî zararının tazminini talep hakkı tanınır.

İslâm borçlar hukukunun genel ilkeleri göz önüne alındığında, kira akdinin konusu kiralayan açısından kira bedeli tahsil etmek olduğundan yüksek enflasyon oranı sebebiyle kararlaştırılan kira bedelinin gabn-i fâhiş sayılacak ölçüde değer kaybetmesi, bu gelişmenin beklenmedik, gayri mûtat bir seviyede seyretmesi, ayrıca söz konusu değer kaybını telâfi edici bir tedbir veya gelişmenin mevcut olmaması halinde kiralayan için akdi fesih hakkının doğduğu görülür. Ancak enflasyonun tahminen belli bir seyir takip ettiği ve mûtat ölçülerinin dışına çıkmadığı durumlarda tarafların bunu öngördüğü var sayıldığından böyle bir fesih hakkından ve telâfi yükümlülüğünden söz etmeye gerek olmaz.

Fesih hakkı fesih sebebinin ortaya çıkmasından itibaren başlar. Bu haktan yararlanacak olan taraf akdin devamı halinde zarara uğrayacak olan taraftır.

Fesih sebebi ortadan kalkarsa fesih hakkı da düşer. Akidden beklenen amaç tamamen yok olmuşsa karşı tarafa ihbar gerekmeksizin akid kendiliğinden sona erer. Fakat kısmî imkânsızlık ve mazeretler halinde akdin karşı tarafın bilgisi dahilinde veya mahkeme mârifetiyle feshedilmesi daha isabetli görülmüştür. Kira akdi son bulduğunda her iki taraf da elinde karşılıksız kalan mal ve kira bedelini karşı tarafa iade eder.

B) İş Akdi. İslâm hukukunun klasik sistematiğinde icâre akdinin genel çerçevesi içinde yer alan ve ikinci önemli kısmını teşkil eden iş akdi (icâre-i âdemî), “İşçinin ücret karşılığında belli bir süre çalışması veya belli bir işi görmesi üzerine kurulan akiddir” şeklinde tanımlanabilir. İslâm hukukunda iş akdi, hem işçinin belli bir süre zarfında çalışmasını hem de belli bir işi ifa etmesini konu almakta olup modern hukuka nisbetle daha kapsamlıdır. Ayrıca bağımlılık, yani iş verenin denetim ve gözetiminde çalışma unsurunu içermemesi yönüyle de farklılık taşır.

1. Kuruluşu. Her ikisi de icâre akdi çatısı altında ele alındığından iş akdinin kuruluşu kira akdinden pek farklı değildir. Bununla birlikte işçinin şahsı akdin tarafı, emeği ise akdin konusu olduğundan iş akdi benzer akidlere kıyasla bazı özellikler arzeder. a) Taraflar. İş akdinin taraflarını işçiyle (ecîr) iş veren (müstecir, sâhibü’l-amel) meydana getirir. Kira akdinde kiralayan, eşyanın kullanımını kiracıya ücret karşılığı devretmekteydi. İş akdinde ise işçi emeğini ücret karşılığı iş verene tahsis etmektedir. Kaynaklarda ve Mecelle’de (md. 413) işçinin “kendini kiraya veren kimse” olarak tanımlanmasının anlamı bu olup icâre akdi çerçevesinde işçi “ücretle iş gören kimse” şeklinde tarif edilebilir. Bununla birlikte İslâm hukukçuları, akid konusu işin mahiyeti sebebiyle işçiyi “ecîr-i hâs” ve “ecîr-i müşterek” diye iki gruba ayırmışlardır. İş akdi, eğer işçinin belli bir süre zarfında iş verenin emir ve denetimi altında çalışmasını konu alıyorsa, daha doğrusu işçinin belli bir zaman biriminde hâsıl edeceği emeğini iş verene tahsis etmesi söz konusu ise bu işçiye ecîr-i hâs denir. Ecîr-i hâs, günümüz iş hukukundaki işçi tanımına uygunluk göstermekte olup iş akdi, iş, ücret ve bağımlılık gibi dört unsura dayanır. Ecîr-i müşterek ise belli bir işi görmek üzere tutulan işçidir. İşin ifası esas olup bağımlılık unsuru ve zaman faktörü ikinci derecede kalmıştır. Sonuç olarak İslâm hukuk doktrininde işçi niteliğini tesbitte ücretle iş görme unsuru kıstas alınmış, bu sebeple gerek süre üzerinden istihdam edilen işçi, memur ve hizmetliler, gerekse

kendilerinden belli bir işi görmesi istenilen esnaf ve sanatkârlar, götürü işçiler, avukat, doktor gibi serbest meslek sahipleri icâre akdi çatısı altında ve aynı statüde ele alınmıştır. Bunu İslâm hukukunun klasik doktrininin oluştuğu dönemin şartlarıyla, özellikle de karmaşık olmayan çalışma ve iş hayatını kuşatan genel bir açıklama getirmenin hukukî düzen ve güveni sağlamada yeterli görülmesiyle açıklamak mümkündür. Böyle bir izah, hukukun toplumla bağlantısını vurgulaması yönüyle de önem taşır. Buna, özel iş ilişkisinden ayrı olarak idare hukukunun kendine has örgüsü içinde kamu personeli istihdamı anlayışının ve yine kısmen kamu hukuku nitelikli toplu çalışma hukukunun bütün toplumlarda kamusal örgütlenme, sanayileşme, şehirleşme gibi sebeplerle son birkaç yüzyıl içinde belirginleştiğini ve ayrı bir önem kazandığını, klasik dönem İslâm hukuk literatüründe ise konunun daha çok ferdî iş ilişkisi bazında ve doktrin yönüyle ele alındığını, ücretle iş görmeleri sebebiyle aynı statüde bulunan şahıslar için ortak bir hukukî düzenlemeyle yetinildiğini ilâve etmek mümkündür.

İş akdi iki taraflı akidlerden olduğundan akdin kuruluşu için tarafların tam ehliyete sahip bulunması şart olmayıp noksan ehliyet yeterlidir. Bu da akıl ve temyizdir. Dolayısıyla mümeyyiz küçüğün yapacağı iş akdi velisinin izin veya icâzetine bağlı olarak geçerlidir. Bununla birlikte bulûğu şart koşup mümeyyiz küçüğün yapacağı iş akdini câiz görmeyen İslâm hukukçuları da vardır. Baba ve baba hükmünde olanlar, mümeyyiz küçüğü kendilerinin veya başkasının işinde ücretli veya ücretsiz olarak çalıştırabilirler. Fakat küçüğün bulûğa erdikten sonra bu akde devam edip etmeme hakkı vardır. Diğer şahısların ise küçüğü karşılıksız çalıştırma hakları yoktur. Çalıştırdıkları takdirde çalışmanın değer ücretini vermeleri gerekir. Birinci grup kişilere tanınan yetki çocuğun gerektiği şekilde yetişmesini, bir meslek sahibi olmasını destekleme düşüncesine dayanır.

b) Akid Sözleri. İş akdinde de tarafların rızâları asıl olup buna delâlet eden söz ve kalıplar akdin kurucu unsuru sayılmıştır. Akid kurma iradesi hukukun tanıdığı şekil ve usullerde beyan edilmelidir. İş akdinin yazılı olması, akdin şekil şartı sayılmamakla birlikte tarafların haklarının korunması açısından yararlı görülmüştür.

c) Emek. İş akdi kuruluş yönünden asıl özelliğini, akid konusu menfaat

(emek) ve bunun karşılığı olan ücret yönünden gösterir. Akid konusu itibariyle iş akdinin ilk şartı işçinin sarfedeceği emeğin bilinmesi ve belirlenmesidir. Bu da ecîr-i hâs ve ecîr-i müşterek ayırımına paralel olarak ya işçinin çalışma süresinin ya da göreceği işin tesbitiyle sağlanır. Bu sebeple çalışma süresinin ve yapılacak işin önceden, tarafları herhangi bir anlaşmazlığa sürüklemeyecek biçimde belirlenmesi akdin sıhhat şartı olduğu gibi tarafların hukukunun korunması açısından da önemlidir. Süre üzerine kurulan iş akdinde işçinin şahsen tesbiti ve çalışma şartlarının bilinmesi de akid konusunun bilinmesini kolaylaştıracağından gerekli görülmüştür. İş akdinde muhayyerlik şartı câiz olup bu durumda muhayyerlik süresi akid vaktinden, iş süresi de muhayyerliğin sona ermesinden itibaren başlar (Mecelle, md. 501-502). Her haftalığı, aylığı ... şeklinde kurulan ve tamamının kaç hafta veya ay olacağı belirlenmeyen sınırsız süreli iş akdi, kira akdinde olduğu gibi birinci zaman dilimi için bağlayıcıdır. Yeni zaman dilimleri başlangıcında feshedilmediği sürece o süreler için de bağlayıcı olur (Serahsî, XV, 131; Kâsânî, IV, 182). Belirli bir

işin ifa edilmesini konu alan iş akdinde de yapılacak işin önceden bilinmesi ve belirlenmesi, meselâ hamalın taşıyacağı yükü ve mesafeyi, işçinin kazacağı kuyunun evsafını önceden bilmesi akdin sıhhat şartı olarak gerekli görülür. Ancak yapılacak işin örfen bilinmesi durumunda ayrıca ifade edilmiş olması aranmaz.

Akid konusuyla ilgili ikinci şart yapılacak işin ifasının hukuken ve fiilen mümkün olmasıdır. Bundan dolayı sonucun elde edilmesinin sadece işçinin gayretine bağlı olmadığı, üçüncü şahısların uygun fiillerine ve hâricî unsurlara da ihtiyaç hissettirdiği işlerin ifasının iş akdine konu edilmesi câiz görülmemiştir. Meselâ üçüncü şahsın bir malı satmasını sağlamak, bir sanatı veya bilimi öğretmek, davayı kazanmak veya hastayı iyileştirmek üzere akidleşme câiz görülmemiştir. Beklenmedik zararları önlemesi ve tarafların haklarını koruması açısından böyle bir tedbir alınmış ve bu tür işlerde akdin süre üzerine kurulması önerilmiştir.

Akid konusu işin ifasının hukuken serbest ve dinen mubah olması da gerekir. Bu sebeple hukuken veya dinen yasak bir fiilin işlenmesi üzerine kurulan akid câiz görülmemiştir. Meselâ fal bakma, gasp ve soygun, dinen haram görülen çalgı ve eğlence gibi mâsiyet fiillerini konu alan iş akidleri

böyledir. Harama yol açan işlere gelince, arada sebep-sonuç ilişkisi varsa bu tür işleri konu alan iş akdi de câiz değildir. Ancak Hanefîler, çalışma yasağının olması için sıkı bir sebep-sonuç bağı ararken çoğunluk dolaylı bir sebep-sonuç ilişkisini yeterli görmüştür. Bu arada klasik dönem İslâm hukukçuları, müslümanların gayri müslimlerle nasıl ve ne ölçüde iş ilişkisi kurabileceğini tartışmışlar, müslümanın gayri müslimin yanında onun meşrû bir işini görmek üzere işçi olarak çalışmasında sakınca görmemişlerdir. Müslümanın gayri müslimin yanında hizmetçi olarak çalışmasının zillet olduğunda fakihler müttefik olmakla birlikte Hanefîler'in çoğunluğu böyle bir iş akdini câiz görmüş, bazı Hanefîler ve İmam Mâlik ise mekruh saymıştır. Şâfiî'nin bir görüşüne ve Hanbelîler'e göre ise bu câiz değildir. Müslümanın zimmînin şarabını taşıma, domuzlarını gütme gibi işlerde çalışmasını Ebû Hanîfe, mâsiyeti konu alan veya doğrudan mâsiyete yol açabilen bir iş olarak mütalaa etmediğinden câiz görür. Bunu mekruh sayıp yaptığında ücrete hak kazanacağını söyleyenler de bulunmakla birlikte çoğunluk câiz görmez. Gayri müslimlerin hangi kademedeki kamu görevlerini üstlenebileceği hususunda da benzeri tartışmalar mevcuttur. Ancak zimmîlerin devlet başkanı, tefvîzî vezir, vali, ordu kumandanı, kadı ve muhtesip gibi ferdî inisiyatifi ve tam yetkiyi gerektiren kamu görevlerini üstlenmesi genelde câiz görülmezken Hanefîler, zimmînin kendi dindaşlarına hâkimlik ve ordu kumandanlığı yapabileceği görüşündedir. Kadının çalışması konusunda fakihlerin gösterdiği çekimser ve muhalif tavır veya evli kadının çalışmasını kocasının iznine bağlayan görüşler, doğrudan iş akdinin kuruluşunu ve sıhhatini engelleyen şartlar olarak değil kadının çalışma ortamının yol açabileceği olumsuz sonuçları önlemeye mâtuf tedbirler olarak anlaşılmalıdır. Aynı şekilde bir kimsenin aile büyüklerini yanında hizmet ağırlıklı bir işte çalıştırmasını câiz görmeyenler de öncelikle aile birliğini ayakta tutan saygı ve sevgi ortamını korumayı hedeflemişlerdir.

Namaz, oruç, Kur'an okuma gibi sırf ibadet sayılan dinî mükellefiyetlerin ifasını konu alan iş akdi, yani bu ibadetlerin ifası karşılığında ücret alınması câiz görülmediği halde bu ibadetlere vesile teşkil eden ezan, imâmet, Kur'an ve diğer dinî ilimleri öğretme gibi fiillerin ücretle yapılması sonraki devir (müteahhirîn) Hanefî fakihlerince istihsânen, diğer fakihlerce de benzeri gerekçelerle câiz görülmüştür. Bunu câiz ama mekruh görenler de vardır. Görüş farklılığı, ücretle Kur'an öğretmeyi ve okumayı ağır bir dille

yasaklayan ve kınayan hadislerin farklı yorum ve te'villere müsait oluşundan kaynaklanır. Resûl-i Ekrem'in, Kur'an'ı geçim vasıtası yapmayı yasaklayan hadislerinin yanı sıra Kur'an öğretmesi karşılığında kendisine hediye edilen yayı kabul eden Ubâde b. Sâmit'e, "Allah'ın kıyamet gününde boynuna ateşten bir halka olarak takmasını arzu edersen onu kabul et" demesi (Ebû Dâvûd, "Büyûʿ", 37; İbn Mâce, "Ticârât", 8; bk. Heysemî, V, 95; Şevkânî, V, 322), ilk dönemlerde tartışmasız benimsenmişken Belhli Hanefî hukukçuları başta olmak üzere ileri dönem fakihleri tarafından farklı yorumlar ve gerekçeler ileri sürülerek Kur'an öğretme karşılığı ücret almanın câiz olduğu fetvası verilmiştir. İleri sürülen gerekçeler artık devlet gelirlerinin herkese yeterince dağıtılamadığı, Kur'an muallimlerine bu imkân tanınmazsa Kur'an'ı ve dinî ilimleri öğretecek kimsenin kalmayacağı ve sonuçta bütün toplumun zarar göreceği, Kur'an öğretmenin sırf ibadet olmayıp başkasına da yarar sağlayan ve emek tahsisini gerektiren bir iş olduğu noktasında yoğunlaşır. Kur'an okuma karşılığı ücret almaya gelince, bunu yasaklayan hadislerin sayısı bir önceki konuyla ilgili hadislerden fazladır. Ancak daha ileri dönemlerde rukye hadisi (Buhârî, "İcâre", 16; Müslim "Selâm", 23) veya bir sahâbenin Kur'an'dan ezberlediği kısmın evleneceği kadın için mehir olarak belirlenmesi (Buhârî, "Nikâḥ", 14; Müslim, "Nikâḥ", 13) gibi istisnaî ve farklı durumları içeren hadislerden, ücretle Kur'an öğretme gibi okutmaya da ihtiyaç veya zaruretin bulunduğu, örfen mûtat olanla amelin gerekeceği gibi zayıf delil ve zorlama yorumlardan hareketle Kur'an okuma ve hatim karşılığı ücret almanın câiz olacağı yönünde bazı fetvalar verildiği ve İslâm toplumlarında bu yönde yaygın bir kabulün ve uygulamanın hâkim olduğu görülür. Literatürde, bunun hem ilk dönem hem de orta dönem âlimlerinin görüşlerine aykırı olduğunun ifade edilmiş olması (İbn Âbidîn, Mecmûʿatü'r-resâʾil, I, 176) teorik bir görüş düzeyinde kalmıştır.

d) Ücret. İşçiye çalışması karşılığı verilen ivaz olup özellikle işçi yönünden iş akdinin en önemli unsurudur. Para ve parayla ölçülmesi mümkün her mal ve menfaat ücret olarak kararlaştırılabilir. Ücretin mütekavvim bir mal olması, ayrıca sonradan tarafları bir anlaşmazlığa ve mağduriyete düşürmeyecek ölçüde açık ve bilinir olması da şart koşulmuştur. Bu sebepledir ki ücretin tamamen veya kısmen bilinmezliği sonucunu doğuran, dolayısıyla işçinin mağduriyetine yol açan ücret tayin ve tesbit usulleri benimsenmemiş, "Kim bir işçi çalıştırırsa ona ücretini bildirsin" (Beyhakī,

IV, 120) hadisiyle getirilen ücretin belirliliği esası doktrinde titizlikle takip edilmiştir. Ücretin yeme içme, üretimden veya kazançtan bir pay şeklinde tayin edilmesi halinde iş akdinin câiz olup olmadığı konusundaki görüş farklılıkları bu hassasiyetten kaynaklanmaktadır.

2. Hükümleri. a) İşçinin Borçları. İşçinin en başta gelen borcu iş akdiyle üstlendiği işi ifa etmesidir. Ecîr-i hâs akid süresince iş veren için çalışacağından ve bu süre zarfında iş gücünü iş verenin emrine tahsis edeceğinden işi ifada şahsının büyük önemi vardır, bundan dolayı işi şahsen ifa etmek zorundadır. Ecîr-i müşterek istihdamında ise akid belli bir işin ifası üzerine kurulduğundan işçinin şahsı ikinci derecede önemlidir. Bununla birlikte iş veren, ecîr-i müştereke işi bizzat yapmasını şart koşmuşsa veya örf ve durum icabı bu anlaşılıyorsa bu grup işçiler de işi şahsen ifa etmek zorundadırlar.

İşçi üstlendiği işi ifada gerekli özen ve hassasiyeti göstermek, meşrû ihtiyaçları hariç iş süresince sürekli çalışmak ve ifayı zamanında tamamlamak zorundadır. İşçinin işi ifa esnasında göstermek mecburiyetinde olduğu dikkat ve itinanın ölçüsü hukuktan, akidden ve ayrıca o tür işlerde insanlar arasında hâkim örf ve âdetten doğan esaslardır. Hadiste, “Muhakkak ki Allah Teâlâ sizden birinizin yaptığı işi sağlam yapmasından hoşnut olur” (Süyûtî, I, 354) denilmiştir. İşçinin iş saatleri içinde sadece işiyle meşgul olması, iş verenin bilgi ve tâlimatına aykırı şekilde başka işlerle uğraşmaması gerekir. Çünkü işçi, iş saatleri içindeki çalışmasını iş verene ücret karşılığı satmış olup bu süre içinde başka işlerle meşgul olması iş verenin malından hırsızlık etmesi demektir. Ancak işçi, iş saatleri içinde yeme içme gibi tabii ihtiyaçları ile farz namazları ve cuma namazını ifa için işine ara verebilir. Fakat nâfile namazla meşgul olamaz, cuma namazı için çok uzak mescidlere gidemez. İşçi iş verenin denetimine katlanmak, akdin yapısını bozmayan ve işçiye ilâve bir yük getirmeyen emir ve tâlimatlarına uymak zorundadır. Çünkü iş veren, işçinin iş süresince sarfedeceği emeğin mâliki durumunda olup bu emeğin nasıl sarfedileceğine karar verme hakkına sahiptir.

İşçi uhdesine verilmiş alet, malzeme ve eşyanın bakım ve muhafazasından sorumlu olup kasıt ve kusuru halinde sebep olduğu zararı tazmin eder. Ayrıca işçinin akidde kararlaştırılan hususlara, örf ve âdetten doğan

ölçülere, iş verenin dinen ve hukuken geçerli emir ve şartlarına aykırı davranması da hukukî sorumluluğunu gerektirir ve bu tür davranışla sebep olduğu zararı ödemesi gerekir. Kural bu olmakla birlikte ecîr-i müşterekin hukukî sorumluluğu doktrinde biraz daha ağırlaştırılarak kasıt, ihmal ve kusurlu fiiliyle sebep olduğu zararı ödemesinin yanı sıra kasıt ve kusuru bulunmasa bile kendi fiili sonucu meydana gelen telef ve hasarı ödemesi hükmü getirilmiştir. Ayrıca Hulefâ-yi Râşidîn'in, esnaf ve sanatkârları müşterinin malını telef ve zayi etmeleri halinde tazminle sorumlu tutmalarından hareketle bazı Hanefî hukukçuları, iş verenin malının kasıt ve kusurun bulunmadığı, hâricî fakat sakınılması mümkün bir olay sonucu zayi olması durumunda da ecîr-i müştereki tazminle sorumlu tutmuşlardır. Meselâ esnaf ve sanatkârlar, müşteriye ait malın kendi fiilleri veya üçüncü şahısların fiilleri sonucu zayi olması halinde ittifakla, bu malın dükkânından çalınması, dükkânla birlikte yanması, kaybolması gibi hâricî fakat önlenebilir olaylar sonucu zayi olması halinde ise Ebû Yûsuf ve Muhammed'e göre müşterinin malını tazmin ederler. Ebû Hanîfe bu ikinci durumda malın tazmin edilmeyeceği görüşündedir. Ancak sonraki dönem Hanefî hukukçuları, iki farklı görüşü telif edip tarafların zarara yarı yarıya katlanması çözümünü getirmişlerdir. Mecelle'nin de esas aldığı (md. 611) Ebû Hanîfe'nin bu görüşü, genel sorumluluk ilkelerine daha uygunsa da Ebû Yûsuf ve Muhammed'in görüşü içtimaî şartların değişmesi sonucu müşterilerin malının korunması, esnaf ve sanatkârların daha dikkatli olmaya zorlanması yönünde alınmış bir tedbir mahiyetindedir. Öte yandan doktrinde temas edilen, ecîr-i müşterekin çalıştırdığı işçilerinin verdiği zararlardan dolayı iş sahibine karşı sorumluluğu, modern hukuktaki yardımcı kişilerin fiilinden sorumluluk veya "kusursuz sorumluluk" telakkisinin bir örneği olması yönüyle önem taşır.

İslâm hukukunda hastalıkların tedavisi ve yapılan tıbbî müdahaleler, icâre akdi çerçevesinde ve ücret karşılığı görülen işler grubunda ele alınmakla birlikte konunun insan olması, tedavinin ve tıbbî müdahalenin hem âciliyeti ve önemi hem de muhtemel sonuçlarını önceden kestirebilmenin, ayrıca fiille zarar arasında sebep-sonuç bağını kurabilmenin zorluğu sebebiyle doktrinde doktor, dişçi, ebe, sünnetçi gibi sağlık personelinin verdikleri hizmetten doğan hukukî-malî sorumluluğu daha farklı boyutta ele alınmış ve fiilden doğan genel sorumluluk prensiplerinden burada ayrılma gereği duyulmuştur. Bu kişilerin bir bakıma müctehid ve kadılara benzediği,

mesleğinde bilgili ve ehliyetli olmaları, uyguladıkları tedavi yönteminin ve tıbbî müdahalenin mûtat ölçüleri aşmaması, hastanın ve yetkililerin izninin önceden alınmış olması kaydıyla fiillerinden doğan zarardan sorumlu olmayacakları görüşü hâkim olmuştur. Buna karşılık ilgili hadisten de hareketle (İbn Mace, "Ṭıb", 16; Ebû Dâvûd "Diyât", 25) bunlardan bilgisiz ve ehliyetsiz kimselerin hastalarına verdiği zararı tazmin etmeleri istenir.

Hanefîler dahil İslâm hukukçularının çoğunluğu, işçinin doktrinde belirlenen tazmin sorumluluğunu önemli ölçüde genişleten veya azaltan her türlü ön anlaşmayı ve şartı akdin muktezâsına aykırı kabul edip geçersiz sayarken bazı Hanbelî fakihleri, sorumluluk hukukunu kısmen tâdil edilen bu tür şartları tarafların akid ve şart hürriyeti çerçevesinde görerek geçerli sayma temayülündedir. Ancak akidden doğan hak ve borçların özünü zedeleyen şartların, meselâ her türlü zarardan sorumlu olmayı veya hiç sorumlu olmamayı içeren ön anlaşmaların geçersizliğinde fakihler görüş birliği içindedir. Bu sebeple de doktorun doğacak hiçbir zarardan sorumlu olmayacağı veya her zarardan sorumluluğu, çobanın hayvanlara hâricî sebeple meydana gelecek zarardan sorumlu tutulması gibi şartlar geçersiz görülüp tarafların beklenmedik mağduriyeti veya güçsüz ve bilgisiz tarafın istismarı önlenmek istenmiştir.

b) İş Verenin Borçları. İş verenin en başta gelen borcu işçinin ücretini ödemektir. Hz. Peygamber, "İşçiye ücretini alnının teri kurumadan veriniz" (Heysemî, IV, 97) buyurmuş, işçiyi çalıştırıp da ücretini ödemeyen kimselerin kıyamet gününde karşılarında Allah'ı bulacaklarını haber vermiştir (Buhârî, "İcâre", 10). Ücretin kural olarak işin ifasının ardından ödenmesi gerekir; bununla birlikte peşin verilmesi yönünde yapılacak anlaşma da geçerlidir. Ayrıca işçi akid konusu işi yapmaya hazır olur da iş veren özürsüz olarak onu işe başlatmazsa ve bu şekilde akid süresi dolarsa hükmen ifa ve teslim gerçekleşmiş olup işçiye kararlaştırılan ücretin ödenmesi gerekir. İşçi işi kısmen ifa etmişse ve bu kısmî ifa iş veren açısından yararlı ise buna tekabül eden ücret de ödenmelidir.

İş verenin bir diğer borcu işi ehil olana vermesidir. Bu daha ziyade iş verenin devlet olması halinde devlet işlerinde istihdam edilecek personelin seçiminde önem arzeder. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de, Hz. Şuayb'ın yanında işçi olarak çalışan Hz. Mûsâ "güçlü ve güvenilir" olarak tavsif edilmiş (el-

Kasas 28/26), böylece işçinin ahlâkî yetişkinliğinin yanı sıra ehliyet ve liyakatli olması gereğine de işaret edilmiştir. Resûl-i Ekrem de, “Daha ehil ve liyakatlisi varken yakınlık sebebiyle bir başkasını tercih ve istihdam eden kimse Allah’a, resulüne ve bütün müslümanlara karşı hainlik etmiş olur” demiştir (İbn Hacer, II, 233).

İşçinin temel hak ve özgürlüklerinin korunması da iş verenin aslî borç ve sorumluluklarından biridir. Bunlar arasında işçinin dinî yükümlülüklerini yerine getirmek, meselâ müslüman işçi farz namazları, cuma namazını kılmak, ramazan orucunu tutmak, diğer din mensupları kendi dinlerine göre ibadet etmek istediğinde iş verenin buna engel olmaması, ayrıca

imkân hazırlaması gerekir. Bunun yanında iş verenin kanun, akid ve örften kaynaklanan birtakım borçları da söz konusu edilebilir. İslâm dininin beşerî münasebetlerde hâkim kıldığı esaslar ışığında iş verenin işçiye gücünün üstünde yük yüklememesi, şahsiyetine saygı göstermesi, adaletle ve hakkaniyetle davranması gibi borçları da söz konusudur.

c) İşçi Hakları. İşçi haklarının başında ücret hakkı ve bu hakkın korunması gelir. Ücretin hukukî değere sahip bir mal olması ile tarafları anlaşmazlığa sürüklemeyecek ölçüde bilinir ve belirli olması şartları ilk planda işçinin ücret hakkını korumaktadır. Ayrıca işçi, ücretini alıncaya kadar elindeki iş verene ait malı hapsederek vermekten imtinâ edebilir. Hapis hakkı işçinin ücret alacağına bir teminat olmakta, iş verenin iflâsı ve ölümü halinde ücret alacağına diğer alacaklara göre bir öncelik vermektedir. İş akdinin süre üzerine kurulduğu durumlarda işin ifası mümkün ve işçi de çalışmaya hazır olduğu halde iş veren haksız ve özürsüz olarak işçiyi işe başlatmamışsa veya ifayı kabulden kaçınmışsa bu durum işçinin ücret alacağını etkilemez. İş akdi herhangi bir sebeple feshedilir de işçi bu arada akid konusu işi kısmen veya tamamen ifa etmiş bulunursa iş veren akdin fesadını ileri sürerek ücret ödemekten imtinâ edemez. Bu durumda işçinin çalışmasının rayiç değeri (ecr-i misl) tesbit edilerek ödenir. Bu sebeple doktrinde benimsenen ecr-i misl müessesesi, işçinin çalışmasını değerlendirmede ve ücret alacağını korumada ileri bir adım teşkil etmiştir.

Ücret olarak kararlaştırılan paranın açık değer kaybına uğraması halinde iş verenin ödemede paranın eski satınalma gücünü koruyucu bir artış yapması

gereklidir. Paranın değerinde zamanla ciddi ölçüde azalma olduğunda iş verenin akdin başlangıcındaki miktarda ücret ödemekte ısrar etmesi, gerek iyi niyet kurallarıyla gerekse akidde karşılıklar arasında denge bulunması esasıyla bağdaşmaz. İslâm hukukçularının akdî ilişkiler konusunda ortaya koydukları genel tavrın sonucu olan bu yaklaşım, enflasyon sebebiyle işçiiş veren münasebetinin bir iş kavgası halini almasını ve bundan doğabilecek haksızlıkları önleyici bir tedbir görünümündedir. İşçi ücreti her ne kadar karşılıklı anlaşma ile tesbit edilmekte ve işçinin hâsıl edeceği menfaat esas alınarak ödenmekte ise de işçi ücretleri için belli bir tabanın (asgari ücret) tesbit edilmesi, âdil ve doyurucu bir ücret sisteminin kurulması İslâm hukukunun prensipleri açısından gerekli olduğu gibi sosyal devlet ve hukuk devleti olmanın da tabii icaplarındandır.

İş süresi ve iş güvenliği yönünden işçinin korunması, işçiye gücünün üzerinde yük yüklenilmemesi, işçinin temel hak ve hürriyetlerinin korunması da onun başta gelen haklarındandır. Klasik dönem İslâm hukukçuları sürekli işçilere haftalık, yıllık ücretli izin hakkı tanınması gerektiğine işaret etmişler, başta şahsiyet hakkı olmak üzere temel haklarının korunması ve onun toplumun herkesle eşit haklara sahip bir üyesi olarak görülmesi konusuna ayrı bir özen göstermişlerdir. Bu cümleden olarak işçilerin iş yerinde temel dinî ödevlerini yerine getirebilecek zaman ve imkâna sahip olması, hasta, hamile, lohusa, sakat gibi özel durumları olan işçilere birtakım hak ve ayrıcalıklar tanınması, işçilerin mal, can, din, akıl ve ırz güvenliklerinin sağlanması, tabii, içtimaî ve medenî ihtiyaçlarının karşılanması en başta gelen işçi haklarından, aynı zamanda iş verenin de temel vazifelerinden görülmüştür.

d) İş Verenin Hakları. İş veren, işçinin akid süresince harcayacağı emeğin mâliki bulunduğundan iş hayatını ve çalışma şartlarını dilediği şekilde düzenleyebilir. Fakat bunda iş akdinin yapısını ve daha önce kurulmuş bulunan dengesini koruması ve işçiye sağladığı hakların özüne dokunmaması gerekir. İşin, iş verenin istediği tarz ve zamanda ifa edilmesi işçinin borcu olduğu kadar iş verenin de en tabii hakkıdır. İslâm hukukçularının konuya ilişkin görüş ve önerileri bir bütün halinde değerlendirildiğinde, sadece işçinin değil akdin iki tarafının da hukukunu koruyucu tedbirlerin alınmak istendiği, sermayenin veya emeğin örgütlenmesinin diğer taraf üzerinde ağır baskı kurup haksız kazanç

sağlamasının önlenmeye çalışıldığı görülür. Literatürde devletin aktif rolünden ve sosyal ödevlerinden söz edilmesi de tarafların hakları arasında denge kurulmasının gereğine ve işçiiş veren ilişkisinin barbarca bir hayat mücadelesine dönüşmesinin muhtemel tehlikelerine vurgu olarak anlaşılmalıdır.

3. Sona Ermesi. İş akdi de kira akdi gibi bağlayıcı bir akiddir. İş akdinin muhayyerlik şartına bağlanması genellikle kabul edilmiş olup bu hakkın kullanılmasıyla akid kendiliğinden sona erer. Aynı şekilde iş akdi tarafların karşılıklı olarak anlaşması, akid süresinin dolması veya akid konusu işin ifa edilmesiyle de tabii olarak son bulur. İslâm hukukçuları, ecîr-i hâssın vefatı halinde iş akdinin kendiliğinden sona ereceğinde müttefik oldukları halde ecîr-i müşterekin ve iş verenin vefatı durumunda akdin sona erip ermeyeceği konusunda farklı görüştedirler. Hanefîler'e ve İbn Hazm'a göre gerek iş verenin gerekse ecîr-i müşterekin vefatı halinde iş akdi kendiliğinden son bulur, çoğunluğa göre ise bu durum iş akdini etkilemez. Taraflar arasındaki ihtilâf, menfaatin mal sayılıp sayılmamasından ve dolayısıyla menfaate mirasçı olunup olunamayacağından kaynaklanmaktadır.

İş akdinin ayıp sebebiyle feshedilebileceğinde İslâm hukukçuları müttefiktir. Fakat neyin ayıp sayılacağında, aybın mevcudiyeti halinde akdin feshedilebilir mi yoksa münfesih mi olduğu hususunda değişik görüşler vardır. Literatürde özür tabir edilen mazeretlere gelince, iş akdi Hanefîler'e ve İbn Hazm'a göre özür sebebiyle de feshedilebilir, fakihlerin çoğunluğuna göre ise feshedilemez. Ayıp, akidden beklenen menfaati tamamen veya kısmen yok eden sebeptir. Özür ise akde devam edilmesi halinde taraflardan birinin akidle üstlenmediği bir zarara uğraması sonucunu doğuracak ârızî gelişmelerdir. Meselâ işçi -tartışmalı olmakla birlikte-bulûğa erince, işe devam etmesi halinde önceden tahmin edemediği bir zararla karşılaşması söz konusu olduğunda veya ücretin ayıplı ve eksik ödenmesi durumunda mevcut iş akdini feshedebilir. Aynı şekilde iş veren de işçinin kötü ifası, hıyaneti, verimsizliği, devamsızlığı, ifanın imkânsızlaşması ve akde devamın iş verene karşılıksız bir zararı doğurması halinde mevcut iş akdini feshedebilir. Öyle anlaşılıyor ki Hanefîler, zarar ve zararın izâlesini esas alarak akde bağlılıktan ayrılmayı meşrû kılacak ölçüde bir zararın vukuu halinde mevcut iş akdinin feshine imkân tanımışlardır.

Cumhur ise daha çok akde bağlılık prensibini esas alarak akid konusu menfaatin ve akidden güdülen gayenin tamamen veya kısmen yok olması durumunda böyle bir feshi mümkün görmüştür. Fesihte takip edilecek usul kira akdinde olduğu gibidir. Akid konusunun tamamen yok olması halinde iş akdi kendiliğinden sona erer. Buna karşılık akid konusunun kısmen yok olması veya mazeretlerin mevcudiyeti durumunda feshin karşı tarafın huzurunda ve mahkeme mârifetiyle gerçekleşmesi gerekir. İş akdinin herhangi bir sebeple son bulması halinde her iki taraf da elinde karşılıksız kalan mal veya ücreti diğer tarafa iade eder.

BİBLİYOGRAFYA

Wensinck, el-Muʿcem, “ecr” md.; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “ecr” md.; Buhârî, “el-Ḥarş ve’l-müzâraʿa”, 18-19, “İcâre”, 10, 16, “Nikâḥ”, 14; Müslim, “Büyûʿ”, 17, 21, “Selâm”, 23, “Nikâḥ”, 13; İbn Mâce, “Ticârât”, 8, “Ṭıb”, 16; Ebû Dâvûd, “Büyûʿ”, 31-35, 37, “Diyât”, 25; Sahnûn, el-Müdevvene, IV, 402, 409, 463, 470, 505-511; Tahâvî, el-Ḥâvî (nşr. Ruhi Özcan), Bağdad 1972, III, 37; Ebü’l-Leys es-Semerkandî, Ḫizânetü’l-fıḳh, Bağdad 1985, I, 308; İbn Hazm, el-Muḥallâ, IX, 3-39; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, es-Sünenü’l-kübrâ, Haydarâbâd 1344, IV, 120; Şîrâzî, el-Mühez̠z̠eb, I, 394-411; Serahsî, el-Mebsûṭ, XV, 74-184; XVI, 2-59; Kâsânî, Bedaʾiʿ, IV, 173-224; İbn Rüşd, Bidâyetü’l-müctehid, II, 250-261; İbn Kudâme, el-Muġnî, Kahire 1389/1969, V, 321-415; İbn Cüzey, Ḳavânînü’l-aḥkâmi’ş-şerʿiyye, Beyrut 1967, s. 303; Zeylaî, Tebyînü’l-ḥaḳāʾiḳ, Bulak 1315, V, 105-149; İbn Kayyim el-Cevziyye, İʿlâmü’l-muvaḳḳıʿîn, Beyrut 1973, II, 23-28; Bâbertî, el-ʿİnâye (İbnü’l-Hümâm, Fetḥu’l-ḳadîr [Kahire] içinde), VIII, 2-90; Ebû Bekir el-Haddâd, el-Cevheretü’n-neyyire, İstanbul 1301, I, 315; Heysemî, Mecmaʿu’z-zevâʾid, Kahire 1352, IV, 97; V, 95; İbn Hacer, el-Meṭâlibü’l-ʿâliye (nşr. Habîbürrahman el-A‘zamî), Küveyt 1393/1973, II, 233; Molla Hüsrev, Dürerü’l-ḥükkâm fî şerḥi Ġureri’l-aḥkâm, İstanbul 1310, II, 225; Süyûtî, el-Câmiʿu’l-kebîr, Kahire 1351, I, 354; Sâdî Çelebi, Ḥâşiye ʿale’l-ʿİnâye (İbnü’l-Hümâm, Fetḥu’l-ḳadîr [Kahire] içinde), VIII, 2-90; İbn Nüceym, el-Baḥrü’r-râʾiḳ, VII, 297-312;

Remlî, Nihâyetü'l-muḥtâc, Kahire 1386/1967, V, 261-330; el-Fetâva'l-Hindiyye, IV, 410, 419-531; Şevkânî, Neylü'l-evṭâr, V, 306-309, 322; İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr (Kahire), VI, 3-97; a.mlf., Mecmûʿatü'r-resâʾil, I, 176; Mecelle, md. 404-611; Ali Haydar, Dürerü'l-hükkâm, İstanbul 1330, I, 671-983; Muhammed Fehr Şakfe, İslâmda İş Ahkâmı ve İşçi Hakları (trc. İhsan Toksarı), İstanbul 1968; M. Ebû Zehre, el-Milkiyye ve naẓariyyetü'l-ʿaḳd, Kahire 1977, s. 58-59; Abdürrezzâk Ahmed es-Senhûrî, ʿAḳdü'l-îcâr, Beyrut, ts. (Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî); Hüseyin Atay, İslâm'da İşçi-İşveren İlişkileri, Ankara 1979; Şeref b. Ali eş-Şerîf, el-İcâretü'l-vâride ʿalâ ʿameli'l-insân, Cidde 1400/1980; Hayreddin Karaman, İslâm'da İşçi-İşveren Münasebetleri, İstanbul 1981; Hakim Muhammed Said, The Employer and the Employee, Islamic Concept, Karachi 1982; Servet Armağan, İslâm Hukukunda İşçi-İşveren Arasındaki Münâsebetler ve Bazı Düşünceler, İstanbul 1982, s. 233-246; Ali Bardakoğlu, İslâm Hukukunda ve Modern Hukukta İcâre Akdi (doktora tezi, 1982), Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi; a.mlf., "Hizmet (İş) Akdinin Yapılması ve Uygulanması", Mukayeseli Hukuk ve Uygulama Açısından İşçi-İşveren Münasebetleri, İstanbul 1990, s. 47-68; a.mlf., "Hizmet Akdinin Feshi ve Sonuçları", a.e., s. 69-100; Muhammed Sellâm Medkûr, ʿAḳdü'l-îcâr fi'l-fıḳhi'l-İslâmiyyi'l-muḳāren, Kahire 1404/1984; Bilmen, Kamus2, VI, 156-243; Ahmet Akgündüz, "Eski ve Yeni Hukukumuzda İşçinin Çalışma Süresi, İstirahat, Tatil ve İbadet Hakkı", Mukayeseli Hukuk ve Uygulama Açısından İşçi-İşveren Münasebetleri, İstanbul 1990, s. 101-124; Mehmet Erdoğan, "İslam Hukuk Nazariyatında ve Tatbikatta Ücret", a.e., s. 125-155; İsrafil Kışla, "İslam Ülkelerinde İşçi-İşveren Münasebetleri", a.e., s. 239-273; Abdurrahman Muhammed Abdülkādir, el-Vasîṭ fî ʿaḳdi'l-icâre fi'l-fıḳhi'l-İslâmî, Kahire 1413/1993; Adem Esen, Sosyal Siyaset Açısından Ücret, Ankara 1993; Nâdire Mahmûd Sâlim, ʿAḳdü'l-ʿamel beyne'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye ve'l-ḳānûni'l-vażʿî, Kahire 1414/1994; Vehbe ez-Zühaylî v.dğr., "Bedelü'l-ḫulüv", Mecelletü Mecmaʿi'l-fıḳhi'l-İslâmî, IV/3, Cidde 1408/1988, s. 2167-2330; E. Tyan, "Idjār, Idjāra", EI² (İng.), III, 1017; A. M. Delcambre, "Kirāʾ", a.e., V, 126-127; "İcâre", Mv.Fİ, II, 199-338; S. H. Waldenberg, "Labor Law", EJd., X, 1325-1330; "İcâre", Mv.F, I, 252-302.

Ali Bardakoğlu

İCÂRE-i VÂHİDE

(إجاره‌ء واحده)

Vakıf akarların kısa süreli ve bir defaya mahsus kiraya verilmesi anlamında terim.

Sözlükte “tek kira bedeli” yahut “bir defaya mahsus yapılan kira akdi” anlamına gelen bu tabir, vakıf hukukunda “çatılı (müsakkafât) ve çatısız (müstegallât) vakıf akarların ay ve yıl gibi belli bir süre tayin edilerek mütevellisi tarafından kiralanması” demektir. Bu şekilde kiraya verilen vakıf mallara “icâre-i vâhideli akārât-ı mevkūfe” (icâre-i vâhideli vakıf) denilir. Vakıf mallar, işletilmeleri itibariyle üç ana bölüme ayrılmakta olup icâreteynli ve mukātaalı vakıflar uzun süreli, icâre-i vâhideli vakıflar ise kısa süreli kira akdiyle işletilen vakıflar grubunu teşkil eder. Yani icâre-i vâhideli vakıflar icâreteynli ve mukātaalı vakıflar dışında kalan, bu vakıflardaki tedavül ve intikal özelliğini taşımayan, normal kira akdiyle kiraya verilen vakıflardır. İcâre-i vâhideli vakıflar hakkındaki hükümler, vakıf hukukunun ana konularından biri olması sebebiyle fıkıh kitaplarının “Kitâbü’l-Vaḳf”, kira akdinin bir türünü teşkil etmesi yönüyle de “Kitâbü’l-İcâre” bölümünde incelendiği gibi vakıf hukukuna dair kitapların “vakfın icâresi” bahsinde de ele alınır.

Hükümleri. İcâre-i vâhideli vakıflarda kiralayan mütevellidir; vakfın mütevellisi bulunmadığı yahut bulunup da vakfa yararlı olanı tercih etmediği takdirde bu görevi hâkim üstlenir. Vakıftan faydalananların vakıf malları kiraya verip veremeyeceği ise tartışmalıdır (Ali Haydar, Tertîbü’s-sunûf, md. 922-927). İslâm hukukçuları, icâre-i vâhideli vakıflarda kira bedelinin ecr-i misIden daha düşük olmaması gerektiği konusunda görüş birliği içindedir. Hanefî hukukçularına göre vakıf malların kira bedeli noksân-ı fâhiş ile ecr-i misIden aşağı ise kira akdi fâsid olur. Bu durumda kiracıya bedeli ecr-i misl miktarına yükseltmesi imkânı tanınır, buna yanaşmadığı takdirde mütevelli kira akdini iptal etmelidir. İcâre-i vâhide yapıldıktan sonra kira bedelinin artması yahut eksilmesi durumunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Kira bedelinin aşağıya düşmesi halinde kiracı

icâre-i vâhideyi feshetme hakkına sahip değildir. Kira bedelinin akid esnasında tesbit edilene nisbetle açık bir şekilde artması durumunda ise Hanefî hukukçularının çoğunluğu ve Osmanlı uygulamasında tercih edilen görüşe göre kira bedellerindeki aşırı yükselme akdin fesih sebebini teşkil eder ve artış anındaki ecr-i misle göre akid yenilenir (İstanbul Şer‘iyye Sicilleri Arşivi, Evkāf-ı Hümâyun, nr. 2, s. 204-205).

İcâre-i vâhidenin en belirgin özelliği kira akdindeki muayyen ve kısa süre olup bu yönüyle belirsiz veya uzun süreli olan diğer vakıflardan ayrılır (bk. HİKR). İslâm hukuk doktrininde kira akdinde sürenin belirli olması üzerinde önemle durulursa da kira süresi için alt veya üst sınırdan kural olarak söz edilmez. Ancak hazine ve yetim malı gibi vakıf mallarının kiralanmasında âzami süre sınırlaması getirilerek bu tür malların suistimallere karşı korunması cihetine gidilmiştir. Belirli ve kısa olan bu kira süresinin ne kadar olacağı hususu İslâm hukukçuları arasında tartışmalı bir konudur ve değişen şartlar karşısında farklı süreler tavsiye edilmiştir. Kınalızâde tarafından sekize kadar çıkarılan bu görüşler arasında uygulamada en yaygın olanı çiftlik ve arazi gibi vakıf malların üç, ev ve dükkân gibi vakıf malların ise bir yıl müddetle kiraya verilmesidir. Hâkim kararıyla bu sürenin daha da uzatılması mümkündür (Risâle fî baʿżi aḥkâmi’l-evḳāf, vr. 26-28). Hukukî düzenlemelerde de aynı esas tekrarlanmıştır. Îcâr-ı akār nizamnâmelerinde, “İcâre-i vâhideli olan vakıf akarlar üç seneden ziyade müddet ile icar olunamaz” hükmü yer almaktadır (15 Nisan 1290 tarihli Îcâr-ı Akār Nizamnâmesi, md. 7; Düstur, Birinci tertip, III, 512; 5 Nisan 1298 tarihli Îcâr-ı Akār Nizamnâmesi, md. 7; Düstur, Birinci tertip, zeyil, III, 21 vd.; 7 Nisan 1341 tarihli Evkaf Bütçe Kanunu, md. 5; Resmî Cerîde, 14 Nisan 1341). Bu hükmün en önemli istisnası, vakfeden tarafından kira süresiyle ilgili herhangi bir belirlemenin yapılmasıdır. Bu takdirde vakfedenin bu kaydına uyulur, çünkü vakıf hukukunda vakfedenin şartı şâriin nassı gibi bağlayıcı sayılmıştır.

İcâre-i vâhideli vakıflarda kira süresinin sona ermesiyle veya kiracının vefatıyla kira akdi de sona erer. Kiracının, kiralanan üzerinde hayatı boyunca tasarruf hakkı olması ve ölümünden sonra bu hakkın evlâdına intikal etmesi gibi hükümler icâre-i vâhideli vakıflarda geçerli olmaz. Kira süresi sona erince vakıf mütevellisi kiralananı aynı kiracıya da başkasına da kiraya verebilir. Eski kiracının yeni akid için öncelik hakkı mevcut değildir.

İcâre-i vâhideli vakıflarda intikal câiz olmadığı gibi ferâğ da câiz değildir. Bu çeşit vakıflar mahlûl da olmaz. Ancak şartları tahakkuk ettiği takdirde icâre-i vâhideli vakıflar icâreteynli yahut mukātaalı vakıflar haline getirilebilir. Bu durumda ferâğ, intikal ve mahlûliyet hükümleri bunlarda da cârî olur. Bu arada Hanefî hukukçuları, diğer mallardan farklı olarak vakıf mallarında mütevellinin vefatıyla kira akdinin sona ermeyeceğini kabul etmişlerse de îcâr-ı akār nizamnâmelerinde, mütevellinin ölümünü fesih sebebi kabul eden Şâfiîler'in görüşü esas alınmıştır (1299 tarihli Îcâr-ı Akār Nizamnâmesi, md. 17).

Çeşitleri. Osmanlı Devleti'nin son döneminde kanunlaşan 1331 (1913) tarihli İntikālât Kānûn-ı Muvakkati ile icâre-i vâhideli vakıflar iki gruba ayrılmıştır. Birincisi, üç yıldan fazla süre ile kiraya verilmesi câiz görülmeyen, ferâğ ve intikal gibi muamelelerin cârî olmadığı, vakfedenin şartlarına göre idare edilen vakıflardır. Yukarıda hükümleri özetlenen icâre-i vâhideli vakıflar bu grubu teşkil eder. İkincisi, aynı kanunun "icâre-i vâhide-i kadîmeli vakıflar" dediği vakıf mallardır. Bu uygulamanın esası ve menşei şudur: Vakfedenler icâreteyn muamelesinden bîzar olmuşlar ve vakıf senedinde kurdukları vakıfların icâreteyne tahvil edilmemesi yönünde şartlar koşmuşlardır. Ancak bu icâreteyne tahvili yasaklanan vakıflar harap hale gelince vakfedenin şartına uyularak icâreteyne tahvil edilmemişse de süre belirtilmeden kiralanmış, intikal ve ferâğ muamelelerine cevaz verilmiştir. Aslında icâre-i vâhideli olduğu halde süresiz kiraya verilen, tedavül kabiliyeti tanınan ve 1331 (1913) tarihli kanunla da tevsî'-i intikāl hükümlerine tâbi tutulan vakıflara "icâre-i vâhide-i kadîmeli" vakıflar denmiştir. Ancak dönemin önde gelen hukukçusu Ali Haydar Efendi'nin de belirttiği gibi bu muamele tarzının İslâm hukukunda hâkim görüşe ve geleneksel teamüle aykırı olduğu açıktır (Tavzîhu'l-müşkilât, s. 107-111). 2762 sayılı Vakıflar Kanunu her iki türlü icâre-i vâhideli vakıfları tasfiye yönünde hükümler getirmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İstanbul Şer'iyye Sicilleri Arşivi, Evkāf-ı Hümâyun, nr. 2, s. 204-205; Kınalızâde Ali Çelebi, Risâle fî baʿżı aḥkâmi'l-evḳāf, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 785, vr. 26-35; Düstur, Birinci tertip, İstanbul 1293, III, 512; a.e., zeyil, III (1300), s. 21 vd.; Ömer Hilmi, Ahkâmü'l-evkāf, İstanbul 1307, md. 36, 270 vd.; Ali Haydar, Tavzîhu'l-müşkilât fî ahkâmi'l-intikālât, İstanbul 1329, s. 106-111; a.mlf., Tertîbü's-sunûf fî ahkâmi'l-vukūf, İstanbul 1337r./1340, md. 922-985; Ebül'ulâ Mardin, Ahkâm-ı Evkāf, İstanbul 1339-40, s. 48-49, 57-59, 200-203; Ali Himmet Berki, Vakıflar, Ankara 1946, s. 136-145; Hilmi Ergüney, Türk Hukukunda Lugat ve Istılahlar, İstanbul 1973, s. 196; Ahmet Akgündüz, İslâm Hukukunda ve Osmanlı Tatbikatında Vakıf Müessesesi, Ankara 1988, s. 215, 304-315, 399-400; Pakalın, II, 16-17.

Ahmet Akgündüz

İCÂRETEYN

(الإجارتين)

Biri peşin, diğeri veresiye olmak üzere vakıf akarlarda uygulanan çift kira bedelli uzun süreli kira akdi.

Sözlükte “çifte kiralama veya iki kira bedeli” anlamına gelen icâreteyn vakıf hukukunda, vakıf olan bir akarın gerçek kıymetine yakın veya eşit peşin kira bedeli (icâre-i muaccele) ve buna ilâve olarak her ay yahut yıl sonunda ödenecek veresiye kira bedeli (icâre-i müeccele) karşılığında kiraya verilmesi muamelesine denir. Böyle çift kira bedeli ile kiraya verilen vakıf mallara “icâreteynli vakıflar, icâreteynli akārât-ı mevkūfe, icâreteynli müsakkafât ve müstegallât-ı mevkūfe” adı verilir. En önemli özelliği, ferâğ ve intikalin cârî olması şeklinde özetlenebilecek olan bu vakıfların ve icâreteyn muamelesinin Osmanlı Devleti zamanında doğduğu ve geliştiği doğruysa da menşei İslâm hukukundaki uzun süreli kiralama uygulamasına kadar götürülebilir.

Menşei ve Gelişmesi. İcâreteynin Osmanlı uygulamasında ne zaman ortaya çıktığı ve genel kabul görmeye başladığı konusunda farklı görüşler mevcut olup bunların çoğu kaynaklar tarafından doğrulanmamaktadır. Osmanlı hukukçuları da konuyu ayrıntılı biçimde açıklamamışlar ve ihdas tarihi hakkında bazan tahminî bilgilerle yetinmişlerdir. Bir kısmı 1020 (1611) tarihini icâreteynin başlangıcı olarak gösterirken (Ömer Hilmi, s. 85 vd.; Sıdkī, s. 5 vd.; Ali Himmet Berki, Vakıflar, s. 34-35) bir kısmı da bunu 1000 (1591) yılından önceye, hatta 941’e (1534) kadar çıkarmışlardır (Öztürk, s. 110 vd.; Köprülü, XVIII/2 [1952], s. 215 vd.). Bu konuda farklı tarihlerin ileri sürülmesinin bir sebebi de bazı araştırmacıların icâre-i muaccele ve icâre-i müeccele ile icarı icâreteynden farklı mütalaa etmesidir. Halbuki icâreteyn, icâre-i muaccele ve icâre-i müeccele demek olup meselâ Meşrebzâde’nin Câmiʿu’l-icâreteyn adlı kitabında buna dair birçok örneğe rastlanır. Hatta icâreteynli evkafa “icâre-i muaccele ve müeccelelü evkāf” da denmektedir.

İcâreteyn usulünün menşeini, Osmanlı hukukçusu Kınalızâde Ali Efendi'nin vakıfla ilgili risâlesinde de açıkladığı üzere, Hanefî hukukçularının belli şekil şartlarının gerçekleşmesi halinde cevaz verdikleri icâre-i tavîle (uzun süreli kira akdi) teşkil etmektedir. Nitekim 1280 Târihli Evkaf Nizâmnâmesi de icâreteynle alâkalı hükümleri "İcâre-i Tavîle" başlığı altında incelemiştir (bend 38). Gerçekten hâkimin kararı alınmak ve zaruret bulunmak kaydıyla Hanefî hukukçularının "icâre-i tavîle-i resmiyye" adı altında fıkıh kitaplarında inceledikleri bu uzun süreli kira akdi icâreteyne kaynaklık etmiştir. Hanefî hukukçuları Muhammed b. Fazl, Ebû Ca'fer el-Hinduvânî ve Muhammed b. İbrâhim el-Meydânî'nin belirttiğine göre mütevelli, birden fazla kira akdini peşpeşe ve aynı mecliste "ukūd-ı müteaddide-i müterâdife" şeklinde yapabilir. Bu takdirde ilk akid o anda geçerlilik kazanırken diğer akidler ileri bir tarihe izâfe edilen kira akdi (icâre-i muzâfe) haline gelmiş olur. Ancak vakıf malların yararını gözetmek ve uzun süreli akdin sakıncalarını ortadan kaldırmak için bu arada bazı şartlara da riayet edilir. Meselâ otuz yıllık bir kira akdi yapılacaksa ilk yirmi dokuz yıl karşılığında her yıl için meselâ 5 dirhem kira bedeli tesbit edilir ve son yıl için tesbit edilen 500 dinarlık kira bedeli muaccel olarak tahsil edilir. Muaccel olarak tahsil edilen 500 dinara Osmanlı uygulamasında "icâre-i muaccele" ve 5 dirheme de "icâre-i müeccele" denmiştir. İcâreteynin bu uygulamadan tek farkı bazı şekil şartlarıdır (Kınalızâde Ali Çelebi, vr. 22-29).

Osmanlı Devleti'nin ilk yıllarında, uygulaması milâdî X. yüzyıla dayanan bu icâre-i tavîleye fazla itibar edilmemiştir. Hatta Buhârî şârihi Şemseddin el-Kirmânî bu çeşit akidlerin iptali yolunda fetva vermiştir. Ancak Molla Gürânî'nin ücret-i muaccele ve müecceleyle bir vakıf malın kiraya verilmesine fetva vermesi meseleye farklı bakanların olduğunu da göstermektedir (İlmiye Salnâmesi, s. 335). Kanûnî Sultan Süleyman devrine kadar vakıfların büyük çoğunluğunun icâre-i vâhide yoluyla işletildiği bilinmektedir.

Ancak özellikle Kanûnî Sultan Süleyman zamanında İstanbul, bilâd-ı selâse (Galata, Eyüp ve Üsküdar), Rumeli ve Anadolu'nun büyük şehirlerinde meydana gelen yangınlar vb. âfetler sebebiyle vakıf hayrata gelir getiren dükkân ve evlerin çoğunluğu yanmış ve harap olmuş, vakıf bütçelerinin de bu harap akarları tamire gücü kalmamıştı. İcâre-i vâhide ile kiraya verilmesi

halinde alınacak kira bedeli hem vakıf mallarının tamirine yeterli olmuyordu, hem de bu usulle vakıf mallarını kiralamaya kimse yanaşmıyordu. Çünkü kiracılar, tasarruf hakları devamlı olmayan ve kendilerinin vefatı halinde tasarruf hakkı mirasçılarına intikal etmeyecek olan vakıf akarlar üzerinde ciddi bir harcama yapmak istemiyorlardı. Bu probleme çare olmak üzere İslâm hukukçuları icâre-i tavîle esasına dayanarak yeni bir usul ortaya koydular; buna göre vakıf ev veya dükkân harap olur da tamiri için yeterli geliri bulunmadığı ve kira bedeline mahsûben imar etmek üzere icâre-i vâhide ile kiralamaya tâlip mevcut olmadığı takdirde vakıf akarlarda tasarruf etmek isteyen kiracı, vakıf arsanın veya binanın gerçek değerine yakın bir meblağı “icâre-i muaccele” adıyla mütevelliye vakfın tamiri gayesiyle verecek yahut bu meblağı vermek yerine vakfı kendisi tamir edecektir. Ayrıca her yıl sonunda periyodik olarak “icâre-i müeccele” adıyla cüz’î bir kira bedeli de ödeyecektir. Bu usulle kiralanan vakıf malların tamir masrafları kiracıya ait olacak, mütevellinin izniyle yaptığı inşaatlar vakfa teberru sayılacak, ancak kiracılık hakkını başkasına ferâğ edebilecek, vefatı halinde ise tasarruf hakkı evlâdına intikal edecektir. İki icâreli oluşundan dolayı bu tasarruf şekline “icâreteyn” denilecekti (Düstur, Birinci tertip, I, 232-233; Ömer Hilmi, s. 85-87). Bu görüşün mimarlarından olan Kınalızâde Ali Efendi ve diğer hukukçulara göre meselenin gerekçelerini teşkil eden fıkhî esaslar kısaca şunlardır: Evvelâ, “Zaruretler memnû olan şeyleri mubah kılar” kuralına göre daha önce Hanefî hukukçuları tarafından müdafaa edilen uzun süreli kira akdi vakıf mallarda da hâkim kararıyla uygulanabilir. İkinci olarak Hanbelî hukukçuları kira akdinde sürenin uzun olmasına cevaz verdiklerinden maslahat icabı bu görüş tercih edilebilir. Ayrıca Hanefî mezhebi dışındaki İslâm hukukçularının Irak gibi savaşla elde edilen memleketlerin müslümanlara ait vakıf arazi olduğunu ve bu toprakların Hz. Ömer tarafından yerli ahaliye süresiz kira akdiyle kiralandığını kabul etmeleri bu akdin önemli gerekçelerindendir. Hatta mîrî arazi mutasarrıflarının, süre bilinmediğinden dolayı fâsid sayılan uzun süreli bir kira akdine dayanmaları da bunun misalleri arasında yer almaktadır. 1284 (1867) tarihli icâreteyn muamelesiyle ilgili mazbata, “eimme-i dîn olan müctehidîn-i kirâmın usûl-i vakfiyye hakkında olan re’y ve kavillerinin ihtilâf-ı rahmet ittisâfı mâlûm olarak ...” ifadesiyle bu gerekçelere işaret etmektedir (Düstur, Birinci tertip, I, 233). İcâreteynle alâkalı ilk şer‘iye sicil kayıtlarındaki i‘lâm ve hüccetler de bu akdin menşeini teşkil eden icâre-i

tavîleye çok benzemektedir: “Rebîülevvel gurresinden dokuz yıl tamamına varınca ukūd-ı müteaddide ile her sene 420 akçe icâreye verdim ve vakıf için 2000 akçe icâre-i muaccelelerin alıp kabzettim ... Evâsıt-ı Rebîülevvel 995 (1586)” (İstanbul Şer‘iyye Sicilleri Arşivi, Evkāf-ı Hümâyun, nr. 4, s. 3-4).

İcâreteyn muamelesinin yerleşmesine şeyhülislâmlığı zamanında karşı çıkan Ebüssuûd Efendi, “Zeyd-i hâkim icâre-i tavîlede itibarı lâzım gelen bütün kayıtları, şartları itibar ettikten sonra Amr’a doksan yıla icâreye verse şer‘an câiz olur mu? el-Cevâb: Olmaz. Bâtıl-ı mahzdır. Fesih lâzımdır. Bir hâkim ol akdi tecvîze kadir değildir” (Fetâvâ, vr. 283a) fetvasıyla muhalefetini belirtmesine rağmen bazı vakfedenlerin vakfiyelerinde icâreteyn usulünü kabul etmelerine de engel olamamıştır (“Barbaros Hayreddin Paşa Vakfiyesi”, VGMA, Defter, nr. 571, s. 183, sıra 68). Daha sonra gelen hukukçulardan bazıları Ebüssuûd’un etkisinde kalmıştır. Meselâ Şeyhülislâm Zekeriyyâzâde Yahyâ Efendi’nin fetva emini olan ve sonradan kazaskerliğe getirilen Kadri Efendi de Yahyâ Efendi’nin icâreteynle ilgili hukukî düzenlemelerine karşı çıkmıştır. Bütün bu aleyhteki görüşler icâreteynin fâsid bir kira akdi olarak nitelendirilmesinde etkili olmuş (Abdurrahman Şeyhîzâde, I, 757-758) ve icâreteyne izin veren fetvalara Ebüssuûd’dan sonra rastlanabilmiştir. İcâreteyn usulünün yerleşmesi ve konuyla ilgili hukukî düzenlemelerin yapılması ancak Şeyhülislâm Zekeriyyazâde Yahyâ Efendi zamanında gerçekleştirilebilmiştir. Bu dönemde hukukî düzenlemeler tam olarak yapılmış, icâreteyn mutasarrıflarının erkek ve kız evlâtlarına eşit olarak intikal hakkı gibi haklar da tanınmıştır (Fetâvâ, vr. 232 vd.; Kavânîn-i Atîka, vr. 62).

Hukukî Mahiyeti ve Şartları. İcâreteyn muamelesi hukukî mahiyeti bakımından uzun süreli bir kira akdidir. Ancak bu akdin hukukî niteliğinde hukukçular farklı görüşlere sahiptir. İcâreteyn akdini sahih bir kira akdi olarak kabul edenler bunun “müşâhereten îcâr” kabilinden, yani ay veya yıl adedi belirtilmeyen, ancak “her aylığı yahut her yıllığı şu kadar” şeklinde yapılan bir kira akdi olduğunu ileri sürerler. Her süre sonunda kira akdi zımnî olarak yenilenmiş olacaktır (BA, Meclisi Tanzimât Defteri, nr. 5, s. 62-63; Mecelle, md. 487; Ali Haydar, Dürerü’l-hükkâm, I, 818). Bir kısım hukukçular ise feshedilmesi gereken, fakat feshedilmedikçe hukukî sonuç doğurmaya devam eden bir kira akdi olarak kabul etmişlerdir. Akdin uzun

süreli oluşu, icâre-i müeccelenin ecr-i misldeen az oluşu ve kiracının ölümüyle kira akdinin sona ermesi gerekirken icâreteynde intikal hakkının tanınması en önemli fesad sebepleridir. Bu akid sadece zaruret gereği ve mahkeme kararıyla tashih edilebilmektedir (Abdurrahman Şeyhîzâde, I, 757-758).

İcâreteyn mutasarrıfının sahip olduğu hakkın statüsüne gelince, geniş anlamda bunun mülkiyet hakkına benzer sonuçlar doğuran bir tasarruf hakkı olduğu söylenebilir. Mülkiyet hakkının özünde üç ayrı unsur saklıdır: Kullanma (istimal) hakkı, faydalanma (intifâ) hakkı ve rakabe üzerinde tasarruf hakkı. İcâreteyn mutasarrıfının hakkı vakıf malı kullanma ve yararlanmadır. Rakabe vakfa aittir. İcâreteynin doğurduğu hak sadece intifâ hakkı değildir, çünkü intifâ hakkı şahsî bir hak olmasına karşılık icâreteyndeki tasarruf hakkı intikal edebilmektedir. Kira akdinin sağladığı hakka da tam benzememektedir. Bu sebeple icâreteyn mutasarrıfının sahip olduğu tasarruf hakkı müebbed kira ile pekişmiş olan bir hakk-ı karardır. Modern hukuk terimiyle nevi şahsına münhasır sınırlı bir aynî haktır. Aynî irtifak hakkı demek de mümkündür.

İcâreteyn usulü, zaruret hallerinde ve belli şartların gerçekleşmesi durumunda başvurulabilecek bir usul olduğundan icâre-i vâhide ile işletilen bir vakıf malının icâreteynli vakıf haline tahvili her zaman mümkün değildir. Ancak vakfedenin icâreteyne tahvili şart koşması durumunda mütevelli hâkimin izni ve irâde-i seniyye gibi şartlara ihtiyaç duymaksızın tahvil işlemini yapabilecektir. Vakfedenin böyle bir şartı bulunmazsa icâreteyne tahvil edilecek vakıf malla ilgili şartların başında vakıf akarın kendisinden yararlanılması mümkün olmayacak şekilde harap olması, tamir için vakfın yeterli kaynağının bulunmaması, tamire sarfetmek üzere dışarıdan borç para alınamaması, kira

bedeline mahsuben uzun süre kiraya verilerek alınacak bedelle vakıf malın tamirinin mümkün olmaması gibi hususlar gelmektedir. Mahkeme kararlarında bu hususlar, “Vakıf harâba müşrif olub tâmirine vakfın müsâadesi olmamak ...” şeklinde özetlenmektedir (İstanbul Şer‘iyye Sicilleri Arşivi, Evkāf-ı Hümâyun, nr. 1, s. 3 vd.). İcâreteyn akdinin tanzimine ilişkin şartlar ise değişik dönemlere göre farklılık göstermiştir. İlk dönemlerde aranan tek şekil şartı hâkimin iznidir. Ancak hâkimin

icâreteyne izin verebilmesi için ehl-i vukuf raporu ile vakıf akarın durumunun tesbit edilmesi, icâre-i müeccelenin ecr-i mislden aşağı olmaması ve eğer icâreteyn mutasarrıfı icâre-i muaccele karşılığında vakıf malı tamir edecekse bunun ehl-i vukufun keşif raporuyla belirlenmesi gerekirdi. İcâreteyne tahvil usulü kötüye kullanılıp vakıfların aleyhine işletilmeye başlanınca Osmanlı Devleti bu muamelenin sıhhatini padişahın iznine bağlamıştır. 1280 Târihli Evkāf Nizâmnâmesi, icâre-i vâhideli vakıfların icâreteyne çevrilmesi için irâde-i seniyye şartını getirmiş ve ister icâre-i vâhideli ister mukātaalı vakıfların irâde-i seniyyesiz icâreteyne tahvili halinde, buna cesaret edenlerin üç aydan iki yıla kadar hapis veya altı aydan üç yıla kadar sürgün cezası ile cezalandırılması hükmünü getirmiştir (bend 38).

İcâreteyn Mutasarrıfının Borçları ve Hakları. İcâreteyn mutasarrıfı vakıf akarın kiracısı mahiyetindedir ve kaynaklarda "bi'l-icâreteyn mutasarrıf" da denmektedir. İcâreteyn mutasarrıfının elde ettiği dâimî tasarruf hakkı karşılığında vakfa ifa etmek mecburiyetinde bulunduğu borçların başında, vakıf malın gerçek değerine yakın veya eşit bir meblağ olan icâre-i muacceleyi ödemesi gelmektedir. Alınan muaccele ile vakıf mal tamir edilecek ve böylece harap olması önlenecektir. İcâreteyn mutasarrıfı, icâre-i muacceleyi mütevelliye teslim ederse vakfın tamiri mütevelli tarafından yürütülür. Ancak icâreteyn mutasarrıfı, vakıf malı icâre-i muacceleye mahsuben kendisi de tamir edebilir. Mahlûl olan icâreteynli vakıflar, diğer şartlar aranmaksızın ve bilirkişi tarafından tesbit edilen icâre-i muaccelesi tahsil edilerek tâlibine devredilir. Evkaf Nezâreti kurulduktan sonra icâre-i muaccele vakıf memurlarınca yahut açık arttırma yoluyla belirlenmeye başlanmıştır. İcâreteyn mutasarrıfının ikinci önemli borcu, her ay yahut yıl sonunda ödemek mecburiyetinde bulunduğu icâre-i müecceledir. Bu cüz'î bir kira bedelidir. Osmanlı mevzuatında "muayyen bir müeccele" olarak düzenlenmişken 1930 tarihli Lübnan Aynî Haklar Kanunu bunu vakıf malın değerinin % 0,3'ü olarak belirlemiştir. Başlangıçta icâre-i müeccelenin ecr-i mislden düşük olmaması esas kabul edilmişse de sonraları bu usule riayet edilmediği ve giderek artan suistimallerin sonucu olarak müeccel bedelin çok düşük tutulduğu da bilinmektedir. 1331 (1913) tarihli muvakkat bir kanunla evkafa ait kira bedellerinin vergiyle birlikte tahsil edilmesine karar verilmiştir (Ali Haydar, Tavzîhu'l-müşkilât, s. 107).

İcâreteyn mutasarrıfının haklarının başında tasarruf hakkının intikali ve ferâğı gelmektedir. İcâreteynli vakıf mutasarrıfının ölümü üzerine sadece icâre-i müeccele karşılığında kanunla belirlenen hısımlarına tasarruf hakkının geçmesine intikal hakkı denmektedir. İntikal hakkı sahipleri, değişik tarihlerde kabul edilen hukukî düzenlemelerle dört safha halinde belirlenmiştir (bk. İNTİKAL). İcâreteyn mutasarrıfının sahip olduğu ikinci hak, tasarruf hakkının bedelli veya bedelsiz olarak bir başkasına devri demek olan ferâğ hakkıdır. İcâreteynli vakıfların mutasarrıfı vakıf malın rakabesine mâlik değildir, kiracı durumundadır. Kiracı ise kiralananı satamaz. Şu halde bu çeşit tasarruf hakkının satımı tasarruf hakkının başkasına devri, yani tercih edilen görüşe göre kiralananın başkasına icarı demektir. Bu arada İslâm hukukunda ipotek usulü kabul edilmediğinden icâreteynli vakıf akarların mutasarrıfların borçları karşılığında satılamayacağını ve bedelli olarak ferâğ edilemeyeceğini de kaydetmek gerekir. Buna rağmen bazı istisnaî düzenlemelerle icâreteynli vakıfların borç ödeme kabiliyetleri kabul edilmiş ve bu çeşit akarların mutasarrıflarının borçları karşılığında vefâen ferâğ yoluyla teminat olarak gösterilmesinin mümkün olduğu hukukî düzenlemelerde yer almıştır (bk. Düstur, Birinci tertip, I, 138-240).

İcâreteynli Vakıfların Tasfiyesi. Cumhuriyet dönemindeki vakıflar hakkında tatbikat kanunu hazırlamak üzere getirilen yabancı uzmanlar tarafından hazırlanan 31.08.1929 tarihli kanun projesinde "icâreteynli gayri menkullerde evkafın rakabe sahibi olduğu, icâreteyn mutasarrıflarının ise intifâ hakkı sahibi oldukları ve bu müessesenin medenî kanunun hükümleriyle tevfikinin mümkün olmadığı" belirtilmişse de daha sonraki komisyonlar hep vakıfların aleyhinde ve mutasarrıfların lehinde hareket etmiş, nihayet 5.06.1936 tarih ve 2762 sayılı Vakıflar Kanunu ile icâreteynli vakıflar sembolik bir tâviz bedeli karşılığında tasfiye edilmiştir. Tâviz bedeli, icâreteynli vakıflarda icâre-i müeccelenin yirmi katı tutulmuş, icâre-i müecceleler de son dönemlerde giderek çok cüz'î bir bedel haline geldiğinden vakıf akarların önemli bir kısmı mutasarrıflarına düşük bir bedelle devredilmiş, âdeta yok pahasına elden çıkarılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

İstanbul Şer‘iyye Sicilleri Arşivi, Evkāf-ı Hümâyun, nr. 1, s. 3 vd.; nr. 4, s. 3-4; BA, Meclisi Tanzîmât Defteri, nr. 5, s. 62-63; “Barbaros Hayreddin Paşa Vakfiyesi”, VGMA, Defter, nr. 571, s. 183, sıra 68; Kādîhân, el-Fetâvâ, II, 303; Kınalızâde Ali Çelebi, Risâle fî baʿżi aḥkâmi’l-evḳāf, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 785, vr. 22-29; Ebüssuûd, Fetâvâ, Süleymaniye Ktp., İsmihan Sultan, nr. 225, vr. 283a; Lala İsmail, nr. 108, vr. 208a, 209b; Zekeriyyâzâde Yahyâ Efendi, Fetâvâ, İÜ Hukuk Fakültesi Ktp., nr. İSL. 296, vr. 232 vd.; Abdurrahman Şeyhîzâde, Mecmaʿu’l-enhur, İstanbul 1311, I, 757-758; İbn Âbidîn, Reddü’l-muḥtâr (Kahire), IV, 402-403; Meşrebzâde Mehmed Ârif, Câmiu’l-icâreteyn, İstanbul 1252, s. 4-427; 1280 Târihli Evkāf Nizâmnâmesi, bend 38, 39, 44-45; Düstur, Birinci tertip, İstanbul 1289, I, 138-240; II, 170 vd.; Kavânîn-i Atîka, Süleymaniye Ktp., Mihrişah Sultan, nr. 440, vr. 62; Mecelle, md. 487; Muhammed Kadri Paşa, Ḳānûnü’l-ʿadl velinṣâf, Kahire 1306, md. 349-359; Ömer Hilmi, Ahkâmü’l-evkāf, İstanbul 1307, s. 85-135; ayrıca bk. md. 37-38; a.mlf. - İsmet Sungurbey, Eski Vakıfların Temel Kitabı, İstanbul 1978, s. 552-579; Sıdkī, Gedikler, İstanbul 1325, s. 5-14; İlmiyye Salnâmesi, s. 335; Âşirefendizâde Mustafa Kâmi, Evkaf Nedir?, İstanbul 1339, s. 15-16; Ebül‘ulâ Mardin, Ahkâm-ı Evkāf, İstanbul 1339-40, s. 235-236; Ali Haydar, Tertîbü’s-sunûf fî ahkâmi’l-vukūf, İstanbul 1340, md. 986-991; a.mlf., Tavzîhu’l-müşkilât fî ahkâmi’l-intikālât, İstanbul 1329, s. 104-107; a.mlf., Dürerü’l-hükkâm, İstanbul 1330, I, 727-728, 815-816; Zühdî Yeğen, el-Vaḳf fişşerîʿa ve’l-ḳānûn, Beyrut 1388, s. 107-113; Kavânîn-i Atîka, Süleymaniye Ktp., Mihrişah Sultan, nr. 440, vr. 62; Elmalılı Muhammed Hamdi [Yazır], Ahkâm-ı Evkāf, İstanbul 1327, s. 15 vd., 50-51; Ali Himmet Berki, Vakıflar, İstanbul 1940, s. 34-35, 151-194; a.mlf., “İslâm’da Vakıf”, AÜİFD, I (1952), s. 20-21; Pakalın, II, 15-18; Hilmi Ergüney, Türk Hukukunda Lugat Ve Istılahlar, İstanbul 1973, s. 196-197; Hüseyin Hatemi, Medenî Hukuk Tüzelkişileri, İstanbul 1979, I, 744-746; Nazif Öztürk, Menşei Ve Tarihi Gelişimi Açısından Vakıflar, Ankara 1983, s. 108-113; Bilmen, Kamus2, IV, 295; VI, 158; Ahmet Akgündüz, İslam Hukukunda Ve Osmanlı Tatbikatında Vakıf Müessesesi, Ankara 1988, s. 354-390; Bülent Köprülü, “Evvelki Hukukumuzda Vakıf Nev’iyetleri ve İcâreteynli Vakıflar”, İÜ Hukuk Fakültesi Mecmuası, XVIII/1-2, İstanbul 1952, s. 215-257.

Ahmet Akgündüz

İ‘CÂZ

(bk. İ‘CÂZÜ’l-KUR’ÂN).

ÎCÂZ

(الإيجاز)

Az sözle çok şey ifade etme anlamında meânî terimi.

Sözlükte “sözü kısaltmak” anlamına gelen îcâz, terim olarak meânî ilminde “bir maksat ve fikrin en az sözle açıklanması” demektir. Îcâzlı söze vecîz ve mûcez, sözün maksadı ifadede yeterli olmayacak derecede kısaltılmasına da ihlâl denir. Birçok eserde îcâzın belâgatla eş tutulması belâgat ilminde îcâza verilen önemi göstermektedir.

Meânî ilminde, bir maksadın ifadesini sağlayan kelimelerin azlığı ve çokluğu ile cümlenin uzunluğu kısalığı “îcâz”, “ıtnâb” ve “müsâvât” başlıkları altında üç bölümde ele alınır. Cümlenin uzun veya kısa oluşunun bir ölçüsü halkın kullandığı dil, bir ölçüsü de durumun gereğidir. Bundan dolayı îcâz, az lafızla çok mânayı ifade etmenin yanı sıra “kastedilen anlamın gereği ne ise sözü onunla açıklamak” şeklinde de tanımlanır. Îcâz ıtnâbın karşıtı bir anlam ifade eder; dolayısıyla bir söz kendisinden uzun bir söze kıyasla îcâz vasfını kazanabilir. Nitekim ıtnâb için de aynı durum bahis konusudur. Îcâzı, “sözde fazlalık olarak bulunan kelimelerin (haşiv, tatvîl) yer almaması” şeklinde tanımlayanlar da vardır. Îcâz ile ilgili bütün tanımlar, bir fikri açık ve en az lafızla ifade etme noktasında birleşir. Îcâz belâgat kitaplarında genellikle ikiye ayrılarak incelenir.

1. Îcâz-ı Hazif. Kendileri bulunmadan da anlamın tamam olduğu kelime veya cümlelerin hazfedilmesi yoluyla sağlanan îcâzdır. Bu nevi hazfe meânî ilminde ihtizâl denir. Bu şekildeki îcâzda ibarede hazfin bulunduğunun bazı karînelerle anlaşılması gerekir. Bilinen ve tahmini kolay olan hususları zikrederek ibareyi uzatmamak, dikkati asıl önemli yere yönlendirmek, karîneye dayanarak terkedilen şeyleri muhatabın düşünce ve hayal gücüne bırakarak anlam zenginliği kazanmak gibi sebeplerle bu tür hazfe başvurulur.

Bir ibarede hazif yapıldığını gösteren karîne ve delillerin başlıcaları

şunlardır: a) İbarede hazfin bulunduğu aklen anlaşılır, ibarenin akışı da neyin hazfedildiğini gösterir. "حرّمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير" (Ölü, kan, domuz eti ... size haram kılınmıştır, el-Mâide 5/3) âyetinde ölü, kan ve domuz etinin bizzat kendilerinin haram kılınması bir anlam ifade etmediğinden burada bir hazif bulunduğu ve hazfedilen kelimenin de "أكل" (yemek) fiili olduğu ibareden anlaşılmaktadır. "وجاء ربّك والملك صفّا صفّا" (Rabbin ve saf saf melekler geldiği zaman ..., el-Fecr 89/22) âyetinde hazif bulunduğuna hükmeden akıl, hazfedilenin rabbin emri veya azabı yahut cezası olabileceğini de söyler. b) İbarede bir hazif bulunduğuna orada yer alan bir fiil delâlet eder, neyin hazfedildiğini de toplumun örf ve âdeti belirler. "قالت فذالكنّ الّذي لمتنّني فيه" (-Azîz'in karısı şöyle-dedi: İşte beni kendisi hakkında ayıpladığınız şu gördüğünüzdür, Yûsuf 12/32) âyetinde geçen "لوم" (kınamak-ayıplamak) fiili insanın kendi iradesiyle yaptığı bir eylemin sonucudur. Bu eylemin ve durumun ne olabileceği konusunda çeşitli ihtimaller vardır. Hazfedilenin, 30. âyetteki "قد شغفها حبًّا" (Sevgi yüreğinin zarına işlemiş) ifadesinde geçen "aşırı sevgi" mi, yoksa "امرأت العزيز تراود فتيها عن نفسه" (Azîz'in karısı delikanlının nefsinden murad almak istiyormuş) ifadesindeki "nefsinden murad almak" mı olduğu hususunu toplumun gelenekleri belirler. Sıkça kullanılan ve deyim halini alan sözlerde fiilin hazfedildiğini yine gelenekler belirler; "Hayırlı işler" temennisinde hazfedilenin "dilerim, olsun" vb. fiiller olduğunun belirlenmesi gibi.

Îcâzı sağlamak için cümlenin bir kısmı hazfedilebilir: "إذا بلغت الحلقوم" (Boğaza dayandığı zaman ..., el-Vâkıa 56/83) âyetinde fâil olan "الروح، النفس" (ruh, can); "وقال لهم رسول الله ناقة الله وسقياها" (Allah'ın peygamberi onlara dedi ki: Aman ha Allah'ın dişi devesi ve onun su içme nöbetine!, eş-Şems 91/13) âyetinde "احذروا" (dikkat edin) fiili, "وأنّه هو أضحك وأبكى وأنّه هو أمات وأحيا" (Gerçek şu: Güldüren de ağlatan da O'dur, Hakikat şu: Öldüren de dirilten de O'dur, en-Necm 53/43-44) âyetlerinde mef'uller, "واسأل القرية" (karyeye sor, Yûsuf 12/82) âyetinde "أهل" (sakinler) muzâfı, "ربّ اغفر لي" (Rabb[im] beni bağışla!, el-A'râf 7/151) âyetinde rabbin muzâfun ileyhi olan iyelik zamiri (ي), "ومن تاب وعمل صالحا" (Kim tövbe edip sâlih -amel- işlerse ..., el-Furkān 25/71) âyetinde "sâlih" kelimesinin mevsufu olan "amel" kelimesi, "وكان وراءهم ملك يأخذ كلّ سفينة غصباً" (Çünkü arkalarında her -sağlam-gemiye el koyan bir hükümdar vardı, el-Kehf 18/79) âyetinde de geminin sıfatı olan "سالمة" (sağlam) kelimesi, "فاتبعوني يحببكم الله" (Bana tâbi

olun ki Allah sizi sevsin, Âl-i İmrân 3/31) âyetinde "إن تتّبعوني" (Eğer bana tâbi olursanız) şart cümlesi hazfedilmiştir.

Bir veya birden fazla cümlenin bütünüyle hazfedilmesiyle de îcâz sağlanabilir. "كان الناس امّة واحدة فبعث الله النبيّن" (İnsanlar tek bir ümmetti. Allah peygamberler gönderdi, el-Bakara 2/213) âyetinde iki cümlenin arasındaki bağlantıyı hazfedilmiş olan, "Şu veya bu sebeple ihtilâfa düştüler" cümlesi sağlamaktadır. Ayrıca cümle hazfine sebep-sonuç ilişkisiyle de başvurulur. "فإذا قرأت القرآن فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم" (Kur'an okuduğun zaman o kovulmuş şeytandan Allah'a sığın, en-Nahl 16/98) âyetinde "okuduğun zaman", ifadesi "-okumayı- istediğin zaman" cümlesinin yerini tutmuştur. Birden fazla cümlenin hazfedildiği de olur. "قال سننظر أصدقت أم كنت من الكاذبين، إذهب بكتابي هذا فألقه إليهم ثم تولّ عنهم فانظر ماذا يرجعون" (Süleyman Hüdhüd'e dedi ki: Doğru mu söyledin yoksa yalancılardan mısın, bakacağız. Şu mektubumu götür, onu kendilerine ver, sonra onlardan biraz uzaklaş da ne sonuca varacaklarına bak, en-Neml 27/27, 28) âyetleriyle bunlardan sonra gelen, "قالت يا أيها الملؤا إنّي ألقي إليّ كتاب كريم" (Beyler, ulular! Bana çok önemli bir mektup bırakıldı dedi, en-Neml 27/29) âyeti arasındaki, "Hüdhüd mektubu aldı ve Belkıs'a götürdü. Belkıs mektubu okuyunca şöyle dedi" cümleleri hazfedilmiştir. Bunların dışında belâgat kitaplarında yemin ifadesiyle bazı edatlarının hazfine dair pek çok örnek yer almaktadır.

2. Îcâz-ı Kısar. Cümleden herhangi bir eksiltmeye gitmeden kısa bir ibareye çok mânalar sığdırmaktır; sözün herkesçe kullanılan yaygın şekline nazaran lafızlarının az, anlamının çok olmasıdır. Cennet ehlinin yiyeceklerine dair olan "لا مقطوعة ولا ممنوعة" (Tükenmeyen ve yasaklanmayan -yiyecekler-, el-Vâkıa 56/33) âyeti bu tür îcâza verilen örnekler arasındadır. Bu nevi îcâzı anlamak için derin bir düşünce ve ince bir dikkat gerekir. Konuyla ilgili kitaplarda bu îcâza verilen klasik örnek "ولكم في القصاص حيوة" (Kısasta sizin için hayat vardır, el-Bakara 2/179) âyetidir. Bu âyetin nâzil olduğu dönemde Araplar arasında aynı düşünce, "Öldürmenin çaresi öldürmektir" şeklinde ifade ediliyordu. Kur'an'ın ifadesiyle bu söz arasında mukayese yapılırken âyetin zikredilen üstünlüklerinin çoğu onun îcâz yönüyle ilgilidir. "خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلين" (Sen af yolunu tut, iyiliği emret ve cahillerden yüz çevir, el-A'râf 7/199) âyeti de az lafızda yüksek ahlâkî meziyetleri toplamaktadır. Türkçe belâgat kitaplarında Nâmık Kemal'in, "Bârika-i hakîkat müsâdeme-i efkârdan çıkar" sözü bu tür îcâza örnek verilir. Cevdet

Paşa’nın, “Şâne-i zülf-i sühandır i‘tirâz” sözü de bu îcâza verilen bir diğer örnektir. “Zülüf tarandıkça güzelleştiği gibi söz de eleştirildikçe güzelleşir” düşüncesi kısa bir cümleye sığdırılmıştır.

Belâgat konusunda eser veren müellifler, îcâzı genellikle yukarıda anlatıldığı gibi iki bölüme ayırarak incelerken Ziyâeddin İbnü’l-Esîr, konuyu hazifle yapılan ve hazifsiz îcâz olmak üzere iki temel kategoriye, hazifsiz yapılan îcâzı da “îcâz-ı kısar” ve “îcâz-ı takdîr” şeklinde iki kısma ayırmıştır. Îcâz-ı takdîr, lafız ve mânanın uzunluk-kısalık açısından birbirine denk olmasıyla birlikte muhatabın takdirine göre ibareden zengin anlamların çıkarılmasıdır. Bu tür îcâzın en belirgin alâmeti tek bir kelimenin bile ibareden eksiltilememesidir. Bedreddin İbn Mâlik’in “îcâzü’t-tazyîk” adını verdiği bu türe, “فمن جاءه موعظة من ربّه فانتهى فله ما سلف ” (Kime rabbinden bir öğüt gelir de -ribâdan-vazgeçerse geçmişi kendisinedir, el-Bakara 2/275) âyeti örnek gösterilmiştir. Bu âyetteki “فله ما سلف” (geçmişi kendisinedir) cümlesi “hataları affedilmiştir” anlamındadır. Abese sûresinin 17 ile 23. âyetleri de türe örnek verilmiştir. Bu âyetlerde kelimeler birbiriyle öyle irtibatlıdır ki tek bir sözün dahi eksiltilmesi mümkün değildir. Bir hadisinde (Buhârî, “Cihâd”, 122; Müslim, “Mesâcid”, 5) kendisine özlü söz söyleme (cevâmiu’l-kelim) hasletinin verildiğini söyleyen Hz. Peygamber’in “الحلال بيّن والحرام بيّن وبينهما شبهات” (Helâl bellidir, haram bellidir. Bunların arasındakiler ise müteşâbihattır) hadisi bu türe verilen diğer bir örnektir. Resûl-i Ekrem’in birçok hadisinde bu îcâz türü görülmektedir. Ali el-Kārî, bunlardan kırkını Erbaʿûne ḥadîs̱ min cevamiʿi’l-kelim adlı eserinde toplamıştır. Türkçe’deki, “Elçiye zeval yoktur” sözü de bu türe örnek olarak gösterilebilir. Diğer bir hazifsiz îcâz çeşidi, ibaredeki kelimelerin zengin mânalar ihtiva ettiği “îcâzü’l-câmi‘” adı verilen nevidir. “إن الله يأمر بالعدل والإحسان وايتاىء ذي القربى” (Muhakkak Allah adaleti, iyiliği ve akrabaya yardım etmeyi emreder, en-Nahl 16/90) âyeti bu tür îcâza örnek gösterilir.

Îcâz her ne kadar söze değer katan bir özellikse de bu konuda belirleyici ölçü onun yerinde ve durumun gereğine göre yapılmış olmasıdır. Bu sebeple îcâz her durum ve zamanda makbul değildir. İbn Kuteybe, “Eğer durum böyle olmasaydı Kur’an’da ıtnâb bulunmaz, sadece îcâza yer verilirdi” diyerek bu hususa dikkat çekmiştir.

Başlangıcından itibaren Türkçe belâgat kitaplarında îcâz bahsi Arapça belâgat eserlerindeki çerçeve içinde ele alınmıştır. Recâizâde Mahmud Ekrem ise Ta‘lîm-i Edebiyyât’ta farklı bir yol takip ederek îcâzı “münakkahiyyet” konusu içinde incelemiş ve sadece îcâz-ı kısar üzerinde durmuştur. Ona göre îcâz en çok fıkhî veya kanunla ilgili hükümlere, atasözlerine ve hikmetli sözlere yakışır. Gerçekten de Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye’nin “kavâid-i külliyye”si bütünüyle îcâz-ı kısar nevindendir. Bunun dışında divan şiirinde sıkça görülen mazmunlu ve telmihli söyleyişler de îcâzın bu türüne girer. Meselâ, “Âhiri ömrün eceldurur bu mülkün sonu azl / Hızr ömrüyle Sikender mülkü senin oldu tut” (İbn Kemal) beytindeki ikinci mısra, bir telmih vasıtasıyla çok az kelimeye uzun bir hikâyeyi sığdırmaktadır.

Îcâzın her çeşidinde belâgat bulunmakla birlikte bunların en değerlisi ve makbulü îcâz-ı kısardır. “Veciz söz” nitelemesi daha ziyade îcâz-ı kısar için kullanılır. Îcâz, belâgat ilminde lafız-mâna ilişkisinin ele alındığı itilâf ve haşiv bahislerinin yanı sıra sanatlı ifade yolları olan mecaz, istiare ve kinaye ile de yakından ilgilidir. Süleyman b. Abdülazîz el-Mensûr el-Îcâz fi’l-belâġati’l-ʿArabiyye: Dirâse taḥlîliyye ve fenniyye adıyla bir yüksek lisans tezi hazırlamıştır (1409, Câmiatü’l-İmam Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye).

BİBLİYOGRAFYA

et-Taʿrîfât, “Îcâz” md.; Tehânevî, Keşşâf, II, 1473; Buhârî, “Cihâd”, 122; Müslim, “Mesâcid”, 5; Ebû Hilâl el-Askerî, Kitâbü’ṣ-Ṣınâʿateyn, İstanbul 1319, s. 130-141; Fahreddin er-Râzî, Nihâyetü’l-îcâz fî dirâyeti’l-iʿcâz (nşr. İbrâhim es-Sâmerrâî - Muhammed Berekât), Amman 1985, s. 171-177; Ziyâeddin İbnü’l-Esîr, el-Mes̱elü’s-sâʾir (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Beyrut 1411/1990, II, 68-118; Hatîb el-Kazvînî, Telḫîṣü’l-Miftâḥ, İstanbul 1275, s. 28; Bâbertî, Şerḥu’t-Telḫîṣ, Trablus 1983, s. 426; Süyûtî, el-İtkan fî ulûmi’l-Kur’an: Kur’an İlimleri Ansiklopedisi (trc. Sâkıp Yıldız - Hüseyin Avni Çelik), İstanbul 1987, s. 145; Muhammed b. Ahmed ed-Desûkī, Ḥâşiye ʿalâ Muḫtaṣari’l-meʿânî, İstanbul 1309, II, 131; Diyarbekirli Said

Paşa, Mîzânü'l-edeb, İstanbul 1305, s. 257; Muallim Nâci, Edebiyat Terimleri: Istılâhât-ı Edebiyye (haz. M. A. Yekta Saraç), İstanbul 1996, s. 46; Recâizâde Mahmud Ekrem, Ta'lîm-i Edebiyyât, İstanbul 1305, s. 163; Mehmed Rifat, Mecâmiu'l-edeb, İstanbul 1308, s. 212; Ahmed Cevdet Paşa, Belâgat-ı Osmâniyye, İstanbul 1299, s. 116; Muhammed Ebû Zehre, el-Muʿcizetü'l-kübrâ: el-Ḳurʾân, Kahire, ts. (Darü'l-fikri'l-Arabî), s. 305-327; Bedevî Tabâne, Muʿcemü'l-belâġati'l-ʿArabiyye, Riyad 1402/1982, s. 903; M. Abdülganî el-Masrî, Naẓariyyetü'l-Câhiż fi'l-belâġa, Amman 1983, s. 110-126; Abdülfettâh Besyûnî, ʿİlmü'l-meʿânî, Kahire 1408/1988, s. 233-251; a.mlf., Min belâġati'n-naẓmi'l-Ḳurʾânî, Kahire 1413/1992, s. 274-287; Kaya Bilgegil, Edebiyat Bilgi ve Teorileri, İstanbul 1989, s. 112; Abdülfettâh Lâşin, Belâġatü'l-Ḳurʾân fî âs̱âri'l-Ḳāḍî ʿAbdilcebbâr, Kahire 1978, s. 169-219; Ahmed Matlûb, Muʿcemü'l-muṣṭalaḥâti'l-belâġıyye ve teṭavvürüh, Beyrut 1996, I, 202-203.

M. A. Yekta Saraç

İCÂZE

(bk. RİKĀ‘).

İCÂZE

(الإجازة)

İslâm’dan önce hac esnasında hacıların Arafat, Müzdelife ve Mina’dan belli bir düzene göre ayrılmalarını sağlamak için ihdas edilen, bazan ifâza ile aynı anlamda kullanılan bir görev ve yetki

(bk. İFÂZA).

İCÂZET

(الإجازة)

İslâmî eğitim ve öğretimde akademik diplomaları, sanat ve meslekte yeterlilik için gerekli izin ve onayı ifade eden terim.

Sözlükte “su akıtmak; helâl kılmak, izin vermek, onaylamak, geçerli kılmak” gibi mânalara gelen cevz kökünden türeyen icâzet, İbn Fâris’e göre “su akıtmak” şeklindeki anlamından hareketle “bir âlimin ilmini talebesine aktarması” mânasında terimleşmiştir. İlk defa kullanıldığı hadis alanında icâzet “hadis rivayetine sözlü veya yazılı izin vermek, rivayet hakkını devretmek” demektir. Hatîb el-Bağdâdî’ye göre de icâzet verenin, bir hadis veya haberi rivayet etmeyi öğrenciye mubah (helâl) kılmasıdır. Diğer alanlarda verilen icâzetleri hadis icâzetlerinden ayırmak için “icâzetü’l-iftâ (fetvâ), icâzetü’l-fıkh, icâzetü’t-tedrîs, icâzetü’t-tıb, icâzetü’l-ferâiz, icâzetü’l-hisâb, icâzetü’l-hat, icâzetü’t-tarîk” gibi terkipler oluşturulmuş, Osmanlılar’da ve Doğu İslâm ülkelerinde, medrese ve tekke mensuplarıyla sanat erbabından eğitim ve öğrenimlerini tamamlayanlara üstatlarının verdiği yazılı belgeye icâzetnâme denilmiştir.

İcâzet verme geleneğinin milâdî VI. yüzyılda, hicretten altmış dört sene önce başlamış olduğu kaydedilmişse de (Rifat Bey, sy. 35-36 [1311], s. 770) bu bilginin bir dayanağı bulunamamıştır. Bilindiği kadarıyla ilk defa Rebî‘ b. Süleyman el-Murâdî, hocası İmam Şâfiî’nin er-Risâle’sinden üç cüzlük bir nüshanın istinsahına Zilkade 265 (Temmuz 879) tarihinde icâzet vermiş ve bunu kendi eliyle yazmıştır (er-Risâle, neşredenin girişi, s. 17). Bu örnekte görüldüğü gibi kitabın istinsahına verilen icâzet rivayeti için de geçerlidir. Kapsamı ve üslûbu bakımından bir eğitim ve öğretim düzeni içinde edinilen

bilgileri, rivayetleri veya bunların yazılı kayıtlarını nakletme yetkisi veren belgenin (akademik icâzet) ilk örneği, III. (IX.) yüzyıl sonlarına doğru Kadı İsmâil b. İshak el-Cehdamî tarafından Hanefî kadılarından İbnü’l-Bühlûl için yazılmıştır (metni için bk. Hatîb el-Bağdâdî, el-Kifâye, s. 487-488).

İcâzet verenin vasıtasız rivayet hakkına sahip olduğu iki kitapla kendisinin dört eserinin rivayetine izin verdiği bu icâzet, Âgā Büzürg-i Tahrânî ve Ahmed Şelebî'nin en eski icâzet kabul ettikleri, Muhammed b. Abdullah b. Ca'fer el-Himyerî'nin Ebû Âmir Saîd b. Amr'a Ḳurbü'l-isnâd adlı kitabın rivayeti için Safer 304'te (Ağustos 916) verdiği icâzetten (ez-Zerîʿa, XVII, 67-68; Târîḫu't-terbiyeti'l-İslâmiyye, s. 263-264) daha eski ve daha sistemlidir. İmâmiyye'de Selîm b. Ebû Hayye'nin, İmam Ca'fer es-Sâdık'ın kendisine hadis rivayet etme izni verdiğine dair rivayeti icâzet konusunda en eski senedlerden biri olarak kabul edilir. Sonraki bir döneme ait olmakla birlikte icâzete dair daha açık bir örnek, Ahmed b. Muhammed b. Îsâ'nın Kûfe'de Hasan b. Ali el-Veşşâ'dan Alâ b. Rezîn ve Ebân b. Osman el-Ahmer'in kitaplarını rivayet etmek için aldığı icâzettir (DMBİ, VI, 597). Önceleri "öğretimsiz verilen izin ve izin belgesi" anlamında kullanılan icâzet terimi, medreselerin kuruluşundan sonra "belli bir öğretim disiplini içinde bilgi ve rivayet nakletme yetkisi tanıyan belge" anlamında kullanılmaya başlanmıştır. Hadis, siyer ve megāzî kitaplarına verilen icâzet örneği, zamanla diğer ilim dallarındaki kitaplara da müellifleri veya râvileri tarafından uygulanmıştır. Öğrenci edebiyat, tarih, fıkıh, tefsir, ferâiz ve riyâzî ilimlerde müderrisin bir telifini, emâlîsini, şerhini veya rivayet ettiği bir kitabı ondan dinleyince yahut ona okuyunca kendisinin bu derslerden yararlandığını belgelemek üzere müderris tarafından kitabın ilk veya son sayfasına icâzet yazılıyordu. Bazan icâzet, müderrisin güvendiği bir kişi veya öğrencinin bizzat kendisi tarafından kaleme alınıyor, kitabın yazarı veya müderris tarafından da onaylanıyordu. Bunun yanında öğretimsiz umumi ve fahrî icâzetler vermeyi devam ettirenler de olmuştur.

Kullanıldıkları alana ve konularına göre icâzetlerin başlıcaları şunlardır: İlmî İcâzet. Kapsamına göre hususi ve umumi olmak üzere ikiye ayrılır. Belli bir ilmin veya bir kitabın tahsilini tamamlayanlara verilen icâzete hususi icâzet denir. Hadis icâzeti, ferâiz icâzeti, Ṣaḥîḥ-i Buḫârî icâzeti, şemâil-i şerif icâzeti gibi. Bütün ilimlerin bir âlimden veya medreseden tahsilini tamamlayanlara verilen icâzet ise umumi icâzettir.

Hadis İcâzeti. II. (VIII.) yüzyılın başlarından itibaren müslümanların ilimleri sistemleştirme gayretleri esnasında (Müslim, "Muḳaddime", 5 [I, 14-29]; Kettânî, s. 3-10) hadis öğrenme ve nakletmede başlangıçtan beri uygulanan semâ ve kıraat usulleri yanında icâzet yolu da benimsenmiştir.

İbn Hayr el-İşbîlî'nin "icâzetli münâvele"yi üçüncü, icâzeti dördüncü sırada sayması (Fehrese, s. 12-14) öteki usulcülerin görüşüne aykırı değildir; çünkü icâzetle münâvelenin birleşmesi bu yönteme bir üstünlük kazandırmaktadır (Süyûtî, Tedrîbü'r-râvî, I, 450-468; ayrıca bk. MÜNÂVELE). Semâ ve kıraat yoluyla hadis öğrenimi ve rivayetinde hocanın veya talebenin dalgınlık, unutma ve uyuklama gibi sebeplerle hata etme ihtimali bulunduğu, bu yüzden semâ ve kıraat yollarının da icâzete muhtaç olduğu kabul edilmektedir (Hatîb el-Bağdâdî, el-Câmiʿ li-aḫlâḳı'r-râvî, II, 191; Kādî İyâz, s. 92). Nitekim Hatîb el-Bağdâdî, hadis öğrencisinin semâdan sonra icâzet istemesinin gerekli olduğunu belirtmiştir (el-Câmiʿ li-aḫlâḳı'r-râvî, II, 198). İlk muhaddisler, hadis öğrenimini kolaylaştırmak ve hadis kültürünün yayılmasına hizmet etmek amacıyla icâzet verme ve alma yolunu benimseyip bilgilerini zenginleştirmeye gayret etmişlerdir. Şu'be b. Haccâc, İbrâhim el-Harbî, Ebû Nasr es-Siczî ve Ebü'ş-Şeyh gibi muhaddisler, Kādî Hüseyin b. Ahmed, Mâverdî, Ebû Bekir Muhammed b. Sâbit el-Hucendî, Ebû Tâhir ed-Debbâs ve İbn Hazm gibi fakihler icâzetle hadis rivayetine karşı çıkmışlarsa da âlimlerin büyük çoğunluğu muhtelif icâzet türlerini câiz görüp uygulamışlardır. Hatîb el-Bağdâdî, Hz. Peygamber'in bazı devlet başkanlarına ve valilere mektup göndermesini, Berâe sûresini yazdırarak önce Hz. Ebû Bekir, ardından Hz. Ali vasıtasıyla Mekke'ye ulaştırmasını, bir grup askerle birlikte Nahle mevkiine sevkettiği Abdullah b. Cahş'a mektup vermesini vb. hususları kaydederek bir hükmün tesbit edilmesinde ve uygulanmasında icâzetin de semâ gibi geçerli olduğunu belirtmekte, Hasan-ı Basrî'den İbn Huzeyme'ye kadar önde gelen kırk beş muhaddisin icâzeti kabul ettiğini, bunlardan çoğunun talebelerinin yazdıklarını tashih ettikten sonra rivayet etmelerine icâzet verdiğini söylemektedir (el-Kifâye, s. 447-450, 454-464).

Bir icâzette dört unsur aranmakta olup bunlar icâzeti veren hoca (mücîz), icâzet

isteyen (müstecîz) veya kendisine icâzet verilen (mücâzün leh) öğrenci, icâzete konu olan ve rivayetine izin verilen hadis, sahîfe veya kitap (mücâzün bih), örfte rivayet, tahdîs, tahammül, ahz ve tahsile izin ve onay ifade eden bir ihbârın sözlü veya yazılı ifadesidir (Süyûtî, Tedrîbü'r-râvî, I, 467). İcâzetin sıhhati için de dört şart aranmaktadır. a) Öğrencinin kendi nüshasını icâzet verenin nüshası (asıl) ile dikkatli bir şekilde karşılaştırması;

b) İcâzet veren hocanın dindar, rivayetine güvenilen, icâzete konu olan hadisleri veya kitabı iyi bilen ve ilmiyle tanınan bir kimse olması; c) İcâzet isteyenin ilim ehli olması; d) Yazılı olarak verilen icâzetin sözle de ifade edilmesi. İmam Mâlik bu şartlardan ilk üçünü özellikle arar. Verilen icâzetin geçerli sayılması için talebe tarafından kabul edilip edilmemesi aranmamakta, hocanın verdiği icâzetten dönmesi de icâzete zarar vermemektedir (Ömer b. Raslân el-Bulkīnî, s. 269-270; Süyûtî, Tedrîbü'r-râvî, I, 466-467).

Hadis rivayetinde icâzet türlerini Kādî İyâz beş, Hatîb el-Bağdâdî altı, İbnü's-Salâh ile onu takip eden Nevevî ve diğer hadis usulcüleri yedi, Zeynüddin el-Irâkī dokuz olarak belirlemiş olup Irâkī'nin tasnifi şöyledir: 1. Muayyen icâzet. Hocanın, talebesine veya başka birine, rivayetlerinin yazılı olduğu belli bir kitabı yahut fihristinde tanıtılmış kitapları rivayet etmesi için izin vermesidir. İslâm âlimlerinin büyük çoğunluğu "münâvelesiz icâzet" de denen bu tür icâzeti kabul etmektedir. Meselâ İmam Şâfiî, kendisinden kitaplarını okumak isteyen Kerâbîsî'ye eserlerini istinsah etmesini söylemiş ve onları rivayet etmesine icâzet verdiğini belirtmiştir (Hatîb el-Bağdâdî, el-Kifâye, s. 464). 2. Mücâzün bihi belirsiz olan icâzet. İcâzet veren âlimin belli bir kişiye icâzete konu olan rivayetleri veya kitabı belirtmeden, "Mesmûâtımı veya merviyyâtımı rivayet etmene icâzet verdim" demesidir (Süyûtî, Tedrîbü'r-râvî, I, 451). Aksine görüşler bulunmakla birlikte âlimlerin çoğu bu tür icâzeti de geçerli saymıştır. 3. Umumi icâzet. İcâzete konu olan hadisler veya kitaplar rivayetine izin verilen kişi veya kişiler belirtilmeden, "Zamanımda yaşayanlara, müslümanlara, icâzet isteyen herkese mesmûâtım veya merviyyâtım için icâzet verdim" şeklindeki bir ifadeyle verilen icâzettir. Ebû Abdullah İbn Mende, Ebü't-Tayyib et-Taberî, Hatîb el-Bağdâdî ve Ebû Tâhir es-Silefî gibi muhaddisler bunu uygulamakla beraber İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî, esasen zayıf olan icâzetin böyle bir genelleme ile daha da zayıflayacağını, nitekim önde gelen muhaddislerden hiçbirinin icâzetle rivayette bulunmadığını belirtmiştir (ʿUlûmü'l-ḥadîs̱, s. 266-267). Bazılarının elde ettiği icâzetlerin çokluğuyla övünmesine ve babaların çocukları için tanınmış muhaddislerden icâzet toplamasına meydan veren bu tür icâzet, prensip olarak icâzeti kabul eden âlimleri de tereddüde düşürmüş, onlar, kısıtlayıcı bir kayıtla verilen icâzetlerin genel ifadelerle verilen icâzetlerden daha makbul olduğunu söylemişlerdir (Süyûtî, Tedrîbü'r-râvî, I, 451-452).

İbn Râfî‘ ve Ebû Ca‘fer Muhammed b. Hüseyin b. Bedr el-Bağdâdî gibi âlimler bu tür icâzetleri tesbit edip bir araya getirmişlerdir (Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 10). 4. Belirsiz bir kitap için veya belirsiz bir şahsa verilen icâzet. Belli bir kişiye adı ve mahiyeti belirtilmeyen bir kitabı rivayet etmesi için verilen icâzet yahut belli bir kitabı rivayet etmesi için meçhul bir şahsa verilen icâzetin karışıklığa yol açma ihtimali bulunduğundan bir ipucu ile müphemlik giderilemediği takdirde bu tür icâzetler geçersiz kabul edilmiştir (Hatîb el-Bağdâdî, el-İcâze li’l-maʿdûm ve’l-mechûl, s. 79-80; Süyûtî, Tedrîbü’r-râvî, I, 454-455). 5. Şarta bağlı (muallak) icâzet. Belirlenen veya belirlenmeyen bir kimsenin arzusuna bağlanan bu icâzet türüne göre icâzet veren âlim, “Falanın istediğine icâzet verdim” veya, “Arzu edene icâzet verdim” diyebilir. Bazı âlimlerin bir önceki icâzet türü içinde kabul

ettikleri bu icâzeti, Kadı Ebü’t-Tayyib et-Taberî belirsizlik bulunduğu ve şarta bağlı olduğu için kabul etmemiştir. 6. Doğmamış çocuğa verilen icâzet. Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ ve Mâlikî fakihi İbn Umrûs bunu şâz olarak câiz görmüşlerse de Mâverdî, Ebü’t-Tayyib et-Taberî ve İbnü’s-Sabbâğ, “Ma‘dûm ve meçhule icâzetle icâzetin şarta bağlanması sahih değildir” şeklindeki görüşlerine aykırı olan bu icâzeti bâtıl saymışlardır. 7. Mümeyyiz olmayan çocuğa verilen icâzet. Ebü’t-Tayyib et-Taberî ve Hatîb el-Bağdâdî bu icâzeti geçerli saymış, bunu bir öncekiyle birlikte düşünenler de olmuştur. 8. İleride elde edilecek rivayetlere verilen icâzet. Hadis usulcüleri, kendisinde olmayanı bildirmek ve bağışlamak anlamına gelen bu icâzeti geçersiz kabul etmişlerdir. Buna göre genel ve belirsiz bir icâzet alan kimsenin şeyhinin bu icâzet tarihinden önceki rivayetlerini araştırması ve sadece onlardan rivayet etmesi gerekmektedir (Kādî İyâz, s. 105-107). 9. İcâzetle elde edilen hadisleri veya kitabı rivayet etmeye verilen icâzet. Enmâtî, icâzet yoluyla alınan bir hadisin yine icâzet yoluyla nakledilmesini câiz görmemekteyse de Dârekutnî, İbn Ukde, Ebû Nuaym el-İsfahânî, Hâkim en-Nîsâbûrî, Nasr b. İbrâhim el-Makdisî ve İbnü’lKayserânî gibi muhaddisler bu icâzet şeklini kabul etmişlerdir. Hatîb el-Bağdâdî, bu türde ilk yazılı icâzetlerden biri olan İbn Ukde’nin İbnü’s-Sekkā diye bilinen Abdullah b. Muhammed b. Osman el-Vâsıtî’ye verdiği Şevval 325 (Ağustos 937) tarihli icâzetin metnini kaydetmiştir (el-Kifâye, s. 500-501).

Hadis usulüne dair bütün kaynaklarda icâzet konusu geniş şekilde

açıklandığı gibi bu hususta çok sayıda müstakil eser de yazılmıştır. İcâzetin gerekçesi, faydaları ve hükümleri konusunda yapılan ilk çalışma, Ebü'l-Abbas Velîd b. Bekir el-Gamrî'nin (ö. 392/1002) el-Vicâze fî ṣıḥḥati'l-ḳavli bi'l-icâze adlı eseri olup (Silefî, s. 58; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 2000) bir nüshası Bağdat'ta Abbas el-Azzâvî Kütüphanesi'nde bulunmaktadır. Ebû Tâhir es-Silefî, Gamrî'nin eserini özetleyip kendi icâzet şeyhlerinin tanıtımı da dahil olmak üzere yeni bilgiler ilâve ederek el-Vecîz fî ẕikri'l-mücâz ve'l-mücîz adlı eserini yazmıştır. İbnü'lKayserânî'nin el-ʿAmel bi-İcâzeti'l-icâze ve el-İcâzât ve meẕâhibühâ adlı kitapları, Necmeddin en-Nesefî'nin el-İcâzâtü'l-müterceme bi'l-ḥurûfi'l-muʿceme'si, Şemseddin İbn Tolun ed-Dımaşkī'nin Nevâdirü'l-icâzât ve's-semâʿât'ı, Muhammed b. Abdülhay el-Kettânî'nin el-İcâze ilâ maʿrifeti aḥkâmi'l-icâze'si, Muhammed Bâkır el-Meclisî'nin İcâzâtü'l-ḥadîs̱ ile (nşr. Ahmed el-Hüseynî, Tahran 1410) Kitâbü'l-İcâzât'ı (Biḥârü'l-envâr, CII, 191-298; s. 104-107'de toplam 107 icâzetin metni verilmektedir) ve Ebü't-Tayyib el-Azîmâbâdî'nin el-Vicâze fi'l-icâze'si (nşr. Bedrüzzaman Muhammed Şefîʿ en-Nîbâlî, Karachi 1408) icâzete dair eserlerden bazılarıdır.

Muhaddisler ve diğer bazı âlimler sonraları muʿcem, fihris, bernâmec, sebet ve icâzâtü'l-meşâyih diye adlandırılan eserlerinde hocalarından okudukları kitapları, onlardan alıp öğrencilerine verdikleri icâzetleri zikretmeyi âdet edinmişlerdir; bu tür eserler isnad ve icâzet aracı olarak kullanılmıştır. Ebü'l-Kāsım İbn Asâkir ed-Dımaşkī'nin hadis dinlediği ve icâzet aldığı şeyhlerini tanıttığı el-Muʿcem'i, İbn Hacer el-Askalânî'nin el-Mecmaʿu'l-müʾesses fi'l-muʿcemi'l-müfehres'i, İbn Hayr el-İşbîlî'nin Fehrese'si, Ebû Zeyd es-Seâlibî'nin Ġunyetü'l-vâfid ve buġyetü'ṭ-ṭâlibi'l-mâcid ve İbn Gāzî el-Miknâsî'nin et-Teʿallül bi-rusûmi'l-isnâd baʿde intiḳāli ehli'l-menzil ve'n-nâd adlı fihristleri, Abdullah eş-Şebrâvî'nin Fehrese'si (S̱ebet), Ebû Abdullah el-Mecârî'nin Bernâmec'i, Ebû Caʿfer Ahmed b. Ali el-Belevî el-Vâdîâşî'nin S̱ebet'i ve Ebû Sâlim el-Ayyâşî'nin İtḥâfü'l-aḫillâʾ bi-icâzâti'l-meşâyiḫi'l-ecillâʾ (bi-esânîdi'l-ecillâʾ) adlı eseri bu türün bazı örnekleridir. Bu geleneğin son örnekleri, Zâhid Kevserî'nin (ö. 1952) et-Taḥrîrü'l-vecîz fîmâ yebtaġīhi'l-müstecîz isimli sebetiyle (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde, Halep 1413/1993) Muhammed Âşık el-İlâhî'nin Muhammed Abdurrahman el-Marʿaşlî'ye 7 Temmuz 1994'te verdiği hadis icâzetidir.

Diğer Alanlar. Müslümanların ihtiyaç duyduğu fakih ve müftülerin

yetiştirilmesi işi İslâmî eğitim ve öğretimin hedeflerinden biri olduğu için ilk zamanlardan itibaren devletin bağımsız yargı sistemi içinde veya dışında bulunan fakih ve âlimler, şer‘î fetva verme ehliyetini kazanan

ilim tâliplerine sözlü olarak icâzet veriyorlardı. Mezhep imamı âlimlerin de fetva verme iznini böyle elde ettiği bilinmektedir. Fıkıh öğretiminin zamanla medreselerde sistemleşmesi üzerine bu geniş kapsamlı sahanın ihtiyacı hadisteki icâzetle karşılanamaz duruma gelince fıkıh tedrîsine izin verildiğini belgeleyen icâzet ortaya çıktı. Ancak iftâ ve tedrîs görevlerinden birine verilen icâzet uygulamada diğerini de kapsamına aldığı için ikisi birleştirilerek “iftâ ve tedrîs icâzeti” diye ifade edilmesi âdet olmuştur. Genellikle öğrencinin tahsilini tamamlamasının ardından yapılan bir imtihandan sonra verilen bu icâzeti alan kişi müderris olarak tedrîs, iftâ ve münâzara görevlerini yürütme hakkını elde etmiş oluyordu (Makdisî, s. 167-171, 305). Kalkaşendî, üstadı İbnü’l-Mülakkın’ın kendisine verdiği Şâfiî mezhebine göre iftâ ve tedrîs icâzeti örneğini kaydetmiştir (Ṣubḥu’l-aʿşâ, XIV, 364-369). Hanefî fakihi Şemsüleimme el-Kerderî’nin Sirâcüddin Muhammed b. Ahmed el-Karnebî el-Buhârî’ye verdiği 15 Zilkade 632 (1 Ağustos 1235) tarihli icâzet de bu türden sayılabilir (Süleymaniye Ktp., Damad İbrâhim Paşa, nr. 432/2, vr. 349a).

Nasîruddîn-i Tûsî’nin Merâga Medresesi’nde başlattığı aklî ve riyâzî ilimler öğretiminin diğer İslâm memleketlerindeki eğitim ve öğretime etkisinden sonra talebelere bu ilimlerde de icâzetler verilmeye başlandı. Kutbüddîn-i Şîrâzî’nin Necmeddin Abdürrahîm b. Nasr İbnü’ş-Şahhâm el-Mevsılî’ye verdiği Rebîülâhir 708 (Eylül 1308) tarihli icâzet (Arberry, IV, 124) bunlar arasında yer alır. Daha sonra Tebriz, Şîraz ve Semerkant medreselerinden Anadolu’ya taşınan bu ilim ve eğitim anlayışı Osmanlı Devleti’nin son dönemine kadar etkisini sürdürdü. Bursa Kadısı Mahmud Çelebi’nin torunu Kadızâde’nin (Mûsâ Paşa) Fethullah eş-Şirvânî’ye verdiği aklî ve riyâzî ilimler icâzetiyle (DİA, XII, 464-465) Celâleddin ed-Devvânî’nin Müeyyedzâde Abdurrahman Amâsî’ye verdiği 888 (1483) tarihli icâzet (Râgıb Paşa Ktp., nr. 570, vr. 315a-317b) bu etkinin en belirgin örnekleridir. Hâce Muhammed Pârsâ, Orta Asya’nın Ûş şehrindeki Hümâmiyye Medresesi’nde aklî ve naklî ilimler tahsilini tamamlayan Şemseddin Muhammed b. Hüsâmeddin b. Şâdî Hâce el-Ûşî’ye 796 yılı Rebîülâhir sonlarında (1394 Mart başı) verdiği umumi icâzetnâmeyi (Hacı Selim Ağa

Ktp., nr. 538/5, vr. 209b-210b) “tezkire” diye nitelendirmiştir.

Uygulamada umumi ilmî icâzetlerin farklı şekilleri vardır. Ders programına dahil ilimlerin tamamını bir âlim öğrettiği takdirde tek bir icâzet veriliyor, çeşitli ilimler ayrı ayrı müderrislerden okununca ayrı ayrı icâzetler düzenleniyor (bazı örnekler için bk. Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 3747/12, vr. 174b-175b, 192b-193a) veya birkaç âlimden ayrı ayrı umumi icâzetler alınarak birleştiriliyor (Şemseddin Muhammed b. Necmeddin Muhammed es-Sâlihî’ye [ö. 1012/1603] farklı hocalar tarafından verilen dört ayrı icâzeti ihtiva eden bir yazma Köprülü Ktp., I. Kısım, nr. 1258, vr. 158a-166b’de bulunmaktadır), umumi ilmî icâzete özel icâzetin eklendiği de oluyordu (bir örnek için bk. MÜİF Ktp., Şişli Camii, nr. 1106). Umumi ilmî icâzet Mısır’da 1872 yılında resmîleştirilerek “âlimiyye” diplomasına dönüştürüldü (bk. ÂLİMİYYE). Osmanlı Devleti’nde ise 1914’te İstanbul’da düzene konulan Dârü’l-hilâfeti’l-aliyye medreselerinin âlî kısmı şubelerinde “icâzetnâme” adıyla resmîleştirildi. Bu medreselerde hadis, tefsir, fıkıh ve kelâm şubelerinde öğretilen ilimlerde “ikmâl-i nüsah” eden öğrencilere, silsile ile gelen ilim senedini korumak ve öğrencinin ilmî liyakatini onaylamak amacıyla imtihandan sonra başarı dereceleri yazılıp icâzetnâme düzenlenmesi yoluna gidildi. Bu icâzetnâmeyi alanlar müderris, fıkıh icâzeti alanlar da kadı ve müftü olarak ruûs-i hümâyûna nâil oluyorlardı (Dârü’l-hilâfeti’l-aliyye Medresesi: Nizâmnâme, Ders Cedveli, Sûret-i Tedrîs Kitablar, Ta‘lîmâtnâme, s. 10-11, 32-34; Şevketî, s. 35-38; Atay, s. 128-129). Medreselerin kapatılmasıyla birlikte geleneksel icâzet uygulaması Türkiye’de rağbetini kaybetmiştir.

Fennî İcâzet. Bilginin yanında deney ve tecrübeye de dayanan tıp, eczacılık ve riyâzî ilimler konusunda verilen icâzetlerdir (geniş bilgi için bk. İzgi, I, 203, 347; II, 28; Has, IV/27 [1995], s. 22-23; DİA, XVII, 160).

Tarikat İcâzeti. Şeyh veya mürşid kabul edilen tasavvuf ve tarikat önderlerinden birinin kendi usulünü devam ettirmeye ehil gördüğü bir müridine verdiği irşad iznidir (bk. HALİFE). İlk zamanlarda sözlü ve sembollere bağlı olarak verilen bu iznin yazılı şekline tarikat icâzeti yanında “tarikata sülûk icâzeti” ve “hilâfetnâme” de denir. Taç veya hırka giydirmekle tamamlanması gelenek olan bu icâzetin zikir telkini icâzeti ve hırka giydirme icâzeti diye çeşitleri vardır. Mutasavvıfların isnad ve silsile

arayışlarının ancak V. (XI.) yüzyılda başladığı kabul edilmekte olup tarikatlarda icâzet uygulaması da bu tarihten sonra, muhtemelen VI. (XII.) yüzyılın sonlarından itibaren başlamıştır (Âişe Yûsuf el-Menâî, s. 33). Kübreviyye tarikatı kurucusu Necmeddîn-i Kübrâ'nın 598-616 (1201-1219) yılları arasında öğrencilerine verdiği beş ayrı icâzetin nüshaları Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki bir mecmua içerisindedir (Şehid Ali Paşa, nr. 2800/5-8, 11, vr. 21a-25a,

29b-30b). Aynı mecmuada (vr. 25a-28b) Mecdüddin el-Bağdâdî tarafından verilen iki tarikat icâzeti daha vardır. Yemenî nisbeli Şeyh Necmeddin Hasan b. Muhammed b. Bahâdır es-Sünbülî'nin Adlüddin Hasan b. Muhammed el-Halvetî'ye verdiği mufassal icâzetnâmenin sonunda tarikatın silsilesi de kaydedilmiştir (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1761/3, vr. 36a-41b).

Sanat ve Meslek İcâzeti. Bilgiden çok iş, sanat ve beceriye dayalı üretim ve hizmet erbabı arasında kendi özel eğitimleri sonunda verilen icâzetler olup Ahîlik ve hat icâzetleri bu türün örnekleridir (Tombuş, sy. 38 [1943], s. 3-9, 345-347; ayrıca bk. HATTAT).

İcâzetlerin Muhtevası. Bütün icâzet metinleri genellikle şu unsurlardan oluşur: İcâzetin başında besmele, Allah'a hamd, Hz. Peygamber'e salât ve selâm, ashabına dua ve kelime-i şehâdetten sonra konunun önemi ve ciddiyeti vurgulanır; ilmin, öğretme ve öğrenmenin, irşad ve senedin ehemmiyetine dikkat çekilir. Öğrencinin adı kaydedilerek elde ettiği ehliyet tanıtılır. Üstat kendi adını belirtip okuttuğu kitabı, öğrettiği ilim veya sanatı, verdiği irşad hizmetini kimden ve hangi yolla aldığını ortaya koyar, sened veya silsileyi zikreder; kazandığı ehliyeti yürütmesi için öğrenciye izin verdiğini ifade eder, devrettiği hakkı nasıl kullanacağına dair yol gösterir, kendisine dua etmesini ister. Hocanın imza veya mührü ile icâzet tamamlanır. Bazı sanat ve meslek icâzetleri dışında bütün icâzetler Arapça olarak yazılmıştır.

İcâzet çeşitlerinin başlangıçtan beri diğer bir ortak özelliği kurumsal ve resmî değil şahsî ve sivil olmalarıdır. Aslında bu durum, İslâmî eğitimde genel olarak diploma değeri taşıyan belgelerin en büyük özelliğidir. Belki de bundan dolayı hukukî yönü olan ve resmîliği çağrıştıran "şehâdet"

kelimesi icâzet yerinde kullanılmamıştır. Ancak ilk defa 1872 yılında Mısır'da, 1914'te Osmanlı Devleti'nde Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye medreselerinin tâli kısmını bitirenlere şehâdetnâme, âlî kısmını bitirenlere de icâzetnâme verilmesinin kanunlaşmasıyla icâzetin resmîleştiği görülür. Esasen İslâm âlimlerinin başlangıçtan beri eğitim ve öğretimin sivil yapısının korunması yönünde bir duyarlılık taşıdığı bilinmektedir. Nitekim Bağdat'ta resmî medreselerin kurulduğunu duyan Mâverâünnehir âlimlerinin ilim adına matem tutması da (İbnü'l-Ekfânî, s. 7) böyle bir anlayışın sonucudur. Bu sebeple kuruldukları dönemden itibaren İslâm eğitim müesseselerinin yetkilileri öğrencilerine diploma vermekle ilgilenmemiş, konuyu ilmî sorumluluk alanında ve âlimlerin serbest kanaat ve değerlendirmelerine bırakarak onlara sadece imkân sağlamakla yetinmiştir. İlim adamları, belli bir konunun öğretimi sonunda öğrencilerine kapasitelerine göre o alanla sınırlı olarak icâzet verebilir, fakat icâzette hocanın ders okuttuğu kurumun onayı aranmazdı. İslâm tarihinin en resmî karakterli eğitim ve öğretim kurumlarından biri olan Semerkant'taki Uluğ Bey Medresesi'nde de başhoca Kadızâde-i Rûmî'nin verdiği icâzette (DİA, XII, 464, 465) resmîliği andıran hiçbir unsur yer almamıştır.

İcâzetler umumiyetle nesirle yazılmakla birlikte ilk zamanlardan beri şiirle yazılmış örnekleri de görülür. Nitekim ilk hadis usulcüleri eserlerinde bu tür icâzetler için özel bölümler açmışlardır. Yazmalar arasında, lugat, edebiyat ve tarih kitapları içinde çok sayıda manzum icâzet örneğine rastlanır. Hatta icâzet talebinin ve bu talebe verilen icâzetin de şiirle yapıldığı görülür. Bilinen ilk manzum icâzet, Ebü'l-Eş'as Ahmed b. Mikdâm el-İclî (ö. 252/866) tarafından öğrencilerine okuttuğu bir kitabın zahrına yazılmıştır

(Râmhürmüzî, s. 456; Hatîb el-Bağdâdî, el-Kifâye, s. 501-502; Kādî İyâz, s. 96-97). İbn Hallâd er-Râmhürmüzî, kendi eserlerinden birinin rivayeti için eser üzerine yazdığı on bir beyitlik manzum icâzetin metnini verir (el-Muḥaddiṡü'l-fâṣıl, s. 545). Hatîb el-Bağdâdî de Muhammed b. Cehm es-Simmerî'den bir manzum icâzet metni zikreder (el-Kifâye, s. 502-503; diğer bazı örnekler için bk. Tâcü'l-ʿarûs, "zḳʿa" md.; İbnü'l-Adîm, X, 4342; Kureşî, IV, 105). Bu tür özel manzum icâzetler yanında Kutbüddin en-Nehrevânî el-Hanefî'nin, Şemseddin Muhammed b. Necmeddin Muhammed es-Sâlihî ed-Dımaşkī'ye verdiği 961 (1554) tarihli ve altmış beyitlik icâzet gibi (Köprülü Ktp., I. Kısım, nr. 1258, vr. 165a-166b)

akademik manzum icâzet örnekleri de vardır (bazı manzum icâzetler için bk. Silefî, s. 139-140; Safiyyüddin el-Hillî, s. 481-483; İbnü'l-Ahmer, s. 51-56; Ayyâşî, s. 91, 133-134, 148-149).

İslâmî gelenekte öğrenimi sonunda ilmî ehliyeti görülen kimseye icâzet verilmesi dinî ve ahlâkî bir vecîbe, verilmemesi ise bir hak ihlâli olarak telakki edilmiş, bu sebeple icâzet verme karşılığında para almak câiz görülmemiştir. Teorik olarak birinin insanları eğitmesi ve aydınlatması için icâzet sahibi olması zorunlu görülmemekle birlikte uygulamada icâzet, öğretme ehliyeti hususunda güven verici bir belge sayılmıştır (Süyûtî, el-İtḳān, II, 289). Bir kimsenin bir konuda öğrenci iken başka bir konuda veya ilim dalında icâzetli öğretici olması da mümkündür.

İslâm eğitim ve öğretim geleneğine has bir tecrübe olarak ortaya çıkan icâzet metinleri ilim, irfan, sanat ve meslek hareketlerinin güvenilirliği ve sağlıklı gelişmesine katkısı yanında tarih boyunca ilim, kültür ve medeniyet hareketlerinin yerini, zamanını, türünü ve seviyesini tesbit etmede, içtimaî ve siyasî ilişkileri yorumlamada kaynak değeri olan belgelerdir. Bilhassa gerekli kayıtları tam olan icâzetnâmeler eğitim kurumları, bunların sistemleri, kadroları, işlevleri, başarı veya başarısızlıkları konusunda bilgi ihtiva eder. Bu belgeler, onları düzenleyen üstatların ve öğrencilerinin ilmî, edebî, ahlâkî şahsiyetlerini ve dünya görüşlerini yansıtan kısmî veya tam otobiyografiler olması bakımından da ayrı bir önem taşır.

X. yüzyıldan itibaren Batı eğitim kurumlarının daha çok İspanya üzerinden İslâmî birikim ve tecrübeden faydalandığı bilinmekle beraber eğitim kurumları arasındaki ilişkiler yeterince incelenmiş değildir. Alfred Guillaume bu ilişkinin aydınlatılmasında, Batı dillerinde en alt kademede üniversite derecesini ifade etmek üzere ilk defa 1231'de kullanılan "baccalareus" (baccalaureus) kelimesinin etimolojisinin bir başlangıç olabileceğini düşünmüş ve bu terimin, İslâmî akademik sistem içinde kullanılan Arapça bir tabirden alınmış olması gerektiğini, bunun da "bi-hakkı'r-rivâye" şeklindeki icâzet tabiri olabileceğini ileri sürmüş, ancak bu tabirin kullanıldığı herhangi bir Arapça icâzet metni göstermemiştir. Ebied ve Young "New Light on the Origin of the Term 'Baccalaureate'" başlıklı ortak makalelerinde (IQ, XVIII/1-2 [1974], s. 3-7), bi-hakkı'r-rivâye tabirinin, "öğretme hakkı veren diploma, icâzet" anlamında kullanıldığı beş

icâzet metni yayımlayarak Guillaume'un görüşünün tutarlı olduğunu ispatlamışlardır. Daha önce Hastings Rashdall'ın da kabul ettiği gibi bi-hakkı'r-rivâye tabirinin ilk defa İspanya'da sözlü gelenek içinde kullanılmaya başlandığını düşünen bu iki yazar, bunun Arapça'dan Latince'ye geçerken uğradığı değişimi "bi-ḥaqq al-rivāya > b-ḥaqq ulūrea > baccalure [a] > baccalareus" şeklinde göstermiştir.

Yukarıdaki icâzet çeşitlerinin dışında, Hz. Peygamber'i rüyasında gören sûfîlerin ondan aldıklarını söyledikleri bir icâzet türünden daha söz edilmekte olup buna da "mânevî icâzet" denmiştir. Muhyiddin İbnü'l-Arabî, Dımaşk'ta gördüğü bir rüyada Fuṣûṣü'l-ḥikem'le ilgili olarak Resûl-i Ekrem'in kendisine icâzet verdiğini söylemiştir (DİA, XIII, 231). İmâm-ı Rabbânî'nin de rüyasında gördüğü Resûlullah'tan kelâm ilminde müctehidlik icâzeti aldığı söylenir (Kāsım Ahmed es-Sâmerrâî, II/2 [1981], s. 282). Nevşehirli Halil Efendi, 1225 (1810) yılında Antakya'da Habib Neccâr Camii'nde rüyasında gördüğü Hz. Peygamber'den Delâʾilü'l-ḫayrât adlı salavât mecmuasını okuması için icâzet aldığını iddia etmiştir (Ahmed Fevzî, İcâzetnâme-i Delâil-i Hayrât, Millî Kütüphane, nr. A-2291/1). Abdülganî b. İsmâil en-Nablusî, vereni tarafından yazılmış bir metni bulunmayan bu icâzet türüne dair Ravżü'l-enâm fî beyâni'l-icâzeti fi'l-menâm adıyla bir eser yazmıştır (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3606/27, vr. 164a-175b).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Fâris, Mücmelü'l-luġa (nşr. Züheyir Abdülmuhsin Sultân), Beyrut 1404/1984, I, 202-203; Lisânü'l-ʿArab, "cvz" md.; Tâcü'l-ʿarûs, "cvz", "zḳʿa" md.leri; Müslim, "Muḳaddime", 5 (I, 14-29); Şâfiî, er-Risâle (nşr. Ahmed Muhammed Şâkir), Kahire 1979, neşredenin girişi, s. 17; Râmhürmüzî, el-Muḥaddiṡü'l-fâṣıl (nşr. M. Accâc el-Hatîb), Beyrut 1391/1971, s. 163-181, 363-369, 456-458, 542; Hatîb el-Bağdâdî, el-Kifâye (nşr. Muhammed el-Hâfız et-Tîcânî), Kahire 1972, s. 446-450, 454-466, 487-488, 500-503; a.mlf., el-Câmiʿ li-aḫlâḳı'r-râvî ve âdâbi's-sâmiʿ (nşr. Muhammed Accâc el-Hatîb), Beyrut 1414/1994, II, 191-198; a.mlf., el-

İcâze li'l-maʿdûm ve'l-mechûl (nşr. Safvân Adnân Dâvûdî), Dımaşk 1418/1997, s. 79-80, 211; Kādî İyâz, el-İlmâʿ (nşr. Seyyid Ahmed Sakr), Kahire 1398/1978, s. 92-93, 96-97, 103, 105-107; İbn Hayr, Fehrese, s. 12-17; Silefî, el-Vecîz fî ẕikri'l-mücâz ve'l-mücîz (nşr. Muhammed Hayr el-Bikāî), Beyrut 1414/1991, s. 54-58, 139-140; İbnü's-Salâh, ʿUlûmü'l-ḥadîs̱ (nşr. Âişe Abdurrahman), Kahire 1974, s. 262-277; İbnü'l-Adîm, Buġyetü'ṭ-ṭaleb (Zekkâr), X, 4342; Nevevî, İrşâdü ṭullâbi'l-ḥaḳāʾiḳ (nşr. Nûreddin Itr), Beyrut 1411/1991, s. 129-133; İbnü'l-Ekfânî, İrşâdü'l-ḳāṣıd (nşr. Muhammed Fâhûrî), Beyrut 1998, s. 7; Safiyyüddin el-Hillî, Dîvân, Dımaşk 1298, s. 481-483; Kureşî, el-Cevâhirü'l-muḍiyye, II, 389; III, 405; IV, 105; İbnü'l-Mülakkın, el-Muḳniʿ fî ʿulûmi'l-ḥadîs̱ (nşr. Abdullah b. Yûsuf el-Cüdey'), Ahsâ 1413/1992, I, 314-324; Ömer b. Raslân el-Bulkīnî, Meḥâsinü'l-ıṣṭılâḥ (nşr. Âişe Abdurrahmân), Kahire 1974, s. 262, 269-270; Zeynüddin el-Irâkī, el-Elfiyye (nşr. Muhammed b. Hüseyin el-Irâkī el-Hüseynî), Fas 1354, II, 60-89; Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâ (Şemseddin), XIV, 364-377; İbn Hacer el-Askalânî, Fetḥu'l-mennân bi-Muḳaddimeti Lisâni'l-Mîzân (nşr. Muhammed Abdurrahman el-Mar'aşlî), Beyrut 1415/1995, s. 528; Süyûtî, el-İtḳān (Ebü'l-Fazl), II, 289; a.mlf., Tedrîbü'r-râvî (Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Fâryâbî), Beyrut 1415, I, 447-468; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 10; II, 2000; Ayyâşî, İtḥâfü'l-aḫillâʾ bi-icâzâti'l-meşâyiḫi'l-ecillâʾ (nşr. Muhammed ez-Zâhî), Beyrut 1999, s. 91, 133-134, 148-149; Meclisî, Biḥârü'l-envâr, Beyrut 1403/1983, CII, 191-298; Şebrâvî, Fehrese (nşr. Muhammed ez-Zâhî, el-Mevrid içinde), XI/4, Bağdad 1403/1982, s. 89-112; Şevketî, Medâris-i İslâmiyye Islâhât Programı, İstanbul 1329, s. 35-38; Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesi: Nizâmnâme, Ders Cedveli, Sûret-i Tedrîs ve Kitablar, Ta'lîmâtnâme, İstanbul 1330-33, s. 10-11 (md. 13), 32-34 (md. 54-73); A. J. Arberry, The Chester Beatty Library, A Handlist of the Arabic Manuscript, Dublin 1959, IV, 124; VII, 182; Kettânî, er-Risâletü'l-müsteṭrafe, s. 3-10; Ahmed Şelebî, Târîḫu't-terbiyeti'l-İslâmiyye, Kahire 1973, s. 260-269; Âgā Büzürg-i Tahrânî, ez-Zerîʿa ilâ teṣânîfi'ş-Şîʿa, Beyrut 1403/1983, V, 246; XVII, 67-68; Hüseyin Atay, Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi, İstanbul 1983, s. 101-130; Âişe Yûsuf el-Menaî, Ebû Ḥafs ʿÖmer es-Sühreverdî, Devha 1412/1991, s. 33; Muhammed Zâhid Kevserî, et-Taḥrîrü'l-vecîz fîmâ yebtaġīhi'l-müstecîz (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Halep 1413/1993; G. Makdisî, Neşʾetü'l-külliyyât: Meʿâhidü'l-ʿilm ʿinde'l-müslimîn ve fi'l-Ġarb (trc. Mahmûd Seyyid Muhammed), Cidde 1414/1994, s. 159-165, 167-172, 305-312; Cevat İzgi, Osmanlı

Medreselerinde İlim, İstanbul 1997, I, 203, 347; II, 28; Rifat Bey, “Kāmûsü’l-bedâyi‘”, Ma‘lûmât, sy. 35-36, İstanbul 1311, s. 770; Nazmi Tombuş, “Ahîler: İcâzetnâme ve Fütüvvet Şeceresi”, Çorumlu, sy. 38, Çorum 1943, s. 3-9, 345-347; Selâhaddin el-Müneccid,

İcâzâtü’s-semâʿ fi’l-maḫṭûtâti’l-ḳadîme, MMMA (Kahire), I/2 (1955), s. 232-251; R. Y. Ebied - M. J. L. Young, “New Light on the Origin of the Term ‘Baccalaureate’”, IQ, XVIII/1-2 (1974), s. 3-7; Kāsım Ahmed es-Sâmerrâî, “el-İcâzât ve teṭavvüruha’t-târîḫî”, ʿÂlemü’l-kütüb, II/2, Riyad 1981, s. 278-285; Hisham Nashabî, “The IJAZA: Academic Certificate in Muslim Education”, HI, VIII/1 (1985), s. 7-13; Sâlih Ma‘tûk, “el-İcâzetü’l-ʿâmme ve istiʿmâlü’l-muḥaddîşîne lehâ”, Mecelletü Külliyyeti’d-dirâsâti’l-İslâmiyye ve’l-ʿArabiyye, V, Dübey 1992, s. 92-118; Polat Has, “Tarihte Batı Tıbbının Doğudan Aldıkları”, Yeni Ümit, IV/27, İzmir 1995, s. 22-23; Pakalın, II, 19-20; G. Vajda - I. Goldziher [S. A. Bonebakker], “Idjāza”, EI² (İng.), III, 1020-1022; Kâzım Müdîr Şâneçî, “İcâze”, DMBİ, VI, 596-598.

Cemil Akpınar

KIRAAT.

Kıraat ilminde icâzet, Kur’an lafızlarının usulüne uygun bir üslûpla okunması açısından okuyucuda bulunması gereken niteliklerin mevcudiyetini belirten yazılı yeterlilik belgesi anlamındadır. Aranan niteliklerin varlığının sözle ifade edilmesi “şefehî (şefevî) icâzet” olup Kur’an’ın tamamını veya bir bölümünü üstada okumak (arz) ve / veya onu üstattan dinlemek (semâ) suretiyle kıraat imamlarından birinin kıraatine yahut birden fazla kıraate uygun olarak okumada yeterli seviyeye gelmekle elde edilir.

Vahiylerin telaffuz özellikleri, Arap dili lehçeleriyle biçimlenen ve Hz. Peygamber’in icra ve onayı ile vücut bulan farklı kıraatlerle onların edâ keyfiyetleri, sonraki nesillerin öncekilerden öğrenme zorunluluğunu getirmiş olduğundan (İbn Mücâhid, s. 49-52), Resûl-i Ekrem’den itibaren kıraatte icâzetin yazılı olmasa da şefehî olarak uygulandığı ve hadis terimleri arasına girmeden önce kullanılmaya başlandığı söylenebilir.

Nitekim Hz. Peygamber'in, "Kur'an'ı dört kişiden öğrenin" (Buhârî, "Feżâʾilü'l-Ḳurʾân", 8) diyerek Abdullah b. Mes'ûd, Sâlim Mevlâ Ebû Huzeyfe, Muâz b. Cebel ve Übey b. Kâ'b'ın adlarını anmasını, Sâlim Mevlâ Ebû Huzeyfe'yi Kur'an okurken duyduğunda Allah'a hamdetmesini, Ebû Mûsâ el-Eş'arî'yi güzel okuyuşu sebebiyle övmesini (Buhârî, "Feżâʾilü'l-Ḳurʾân", 30; İbn Mâce, "İḳāmet", 176), bu sahâbîlerin ehliyetlerini belirten şefehî icâzet olarak değerlendirmek mümkündür. Hz. Osman'ın, çoğaltılan Kur'an nüshalarını belli başlı merkezlere gönderirken Übey b. Kâ'b ve Zeyd b. Sâbit'i Hicaz bölgesinde, Ebû Mûsâ el-Eş'arî'yi Basra'da, Ali b. Ebû Tâlib ve Abdullah b. Mes'ûd'u Kûfe'de, Muâz b. Cebel ve Ebü'd-Derdâ'yı Dımaşk'ta muallim olarak görevlendirmesi de (Ebû Şâme, s. 149-150) Kur'an öğretimiyle ilgili şefehî icâzetin diğer örnekleri sayılmalıdır. Kur'an'ın "tertîl" ile okunması Allah'ın emri olduğundan (el-Müzzemmil 73/4) gerek Resûl-i Ekrem'in gerek sahâbîlerin Kur'an öğreticisinin ehliyeti konusunda titiz davrandıklarında şüphe yoktur. Hişâm b. Hakîm'in namazda Furkān sûresini kendisinin öğrendiğinden farklı okuduğuna şahit olan Hz. Ömer'in nerede ise onu namazdan çekip alacak kadar tepki göstermesi, Kur'an'ın doğru okunması hususunda ashabın ne kadar duyarlı olduğunu göstermektedir (Buhârî, "Feżâʾilü'l-Ḳurʾân", 5).

Kur'an'ın naklinde yazılı sayfalardan çok hâfızalarda saklanana güvenildiği gibi (İbnü'l-Cezerî, en-Neşr, I, 6) kıraat rivayetlerinde hadiste olduğu üzere salt anlam veya sadece lafız yeterli kabul edilmeyerek edâ (seslendirme, tilâvet) boyutu da dikkate alınmış (Bennâ, s. 3), bu cihetin bir üstat (fem-i muhsin) ağzından elde edilmesi gerekli görülmüştür. Ebü'l-Alâ el-Hemedânî, kıraat icâzeti için hocadan bizzat okumuş olmayı zorunlu görmüş, hadisteki gibi semâ veya arz olmaksızın icâzetle rivayeti büyük hata saymış, İbnü'l-Cezerî de kıraati üstattan bizzat almayanın ondan rivayette bulunamayacağını, diğer bir ifadeyle mücerret icâzetle kıraat rivayet edilemeyeceğini belirtmiştir (Müncidü'l-muḳriʾîn, s. 3), Kastallânî ise tâlibin ehil olması durumunda bunun mümkün olacağı görüşündedir (Leṭâʾifü'l-işârât, s. 181-182). Öte yandan icâzet, kişinin ehliyetinin kanıtlanması veya mensubiyetinin bilinmesi açısından gerekli sayılmış, ancak Kur'an öğretmek için icâzeti olmasa da kişinin kendini ehliyetli görmesi yeterli kabul edilmiştir (Süyûtî, I, 321-322).

Kıraat icâzetinin ilk yazılı örnekleriyle ilgili genel kanaat şekil, üslûp ve

kapsam olarak III. (IX.) yüzyılın sonlarında diğer icâzet türleriyle birlikte görülmeye başlandığı yolundadır. Sonraları Kitâbü's-Sebʿa, Şâṭıbiyye, et-Teysîr gibi tedrîsi vesilesiyle bu eserlerin müelliflerine varan rivayet zinciri zikredilerek icâzetler-tertip edilmiştir. İbnü'l-Cezerî, Kur'an kıraatinde Hz. Peygamber ile kendi arasında on dört râvinin bulunduğunu belirtir (en-Neşr, I, 193-194). Kastallânî de bu sayının kendisi için on beş olduğunu söylemiş, kıraatini Resûl-i Ekrem'e ulaştıran ve İbnü'l-Cezerî ile başlayan isnad zincirindeki isimleri zikretmiştir (Leṭâʾifü'l-işârât, I, 174-176). Günümüzde düzenlenen icâzetnâmeler incelendiğinde bir o kadar kıraat râvisi eklenerek bu zincirin zamanımıza ulaştırıldığı görülmektedir.

Şekil ve muhteva bakımından farklı da olsa bazan muhtasar, bazan geniş olarak yazılan kıraat icâzetlerinin tertibi şöyledir: Besmele, hamdele ve salveleden sonra Kur'an okuma ve okutma ile kıraatlerin önemi belirtilerek ilgili hadislere yer verilir. Ardından icâzeti verecek üstat (mücîz), tâlibin (mücâzün leh) Kur'an'ı hangi eserleri esas alarak hangi kıraate veya kıraatlere göre okuduğunu belirtir, icâzet almaya ehil olduğuna işaret eder. Daha sonra kendi üstadından başlayarak İbnü'l-Cezerî'ye kadar kıraat zincirini zikreder. Bazı icâzetnâmelerde bu zincir Hz. Peygamber'e kadar götürülür. Bu arada yer yer kıraat râvilerine ait biyografik bilgiler verilir ve icâzeti alacak tâlibe dua eden ve ondan dua bekleyen cümlelerle icâzet metni bitirilir.

Kıraat icâzeti genelde bir merasimle verilir. Bu merasimler Osmanlılar'da zaman içinde gelişerek belli bir şekil almış ve gelenek günümüze kadar devam etmiştir. Buna göre Camide öğleden önce cemaat huzurunda yapılan bu törende reîsü'l-kurrâ mihrabın önüne konan kürsüye oturur. En yaşlı kıraat üstatlarından başlanarak reîsü'l-kurrânın sağında ve solunda hilâl şeklinde bir oturma düzeni oluşturulur. Hilâl uçlarındaki genç okuyuculardan başlanarak sağlı sollu tilâvet edilir; reîsü'l-kurrânın bitirilmesini istediği âyetin sonunda eliyle kürsüye vurması üzerine âyetin son cümlesi birlikte okunarak diğer okuyucuya geçilir. Sağdan ve soldan birer veya ikişer yaşlı üstat da indirâc (cem') metoduyla birkaç âyet kıraat ettikten sonra sıra icâzet verilecek kişiye gelir. Huzura gelip reîsü'l-kurrânın elini öperek yüzü ona dönük şekilde oturan tâlip, İhlâs sûresinden başlayıp Nâs sûresinin sonuna kadar kırâat-i aşereye göre ve indirâc usulüyle tilâvet eder. Önceden hazırlanan icâzetnâme metni mücîz veya onun uygun

göreceği bir kişi tarafından yüksek sesle okunduktan sonra yapılan bir dua ile merasim sona erer.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, “Feżaʾilü’l-Ḳurʾân”, 5, 8, 30; İbn Mâce, “İḳāmet”, 176; İbn Mücâhid, Kitâbü’s-Sebʿa (nşr. Şevkī Dayf), Kahire 1972, s. 49-52; Ebû Şâme, el-Mürşidü’l-vecîz (nşr. Tayyar Altıkulaç), Beyrut 1395/1975, s. 149-150; İbnü’l-Cezerî, en-Neşr, I, 6, 7, 9-10, 17, 38, 40, 193-194; a.mlf., Müncidü’l-muḳriʾîn, Beyrut 1980, s. 3; Süyûtî, el-İtḳān (Bugā), I, 321-322; Kastallânî, Leṭâʾifü’l-işârât (nşr. Âmir es-Seyyid Osman - Abdüssabûr Şâhîn), Kahire 1392/1972, I, 174-176, 181-182; Bennâ, İtḥâfü fużalâʾi’l-beşer, Kahire 1289, s. 3-4.

Mehmet Ali Sarı

İCÂZET

(الإجازة)

Bir hukukî işlemin işlerlik ya da bağlayıcılık kazanabilmesi için hak sahibinin onay vermesi anlamında terim.

Sözlükte “aşıp geçme, yürürlüğe koyma, uygulama, câiz kılma, onaylama” gibi anlamları bulunan icâzet kelimesi, hadis ilminde ve edebiyatta kazandığı mânalar yanında, devlet başkanının ödül (câize) vermesi veya birinin fetva vermeye veya eğitim öğretime ehil ve yetkili olduğunu ifade etmek gibi terim anlamları kazanmıştır. Fıkıh usulünde icâzet kelimesi “câiz görme”, fıkıh terminolojisinde ise “bir hukukî işlemin işlerlik ve bazı durumlarda bağlayıcılık kazanması için ilgili kişinin onayından geçmesi veya o kişi tarafından uygun görüldüğünün bildirimi” anlamında kullanılır.

Hukukî Mahiyeti. İcâzet, ilgilinin kabul veya reddine bırakılmış bir işlemin fiilen sonuç doğurmasını sağlayan tek taraflı bir iradedir. Her hukukî işlemin temel unsuru hukukî sonuca yönelmiş irade beyanı olduğundan yapılan bir işlemin hukukî varlık kazanması, sahih olması ve işlerlik kazanması, neticede amaçlanan sonuçları doğurması, o hukukî işleme doğrudan veya dolaylı olarak katılan taraf veya tarafların iradelerinin herhangi bir bozukluk ve şâibeden korunması ve tam olarak gerçekleştirilmesine bağlıdır. Hanefî mezhebinde diğerlerinden farklı olarak bir akdin kurulup sonuç doğurabilmesi için hukukî varlık kazanması (in‘ikad), sahih, nâfiz ve bağlayıcı olması şeklinde dört ayrı aşamadan ve bu aşamalara ilişkin ayrı ayrı şartlardan söz edilir. İlk aşamada aranan şartlardaki eksiklik akdin butlanını, ikinci aşamadaki eksiklik akdin fesadını, üçüncü aşamadaki eksiklik akdin hüküm ve sonuçlarının askıda (mevkuf) olmasını ve sonuncu aşamadaki eksiklik akdin bağlayıcı olmaması sonucunu doğurur. İcâzet özellikle mevkuf akidler, kısmen de gayri lâzım akidler için söz konusu olmaktadır. Bâtıl akid hukukî varlık kazanmamış bir akid olduğundan, fâsid akid ise hukukî varlık kazanmış olmakla birlikte hukuk düzenince akdin sıhhati için öngörülen bir şarta muhalefet içerdiğinden icâzet kabul etmez. Birincisinde akdin yeniden

inşası dışında bir düzeltme imkânı bulunmazken ikincisinde akdin sahih hale gelmesi öncelikle fesad sebebinin giderilmesine bağlıdır. Mâlikî mezhebi butlân ve fesad merhalelerini bir değerlendirmek suretiyle Hanefîler'den ayrılsa da üçüncü ve dördüncü merhale konusunda onlara oldukça yakındır. İcâzet de esasen ilk iki aşamada değil özellikle üçüncü aşamada ve kısmen de sonuncu aşamada söz konusu olmaktadır. Şâfiî ve Hanbelî mezheplerinde ise askı hali fıkıh tekniği ve sistematiği bakımından kabul edilmemekle beraber ölüm hastasının tasarrufları gibi bazı örnekler açısından onların da Hanefî ve Mâlikîler'e yaklaştıkları görülür.

Akdin nâfiz olması, yani işlerlik kazanıp hüküm ve sonuçlarını doğurması Hanefî mezhebinde iki şarta bağlanmıştır. Bunlardan biri, akdin yapılışında ilgili tarafın hukukî yetkisinin (velâyet) bulunması, diğeri de üçüncü şahısların haklarına ilişmemesidir. Bu şartlardan birinin yokluğu durumunda akid mevkuf olur ve ilgili kişinin onayına kadar hiçbir hüküm doğurmaz. Meselâ velinin onayına bağlı nikâh akdi karı koca ilişkisini helâl kılmaz, kocaya nafaka borcu yüklemez. Klasik literatürde "vakf, tevakkuf, adem-i nefâz" gibi tabirlerle karşılanan bu durumun "askı hali" olarak adlandırılması mümkündür. Bu bağlamda icâzet çoğunlukla, velâyet noksanı veya üçüncü şahısların haklarının ilişmesi sebebiyle işlerlik kazanmamış bir akid veya hukukî işlemin yetkili veya ilgili kişi tarafından onaylanmasını ifade eder ve askıda olan bir hukukî işlemi askı halinden kurtarıp hüküm ve sonuçlarını fiilen doğurmasını sağlayan tek taraflı bir irade beyanı niteliğini taşır. Bu durumlarda akde icâzet verilmemesi ve akdin reddedilmesi bir fesih işlemi değil akdin vücut bulmaması ve hükümsüz kalması (butlân) halidir. Daha ziyade Hanefî ve Mâlikî fakihlerince sistemleştirilen askı teorisi esas itibariyle ilgili tarafı, hak etmediği ve razı olmadığı bir zarara uğramaktan koruma amacına yöneliktir. Bu ilgili taraf, çocuk ve sefih gibi tasarrufu bizzat yapan kişi olabileceği gibi kiracı ve vâris gibi yapılan tasarruftan etkilenen kişi de olabilir. Bu bakımdan mümeyyiz küçüğün ve akıl zayıflığı bulunan kişinin kâr ve zarar ihtimali bulunan tasarrufları ile aynı anlamda değerlendirilen sefihin tasarrufları, fuzûlînin tasarrufları, vekilin yetki alanını aşan tasarrufları, mal sahibinin kiraya verdiği şey üzerindeki tasarrufu, rehnedilen mal üzerinde tasarruf, ölüm hastasının üçte biri aşan hibe ve vasiyet gibi teberru tasarrufları, vârislerin borca batmış terekeyi satmaları Hanefî mezhebinde askı teorisi

kapsamında değerlendirilmiştir. Bu tasarruflardan bir kısmı yetki eksikliği veya yokluğu, bir kısmı da başkalarının hakkının ilişmesi sebebiyle mevkuf sayılmıştır. Ayrıca Hanefî doktrinindeki hâkim anlayışa göre fâsid olmakla birlikte Züfer b. Hüzeyl tarafından mevkuf sayılan mükrehin tasarrufları da bu yönüyle askı teorisi kapsamında düşünülebilir.

İcâzet kavramının sınırlı bir kullanım alanı da taraflardan birinin veya ikisinin veya taraflar dışında üçüncü bir kişinin muhayyerlik hakkına sahip bulunduğu bazı hukukî işlemlerdir. Muhayyerlik hakkının henüz kullanılmamış olması sebebiyle akdin bağlayıcılık kazanmadığı durumlarda akdin ilgili kişi tarafından onaylanması akde bağlayıcılık kazandırırken reddedilmesi fesih olarak sonuçlanır. Bu muhayyerlik hakkının şart muhayyerliği gibi taraflarca kararlaştırılmış olması ile görme muhayyerliği ve ayıp muhayyerliği gibi hukuk düzenince tanınmış olması arasında icâzetin işlevi açısından kural olarak pek fazla bir fark yoktur. Bu kapsamda yer alan akidler, mevkuf akidlerden farklı olarak işlerlik kazanıp hükümlerini fiilen doğurmaya başladığı halde bağlayıcılık kazanması, taraflardan birinin bizzat kendisinin veya yasal temsilcisinin icâzetine bağlıdır. Ayrıca bulûğa ermeden önce velisi tarafından evlendirilmiş kız veya erkeğin bulûğla birlikte sahip olduğu muhayyerlik hakkı ile bilhassa Hanefî ekolü açısından ergen kızın kendi başına yapmış olduğu evlenme akdinin, kefâet veya denk mehir (mehr-i misl) şartlarını taşımaması durumunda kızın velisine tanınan itiraz hakkının da bu kapsamda değerlendirilmesi mümkündür. İlgili taraf muhayyerlik hakkını kullanıp akdi feshedebileceği gibi yapılan akdi onaylayarak akdin devamını da sağlayabilir. Böyle olunca mevkuf akidlerde söz konusu olan icâzetle gayri lâzım akidlerde söz konusu edilebilecek icâzet arasında önemli bir mahiyet farkı bulunmakta, birincisinde akdin ilk defa olarak hukukî sonuç doğurması durumu söz konusu iken ikincisinin çoğu örneklerinde, sonuçlarını fiilen doğurmakta olan bir akdin kesinleştirilmesi ve artık tek taraflı irade ile fesih imkânının kaldırılması durumu söz konusu olmaktadır.

İcâzetin, akid ve tek taraflı hukukî işlem gibi sözlü tasarruflar dışında kabz, gasb ve itlâf gibi fiilî tasarruflarda geçerli olup olmadığı doktrinde tartışmalıdır. İslâm hukukçularından bir kısmı, yapılan işin hukukî bir yetkiye dayalı olarak meydana gelmesi durumunda hukuka uygun, aksi halde hukuka aykırı olacağını ve bu fiile dair icâzetin onun bu tabiatını

değiştirmeyeceğini öne sürerek fiiller için askı durumunun söz konusu olmayacağını ve dolayısıyla da fiillerin icâzete elverişli olmadığını savunmuşlardır. Bu görüş Ebû Hanîfe'ye nisbet edilmektedir. Hanefî imamlarından Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'ye nisbet edilen ve sonraki fakihler tarafından da tercih edilen görüşe göre ise fiiller icâzete elverişlidir. Buna göre bir kimse, ifa amacıyla borcunu birisi aracılığıyla alacaklıya gönderse alacaklı durumu öğrendikten sonra aracı kişiden o parayla kendisi için bir şey satın almasını istese ve mal aracının elinde helâk olsa bu durumda, icâzetin fiilde de geçerli olacağını savunanlara göre mal alacaklının hesabından, diğer görüşe göre borçlunun hesabından helâk olmuş sayılacaktır (Bedreddin Simâvî, I, 324; İbn Âbidîn, V, 106). Şâfiî mezhebinde hâkim anlayış, icâzetin gaspta geçerli sayılmayacağı yönünde olmakla birlikte birinin malını gasbedip onunla ticaret yapan kimsenin tasarruflarının mal sahibinin icâzetiyle geçerli hale geleceği ve mal sahibinin elde edilen şeyleri alacağı yönünde görüş de bulunmaktadır.

Şekli ve Şartları. Doktrinde icâzet, birçok hukukî işlemde olduğu gibi akidlerin kuruluş ve şekil şartlarında hâkim sistematik yapı içinde ele alınarak ve model akid olan satıma kıyaslanarak açıklanır. Bunun için de bir icâzet işleminde tasarrufuna icâzet verilen kimse, icâzet yetkisine sahip hak sahibi (mûciz), icâzet konusu ve siga şeklinde dört unsurdan söz edilir (Bedreddin Simâvî, I, 314). Tasarrufuna icâzet verilen kimse çok defa yetkisiz temsilci (fuzûlî) veya ehliyeti kısıtlı kimsedir. İcâzette hak sahibi ise birçok durumda bizzat tasarrufta bulunan kişinin dışında bir kişi olup kimliği yapılan hukukî işlemin türüne ve mahiyetine göre değişmektedir. İcâzet yetkilisi fuzûlînin tasarrufunda, adına tasarruf yapılmış olan mal sahibi, mümeyyiz çocuk ve ma'tûh gibi eksik ehliyetlilerin tasarrufunda yasal temsilci (veli, vasî veya hâkim), hacredilmiş sefihin tasarrufunda hâkim veya onun tayin ettiği vasîdir. Diğer örnekler açısından icâzet yetkilisi, asıl mal sahibinin tasarrufundan hak etmediği ve razı olmadığı şekilde etkilenip zarar gören kiracı, rehin alan, vâris ve alacaklıdır. İcâzet, bir hukukî işlemin sonuçlarına ilişkin rızâyı belirten bir işlem olduğuna göre rızâ açıklaması yapılabilen bütün yollarla olabilir. Buna göre icâzet sözlü olabileceği gibi fiilî de olabilir. Diğer tasarruflardaki gibi icâzette de aslolan sözlü beyandır. Kullanılan sözün icâzet anlamına delâleti konusunda bir kapalılık bulunması durumunda örf esas alınır. İcâzetin gerekli hallerde söz yerini tutan yazı ve işaretle yapılması da mümkündür. Aynı şekilde,

sözleşme yapılırken kabul anlamına gelen her türlü fiille de icâzet gerçekleşir. Meselâ satıcının satım bedelini kabzetmesi, talep veya hibe etmesi böyledir. İcâzetin sükût yoluyla gerçekleşip gerçekleşmeyeceği ise doktrinde tartışmalıdır. Susana söz isnat edilemeyeceği için sükût kural olarak icâzet yerine geçmez. Buna göre malının fuzûlî tarafından satıldığını gören kişi bir tepki vermeksizin sükût et-se Hanefîler'e göre yapılan işlem kendisi hakkında câiz olmaz (Serahsî, XXX, 139-140). Ancak sükûtun rızâ açıklaması sayıldığı yerlerde icâzet yerine geçmesi mümkün görülür. Meselâ Hanefî fakihlerine göre, ergen kızın velisi tarafından yapılan evlendirme akdine ilişkin olarak susması akdin yapılması sırasında izin, akdin yapılmasından sonra da icâzet sayılır (Kâsânî, VII, 193). Bu durum Mecelle'de, "Sâkite bir söz isnat olunmaz. Fakat ma'rız-ı hâcette sükût beyandır" (md. 67) şeklinde ifade edilir. Diğer mezheplerde de benzer anlayış hâkimdir.

İcâzet için doktrinde belli bir süre belirlemesine gidilmemiş, ancak bu hakkın ne yönde kullanılacağı bilinmeksizin sonsuza kadar elde tutulması hukukî hayatta sağlanmak istenen güven ve istikrar ortamını sarsacağından kişinin durumu öğrenmesinden itibaren mâkul ve münasip bir süre içinde kararını belirtmesi istenmiştir. Bu sebepledir ki fakihler bu süreyi, ilgilinin durumu öğrendikten sonra sağlıklı karar vermek için gerekli düşünme süresi şeklinde belirleme eğilimindedir.

Bir hukukî işlemin icâzete bağlılığından söz edilebilmesi için öncelikle o işlemin vekâlet ve niyâbete elverişli olması şartı aranır. Meselâ fuzûlînin gerek temlik gerek ıskat türü bir tasarrufunun mevkuf olup hak sahibinin icâzetine bağlı olarak kurulabilmesi için o tasarrufun vekâlet ve niyâbete elverişli bulunması gerektiği açıktır. Çünkü icâzet gerçekleştiği anda önceden vekâlet verme hükmünü kazanacağından bu suretle fuzûlînin icâzet sonrasında vekil konumuna geçmesi sağlanmış olacaktır.

İcâzetin sıhhati açısından önemli bir diğer şart, tasarrufun yapıldığı sırada ona

icâzet verecek yetkili bir kişinin bulunmasıdır. Nitekim fuzûlînin bir çocuk veya deli hakkında yapacağı talâk, ıtk, nikâh, hibe ve malını gabn-i fâhişle satma gibi bir tasarruf hukukî varlık kazanamayacağı, yani yapıldığı anda

bâtıl olacağı için icâzete de konu olamaz. Fakat fuzûlînin o tür tasarrufları akıllı ve bâliğ biri hakkında in‘ikad eder. Çünkü kural olarak tasarrufun yapılmasından sonra gerçekleşen icâzet (icâzet-i lâhika), tıpkı önceden verilmiş vekâlet (vekâlet-i sâbıka) anlamında olduğundan icâzet anında fuzûlî âdeta -akdin haklarının kendisine döneceği-bir vekile dönüşmüş olur. Çocuk ve deli ise tasarrufu bizzat yapma ehliyetine sahip olmadığı gibi vekâlet verme ehliyetine de sahip değildir. Öte yandan icâzet verecek kişinin icâzet vereceği tasarrufu bizzat yapmaya ehil olması şarttır. Bunun için mümeyyiz çocuğun veya sefihin, fuzûlînin yaptığı karşılıklı borç yükleyen bir akde icâzet vermeleri sahih olmaz.

İcâzetin sahih olabilmesi için akdi yapan tarafların ve akid konusunun icâzet anında mevcut olmaları gerekir. Meselâ fuzûlînin satımında icâzet anında mal sahibinin, icâzet verilecek akid bir satım akdi ise mebîin, trampa ise iki bedelin de bulunması şartları aranır. Mal sahibi ölmüşse akid bâtıl olacağından vârisler tarafından icâzet verilmesi bu sonucu değiştirmez. Çünkü bir icâzetten söz edebilmek için her şeyden önce icâzete konu olacak ve işlerlik kazandırılacak bir hukukî işlemin bulunması gerekir. Bu sebeple icâzetin, akdin inşa edilmesi yani ilkten kurulması değil kurulmuş akdin yürürlüğe konması işlevini taşıdığı sürekli vurgulanır. Kādîhan bu durumu açıklamak için, başlangıçta nikâh akdi yokken daha sonra tarafların icâzetiyle veya bu yönde beyanlarıyla nikâh akdinin kurulmuş olmayacağı örneğini verir (el-Fetâvâ, I, 322). Ancak fuzûlî, nikâh akdi açısından bir vekil değil bir elçi mesabesinde olup akdin hakları kendisine dönmediği için onun tarafından gerçekleştirilen nikâh akdinde, adına evlenme akdi yapılan tarafın icâzetinin sahih olması için fuzûlînin icâzet es-nasında hayatta olması şart değildir (İbn Âbidîn, IV, 141).

Hükmü. İcâzet sonunda askıda olan hukukî işlem işlerlik kazanır ve işlem yetkili kişiler arasında yapılmış gibi hüküm doğurur. Bir hukukî işlemin sonradan ilgili ve yetkili tarafından onanması, o tasarruf için önceden izin veya vekâlet verilmiş olması hükmünde tutulmuş (Serahsî, XXIV, 182; Mergīnânî, III, 69), bu husus Mecelle’de, “İcâzet-i lâhika vekâlet-i sâbıka gibidir” (md. 1453) ve, “İzin ve icâzet tevkîldir” (md. 1452) şeklinde ifade edilmiştir (bk. İZİN; VEKÂLET). Fuzûlînin tasarrufları açısından vekâlet hükmünde olan icâzet, mümeyyiz çocuğun kâr ve zarara ihtimali bulunan tasarrufları açısından önceden verilmiş izin hükmünde tutulur.

Hanefîler’e göre talâk ve kefalet gibi bir şarta bağlanmaya (tâlik) elverişli tasarruflarda icâzetin etkisi icâzet anından itibaren gerçekleşir ve bu andan itibaren geçerlilik kazanır. Fakat alım satım gibi tâlike elverişli olmayan tasarruflarda ise icâzet akdin yapıldığı andan itibaren etkili olur ve bu tür tasarruflar yapıldıkları andan itibaren hüküm ve sonuçlarını meydana getirir.

İcâzet, yerine göre önceden verilmiş izin anlamına gelmekle birlikte ikisi arasında farklılıklar da bulunmaktadır. Askıda olan bir işleme işlerlik kazandırma anlamındaki icâzet, ancak bir tasarrufun yapılıp tamamlanmasının ardından söz konusu olabilirken izin, anlamı ve mahiyeti gereği bundan farklı olarak tasarrufun öncesinde söz konusu olur. Diğer bir ifadeyle izin “olacak olan” işler için, icâzet ise “olmuş bitmiş” işler için kullanılır. İzinle icâzet arasındaki bir diğer fark da bir tasarrufa ilişkin olarak verilen iznin o tasarrufun yapılmasından önce geri alınması mümkün olduğu halde gerçekleşmiş bir tasarrufa ilişkin verilen icâzetin geri alınamamasıdır. Çünkü icâzet yenilik doğuran (inşâî) bir haktır ve bu icâzetle tasarruf tamamlanmış olmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşâf, I, 208; Serahsî, el-Mebsûṭ, XXIV, 181-182; XXX, 139-140; Kādîhân, el-Fetâvâ, I, 322; Mergīnânî, el-Hidâye, İstanbul 1986, III, 69; Kâsânî, Bedaʾiʿ, I, 322; VII, 193; İbn Rüşd, Bidâyetü’l-müctehid, II, 143-144; İbn Kudâme, el-Muġnî (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî - Abdülfettâh M. el-Hulv), Kahire 1989, VII, 399-400; Bedreddin Simâvî, Câmiʿu’l-fuṣûleyn, Kahire 1300, I, 309-324; İbnü’l-Hümâm, Fetḥu’l-ḳadîr (Kahire), VI, 188-203; Haskefî, ed-Dürrü’l-muḫtâr (İbn Âbidîn, Reddü’l-muḥtâr [Kahire] içinde), III, 167; V, 106-119; İbn Âbidîn, Reddü’l-muḥtâr (Kahire), III, 167; IV, 141; V, 106-119; Mahmûd Hamza, el-Ferâʾidü’l-behiyye, Dımaşk 1406/1986, s. 240; Mecelle, md. 67, 1452-1453; Abdürrezzâk Ahmed es-Senhûrî, Meṣâdirü’l-ḥaḳ fi’l-fıḳhi’l-İslâmî, Kahire 1954, IV, 128-130; Mustafa Ahmed ez-Zerkā, el-Fıḳhü’l-İslâmî, Dımaşk

1958, I, 418-434; II, 665-66, 695-696, 707, 768-769, 775-776; Subhî Mahmesânî, en-Naẓariyyetü'l-ʿâmme li'l-mûcebât ve'l-ʿuḳūd, Beyrut 1983, s. 65-81; H. Yunus Apaydın, "İslam Hukukunda Mevkuf Akitler", EÜ İlâhiyat Fakültesi Dergisi, VI, Kayseri 1989, s. 177-200; "İcâzet", Mv.Fİ, II, 330-338; "İcâzet", Mv.F, I, 303-311.

H. Yunus Apaydın

İCÂZETNÂME

(bk. İCÂZET).

İ‘CÂZÜ’l-BEYÂN

(إعجاز البيان)

Sadreddin Konevî’nin (ö. 673/1274) Muhyiddin İbnü’l-Arabî geleneğindeki başlıca tasavvuf konularını işlediği Fâtiha sûresi tefsiri

(bk. SADREDDİN KONEVÎ).

İ‘CÂZÜ’l-KUR’ÂN

(إعجاز القرآن)

Kur’ân-ı Kerîm’in erişilmez üstünlüğünü ifade eden terim, bu konuda yazılan eserlerin ortak adı.

Sözlükte “gücü yetmemek, yapamamak” anlamındaki acz kökünden türetilen i‘câz kelimesi “âciz bırakmak” demektir. Terim olarak genellikle “Kur’an’ın, sahip bulunduğu edebî üstünlük ve muhteva zenginliği sebebiyle benzerinin meydana getirilememesi özelliği” diye tanımlanır. Bu tanımda yer alan edebî üstünlük birinci derecede Arap diline vâkıf olan edipleri ilgilendirirken muhteva üstünlüğü bunlarla birlikte bütün aklıselim ve ilim sahibi insanları ilgilendirmekte ve böylece Kur’an’ı evrensel bir ilâhî mesaj haline getirmektedir.

Kur’an’da i‘câzü’l-Kur’ân terkibi geçmemekle birlikte Kur’ân-ı Kerîm’in beşer sözü değil insanların benzerini meydana getirmekten âciz kaldıkları ilâhî bir kelâm olduğu hususu ısrarla belirtilmektedir. Hz. Muhammed’in peygamberliğini inkâr edenler diledikleri takdirde Kur’an’a benzer sözler söyleyebileceklerini ileri sürmüşler (el-Enfâl 8/31) ve Resûl-i Ekrem’den hissî mûcize göstermesini istemişlerdir. Bu kişilere Kur’an’ın yeterli bir mûcize olduğu açıklanmış (el-Ankebût 29/50-51), eğer güçleri yetiyorsa bütün yardımcılarını da çağırarak benzer bir eser meydana getirmeleri istenmiş, fakat bunu asla yapamayacakları da ifade edilerek kendilerine meydan okunmuştur (el-Bakara 2/23-24; Yûnus 10/37-39; Hûd 11/13; el-İsrâ 17/86-88). Hadislerde i‘câzü’l-Kur’ân’dan bahsedilmemiştir.

İ‘câzü’l-Kur’ân meselesi sahâbe ve tâbiîn devirlerinde araştırılmamış, ancak III. (IX.) yüzyılın başlarından itibaren âlimlerin üzerinde önemle durduğu bir konu

haline gelmiştir. İslâm dininin hızla yayılmasından sonra yabancı din ve kültürlere mensup bazı kişilerin Kur’an’ı eleştirmesi, İslâm’a yeni girenlerin bu eleştirilerden etkilenmesi ve Abdülkerîm b. Ebü’l-Avcâ, İshak

b. Tâlût, Nu‘mân b. Münzir gibi mülhidlerin Kur’an’ın çelişkiler içeren bir kitap olduğunu iddia etmeleri karşısında İslâm âlimleri, önce Kur’an’ın dil ve edebiyat kurallarına bağlı olarak anlamını ortaya koymaya ve tefsirini yapmaya çalışmışlardır. Bu hususta Vâsıl b. Atâ ile Ferrâ’nın Meʿâni’l-Ḳurʾân adlı eserleri ve Ebû Ubeyde Ma‘mer b. Müsennâ’nın Mecâzü’l-Ḳurʾân’ı zikredilebilir. Bu çalışmaların ardından Kur’ân’ın i‘câzıyla ilgili görüşler ortaya çıkmaya başlamıştır. Tesbit edilebildiğine göre i‘câzü’l-Kur’ân meselesini ilk defa Mu‘tezile âlimleri ele almıştır. İlk farklı görüş ise Nazzâm’a ait sarfe nazariyesidir (aş. bk.). Nazzâm’ın öğrencisi Câhiz, Kur’an’ın i‘câzını daha çok erişilmesi imkânsız bir dil mûcizesi oluşuna bağlar ve i‘câzın esasını nazım düşüncesine dayandırır. Onun Naẓmü’l-Ḳurʾân adıyla bir eser yazması bu hususu kanıtlayıcı mahiyettedir. Câhiz’in i‘câz anlayışı, kendisinden sonra gelen âlimlerin büyük çoğunluğu tarafından benimsenmiş ve geliştirilmiştir. Nitekim Ebü’l-Hasan el-Eş‘arî, Kur’an’ın i‘câz yönlerinin başında onun nazım bakımından fasih oluşunu göstermiştir. Eş‘arî’ye göre Kur’an’ın, harfleri en az ve dolayısıyla en kısa sûresi olan Kevser sûresinin bile benzerinin meydana getirilemeyişi sûrenin nazım keyfiyeti ve belâgat üstünlüğünden dolayıdır. Kur’an’ın geçmişe ve geleceğe yönelik haberler ihtiva etmesi de Eş‘arî’nin i‘câz yönleri arasında zikrettiği hususlardandır (İbn Fûrek, s. 62-63, 178-179). Mu‘tezile âlimlerinden Ebü’l-Hasan er-Rummânî, Kur’an’ın sarfe ilkesinin yanı sıra belâgat yönünden i‘câz harikası olduğunu belirtmiştir. Ebû Süleyman el-Hattâbî ise Kur’an’ın i‘câzını, en doğru bilgileri belâgat örgüsü çerçevesinde ortaya koymasının yanında bu ilâhî kelâmın insanın psikolojik muhtevası üzerindeki derin etkisinde görür (Beyânü iʿcâzi’l-Ḳurʾân, s. 19-25, 64).

V. (XI.) yüzyılda Bâkıllânî, Kādî Abdülcebbâr ve Abdülkāhir el-Cürcânî gibi âlimlerin sürdürdüğü çalışmalar sayesinde i‘câzü’l-Kur’ân araştırmaları altın çağına ulaşmıştır. Bâkıllânî kaleme aldığı hacimli eserinde birçok görüşü derinliğine tartışmıştır. Ona göre Kur’an’daki nazım güzelliği hem bütününde hem tek tek her bir lafzında mevcut olup üslûbu, fesahati, içerdiği bilgilerin kolay anlaşılması, gayba dair haberleri ve mülhidleri susturan delilleri onun erişilmez üstünlüğünü meydana getirir (İʿcâzü’l-Ḳurʾân, s. 13-21, 36-45). Kādî Abdülcebbâr Kur’an’ın i‘câzını tek tek her lafızda değil lafız ve mânanın güzellik ve uyumunda görmüştür. Abdülkāhir el-Cürcânî’ye göre ise nazım, sözün dil kurallarına uygun olarak

şekillendirilmesi ve ifade edilmek istenen mânayı kapsaması demektir. Bu sebeple dilde lafızdan çok mâna önemlidir (Delâʾilü'l-iʿcâz, s. 34-52). VI. (XII.) yüzyılda i'câzü'l-Kur'an üzerinde çalışan âlimler arasında Zemahşerî, İbn Atıyye el-Endelüsî ve Kādî İyâz gibi isimler öne çıkmaktadır. Bunlardan Zemahşerî ile İbn Atıyye i'câzı, Kur'an'ın dil kurallarıyla uyumlu nazmı yanında mâna ve muhteva güzelliğine bağlamış, Kādî İyâz ise üstün belâgatıyla birlikte gayba dair haberleri üzerinde durmuştur. VII. (XIII.) yüzyıldan XIV. (XX.) yüzyıla kadar i'câzü'l-Kur'ân hususunda müstakil eser yazan veya kitaplarında bu konuya temas eden âlimler i'câza dair görüşleri değerlendirmek, toplamak ve şerhetmekle yetinmişlerdir. XX. yüzyılda Batı'daki bilimsel gelişmelerin etkisiyle âlimlerin bir kısmı Kur'an'ın i'câzını pozitif bilim açısından araştırmaya yönelmiş ve bu alanda yeni görüşler ileri sürmüştür. Abdullah Fikrî, Tevfîk Sıdkī, Tantâvî Cevherî, Muhammed Ahmed Câdelmevlâ ve Muhammed Mütevellî eş-Şa'râvî bunlardan bazılarıdır. Buna karşılık Reşîd Rızâ ile Abdullah Dırâz teşrî yönünden, Mustafa Sâdık er-Râfiî harfleri, kelimeleri ve cümlelerinin uyum, âhenk ve mûsikisi açısından, Seyyid Kutub da edebî tasvir bakımından Kur'an'ın i'câzı üzerinde durmuşlardır (Ahmed Cemâl el-Ömerî, s. 218-226; Salâh Abdülfettâh el-Hâlidî, s. 100, 140).

İ'câzü'l-Kur'ân literatüründe üzerinde durulan başlıca i'câz yönlerine dair görüşleri şu şekilde özetlemek mümkündür: 1. Sarfe Teorisi. Bu teoriye göre Kur'ân-ı Kerîm dil ve üslûp yönünden benzeri yapılamayacak bir metin olmamakla birlikte Allah Teâlâ bunu gerçekleştirme gücünü kullarının elinden almıştır. Sarfe, ya bu işe teşebbüs etme iradesinin yok edilmesi veya teşebbüs edildiği takdirde başarıya ulaştırılmaması şeklinde tecelli eder. Bu nazariyenin Mu'tezile âlimleri tarafından geliştirildiği bilinmekle birlikte ilk defa kimin iddiası olarak ortaya çıktığı hususunda farklı görüşler mevcuttur. Bu konuda Vâsıl b. Atâ ve Îsâ b. Sabîh gibi isimlerin yanında ağırlıklı olarak Nazzâm'a atıflar yapılmaktadır. Hişâm b. Amr, Abbâd b. Süleyman, Câhiz ve Rummânî gibi Mu'tezile âlimlerinin yanı sıra İbn Hazm, İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, Fahreddin er-Râzî gibi Sünnî; Şerîf el-Murtazâ, İbn Sinân el-Hafâcî ve Yahyâ b. Hamza el-Alevî gibi Şiî âlimleri de sarfe nazariyesini benimsemiştir (Salâh Abdülfettâh el-Hâlidî, s. 108). Sarfe nazariyesi, başta Bâkıllânî olmak üzere Sünnî âlimlerin çoğunluğu tarafından eleştirilmiştir (bk. SARFE).

2. Dil ve Üslûp. Kur’an’ın dil yönünden benzeri meydana getirilemeyecek bir kitap olduğu tezine dayanan bu ilkeye göre Kur’an, Arap dili ve edebiyatında yer alan bütün anlatım sanatlarını en üstün seviyede kullanmış (Rummânî, s. 70-100), aynı konuları farklı üslûplarla dile getirmiş, dil kusurlarından tamamen arınmış, ilginç bir telif tarzı ortaya koymuş, mânaları kulağa hoş gelen lafızlarla anlatmış, konu farklılıklarına rağmen edebî üstünlüğünü daima korumuş, kelimeleri tek başına birbiriyle ve içinde yer aldıkları cümlenin bütünüyle tam bir uygunluk arzetmiştir. Arap dili ve edebiyatına ilişkin kuralların bütün gereklerine uyarak kelimeleri bir araya getirmekten ibaret olan ve belâgatın unsurlarından birini teşkil eden söz dizimi (nazım) konusunda da Kur’an erişilmez bir üstünlüğe sahiptir. Nazım taraftarlarına göre Kur’an’da herhangi bir kelime yerinden oynatıldığı takdirde bunun dil kurallarını ihlâl edeceği açıkça görülür. Kur’an’ın fesâhat ve belâgat açısından Arap ediplerinin erişemeyeceği böyle bir üstünlük taşıması ve nesirle şiir dışında farklı bir üslûba sahip bulunması, onun hata yapmayan ve her şeyi bilen Allah’ın kelâmı olduğunu gösterir (Ahmed Cemâl el-Ömerî, s. 267-290). Bu teoriyi savunanlara göre, indiği dönemde Kur’an’ın ilk muhatapları olan Araplar’ın fesâhat ve belâgatı dışında Allah kelâmı olduğunu farkedebilecekleri başka bir kriter ve imkânları bulunmadığı gibi bu sırada Kur’an’ın henüz az bir kısmı vahyedilmiş bulunuyordu. Buna rağmen Arap ediplerini cezbeden bir yönü vardı ki o da fesahat ve belâgatı idi. İ‘câz konusu üzerinde araştırma yapan hemen her asırdaki âlimlerin büyük bir kısmının Kur’an’ın dil mûcizesi oluşunu kabul etmesi de bu hususu kanıtlayan bir delil olarak zikredilir (Salâh Abdülfettâh el-Hâlidî, s. 125-141). Ancak bu görüş, Arapça bilmeyen veya mukayesede bulunacak seviyede onun edebiyatına vâkıf olmayan insanlar için tek başına bir kanıt oluşturamayacağı gerekçesiyle eleştirilmiştir.

3. Muhteva Özelliği. Kur’an’ın i‘câz yönlerinden biri de her şeyden önce muhtevasının çelişik bir durum arzetmeyişidir. Kur’an tarihinin verilerine göre bu ilâhî kelâm peyderpey nâzil olduğu ve bu süreç, vuku bulan olaylarla irtibatlı olarak yirmi üç yılda tamamlandığı halde hiçbir âyeti diğeriyle çelişmemiş, nâzil olan âyetler farklı sûrelere ait olmalarına rağmen sonuçta birbiriyle tam bir uyum göstermiştir. Kur’an’ın hem fizik hem metafizik varlık ve olaylar konusunda verdiği bilgilerin isabet kaydetmesi de göz önünde bulundurulması gereken bir husustur. Kur’an’ın

dinî öğretisi ontolojik açıdan mâkul olup insanın zihnini ve gönlünü rahatlatan bir mahiyet arzeder. Zira tenzih esasına dayanan bir ulûhiyyet inancını telkin ederek politeist tanrı anlayışlarının yanlışlığını göstermiş, peygamberin insan olduğuna dikkat çekerek bu konudaki yanlış inançları düzeltmiştir. Kur'an'ın dünyevî öğretisi de evrensel değerler niteliğinde olup insanlar için vazgeçilmez bir özellik taşır (M. Reşîd Rızâ, I, 207; Mahmûd Seyyid Şeyhûn, s. 23; Salâh Abdülfettâh el-Hâlidî, s. 321-325). Kur'an'ın harfleri ve kelimelerinin kişiyi ruhî yönden etkileyebilecek ilginç bir düzenlemeye sahip olması, okunuşundan doğan büyüleyici mûsiki güzelliğinin dinleyenlerin benliğini sarması ve tekrar tekrar dinlenmesine rağmen bıkkınlık duygusu uyandırmamasının yanı sıra insanın psikolojik bir muhtevasının bulunduğu realitesine önem vermesi, çok yönlü telkin, irşad, özendirme ve uyarma yöntemlerini bir arada kullanması da ayrı bir i'câz noktası olarak kabul edilir.

4. Gayp Bilgisi. Kur'an'da geçmişe ve geleceğe ilişkin haberlerin bulunması onun bir başka i'câz yönünü oluşturur. Kur'ân-ı Kerîm'de yer verilen tarihî olaylarla peygamber kıssaları geçmişe ait gaybî haberlerdir. Yapılacak bir savaşta Bizanslılar'ın İranlılar'ı yenilgiye uğratacağı, Kur'an'ın tahrif edilemeyeceği, Hz. Peygamber'in düşmanlarına karşı korunacağı, Bedir Gazvesi'nde müslümanların galip geleceği, müslümanların Mescidi Harâm'a girecekleri ve Mekke'yi fethedecekleri önceden haber verilmiş, zaman içinde bu haberler aynen gerçekleşmiştir. İnsanların gaybı bilmesi mümkün olmadığından bu tür haberleri ihtiva eden Kur'an'ın bu yönüyle de bir i'câz taşıdığı İslâm âlimlerinin çoğunluğunca kabul edilir (Bâkıllânî, s. 36). Kādî Abdülcebbâr gibi bazı âlimler ise gayba dair haberlerin bir i'câz yönü oluşturmayacağını ileri sürmüştür, çünkü bu tür haberler her sûrede mevcut değildir; halbuki Kur'an, muhaliflerinden herhangi bir sûresinin benzerini meydana getirmelerini istemiştir. Bu da gayba dair haberlerin tahaddî kapsamında mütâlaa edilemeyeceğini gösterir (el-Muğnî, XVI, 20). Ancak her sûrede gayba dair haberlerin bulunmayışı, haberlerin insanlarca bilinemeyeceği gerçeğini ortadan kaldırmadığını söyleyen âlimler bu itirazı geçersiz saymışlardır (M. Reşîd Rızâ, I, 205; Ahmed Cemâl el-Ömerî, s. 310-311).

5. İlmî İ'câz. Kur'an'ın erişilmez bir bilgi mûcizesi olduğu esasına dayanan ve özellikle XX. yüzyılda üzerinde çok durulan bu i'câz türünü iki bölümde

incelemek mümkündür. a) Kâinata ilişkin ilmî i‘câz. Pozitif bilimlerin gözlem ve deney yöntemlerine dayanarak tabiatın oluşum ve işleyişi hakkında ortaya koyduğu bazı bilgilerle Kur’an’ın Allah’ın varlığı, birliği ve âhiret hayatının mevcûdiyetine dikkat çekmek için tabiatın oluşumu ve işleyişine dair verdiği kısa bilgilerin uygunluk arzetmesi bu i‘câzın esasını teşkil eder. Dünyanın bir yörüngede hareket etmesi, bütün canlı varlıkların erkekli dişili yaratılması, dünyanın çevresinde bir atmosfer tabakasının bulunması, bitkilerin tozlaşması, güneşin bizzat ısı ve ışık kaynağı olması, yerkürenin, üzerinde canlıların yaşamasına elverişli bulunması, uzayın genişlemesi, dağların ağırlık merkezi olup yerküreyi sarsılmaktan koruması, denizde tatlı su ile tuzlu su arasına bir engelin konulması, göğe doğru yükseldikçe oksijenin azalması gibi modern bilimin keşfettiği konulara Kur’an’da kısaca veya işaret yoluyla temas edilmesi ilginç i‘câz örnekleri arasında zikredilir (M. Reşîd Rızâ, I, 207-212; Mahmûd Seyyid Şeyhûn, s. 72-88; Ahmed Cemâl el-Ömerî, s. 339; Muhammed Hasan Heyto, s. 157-159). b) İnsanla ilgili ilmî i‘câz. Kur’an’ın, insanın yaratılış safhalarından ferdî ve içtimaî bir varlık olarak ihtiyaç duyduğu bilgilere kadar ilgi alanına giren hemen her konuda verdiği bilgiler ilmî i‘câzın ikinci safhasını oluşturur. İnsanların hem dünyada hem âhirette mutluluğa ermelerini sağlayacak temel bilgileri öğretmesi, hikmeti, hakkı, hayrı, sabrı tavsiye etmesi, adaleti gözetme, iffetli olma, yardımlaşma, güzel söz söyleme, hukuka riayet etme, ebeveynin yanı sıra hısım akraba, yakın ve uzak komşuya, bütün insanlara, hatta hayvanlara karşı iyi davranma gibi iyilikleri emretmesi, körü körüne taklitçilik, zulüm, yalan, hırsızlık, kumar, zina, adam öldürme, faizcilik, ahde vefasızlık, böbürlenme, başkasını küçük görme gibi her türlü kötülüğü yasaklaması bu tür i‘câzın örnekleri arasında kaydedilir (Mahmûd Diyâb, s. 18-25, 30-35, 75-94; Salâh Abdülfettâh el-Hâlidî, s. 276-277; Muhammed Kâmil Abdüssamed, s. 200-229).

6. Sayısal İ‘câz. Bu teori, Kur’an’da yer alan kelimeler arasında sayısal bir uygunluğun bulunduğu ve dengeyi bozacak bir istisnaya rastlanmadığı düşüncesine dayanır. Abdürrezzâk Nevfel tarafından bilgisayarda yapılan çalışmalar sonucunda ileri sürülen bu telakki, sayıların öne çıktığı çağımızda Kur’an’ın da bu noktaya ilişkin bir i‘câzının olması gerektiği görüşünden hareket eder. Yapılan tesbitlere göre Kur’an’da anlam yönünden birbirine zıt olan kelimeler eşit sayıda kullanılmıştır. Meselâ dünya ve âhiret 115’er, şeytan ve melâike 68’er, hayat ve mevt 145’er,

sâlihât ve seyyiât 167’şer, nef‘ ve fesad 50’şer defa tekrarlanmıştır. Kur’an’da harfler ve kelimeler arasında bir ölçü mevcut olup 51.899 isim ve fiile yer verilmiş, böylece Arapça kelimelerin üçte birinden fazlası kullanılmıştır. Bu özellikleri taşıyan bir kitap ancak her şeyin kemiyet, keyfiyet ve ölçüsünü bilen Allah’a ait olabilir (el-İʿcâzü’l-ʿadedî li’l-Ḳurʾân, s. 7-25). Reşâd Halîfe tarafından on dokuz sayısına bağlı bir i‘câz teorisi ileri sürülmüşse de bu telakki, Bahâîlik inancını temellendirmeyi amaçlayan bir çalışma olarak değerlendirilmiş ve tutarsızlıkları kanıtlanmıştır (Salâh Abdülfettâh el-Hâlidî, s. 374-375; Altıkulaç, s. 98-105).

7. Sosyolojik Deliller. Kur’an vahyinin tebliğcisi Hz. Muhammed’in okuma yazma bilmediği, doğup büyüdüğü çevrenin de kültür seviyesinin düşük olduğu hususu hem tarihî ve sosyolojik bir gerçek hem de Kur’anî bir delil konumundadır (el-A‘raf 7/157). Böyle bir kimsenin yukarıda bazı özelliklerine temas edilen bir metni kendiliğinden ortaya koyması aklın kabul etmeyeceği bir şeydir. Kur’an vahyi, okuma yazma ve kayda geçirme imkânlarının çok sınırlı olduğu bir dönemde ve bir coğrafyada ortaya çıkmasına rağmen -diğer ilâhî kitapların aksine-tahrife mâruz kalmayıp aslî hüviyetini korumuş, ayrıca bu husus Mekkî bir sûrede (el-Hicr 15/9) haber verilmek suretiyle asırlar boyu sürecek bir gerçek önceden ortaya konulmuştur. Kur’ân-ı Kerîm’in muhtelif âyetlerinde İslâm’ın bütün dinlere hâkim olacağı ifade edilmektedir (et-Tevbe 9/33; el-Feth 48/28; es-Saf 61/9). İnsanların çeşitli din ve inanç sistemlerine bağlı

bulunduğu on dört asır öncesine ait bu beyanın fiilen gerçekleşmesi ve İslâmiyet’in dünya dinleri içindeki seçkin yerini alması bir başka sosyolojik realitedir.

Son peygamber Hz. Muhammed’e Allah katından indirilip kıyamete kadar bütün insanları yüce yaratıcının buyruklarına uymaya çağıran ve nübüvvetinin en büyük kanıtını teşkil eden Kur’an’ın âlimlerce belirlenen i‘câz türlerinden her birinin dikkate değer tarafları bulunmakla birlikte bunlardan dil ve muhteva üstünlüğünü vurgulayan i‘câz yönlerinin her asırda öne çıktığı, zamanımızda da i‘câz çalışmalarının merkezinde bu hususların yer aldığı görülmektedir. Bunların dışında kalan i‘câz yönlerini dikkate alarak Kur’an’ın ilâhî bir kitap olduğuna inanan değişik milletlere

ve zümrelere mensup kişilerin bulunması da mümkündür. Zira insanların akıl yürütme yeteneği, bilgi, kültür, duygu ve düşünceleri farklıdır. Gerçi dinde aslolan inanmaktır. Fakat imanla bâtıl inancı ayırt edebilmek için doğru bilgilere ulaşmak mutlaka gereklidir. Bu sebeple Kur’an’ın her çağda öne çıkan i‘câz yönünün iman ve hidayetle bağlantılı olan bilgileri insanlara sunmasında aranması daha isabetli görünmektedir. Nitekim Kur’an, insanları akıl ve duyu verileriyle uyuşan bilgiler edinmeye ve üretmeye çağırmakta, bu bilgilerin hak ve hidayet çizgisine ulaşmaya yardım edeceğini, fakat tek başına yeterli olmayacağını belirtmektedir. Kur’ân-ı Kerîm’in kişilerde ve toplumlarda en büyük hidayet inkılâbını gerçekleştirmesi, onun i‘câzının hidayete ilişkin bilgileri ve etkileri ihtiva etmesinde aranmalıdır.

İ‘câzü’l-Kur’ân konusunda yazılan eserlerin sayısı oldukça fazladır. Bunları klasik ve yeni eserler olmak üzere iki grupta toplamak mümkündür. Ebü’l-Hasan er-Rummânî’nin en-Nüket fî iʿcâzi’l-Ḳurʾân’ı (Kahire 1968), Ebû Süleyman el-Hattâbî’nin Risâletü beyâni iʿcâzi’l-Ḳurʾân’ı (Dımaşk 1995), Bâkıllânî’nin İʿcâzü’l-Ḳurʾân’ı (Beyrut 1991), Kādî Abdülcebbâr’ın İʿcâzü’l-Ḳurʾân’ı (el-Muġnî’nin XVI. cildi, Kahire 1960), Abdülkāhir el-Cürcânî’nin Delâʾilü’l-iʿcâz’ı (Beyrut 1980), Fahreddin er-Râzî’nin Nihâyetü’l-iʿcâz fî dirâyeti’l-îcâz’ı (Amman 1985), Ubeydullah b. Muhammed es-Semerkandî’nin İʿcâzü’l-Ḳurʾân’ı (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 168), İbnü’z-Zemlekânî’nin el-Burhânü’l-kâşif ʿan iʿcâzi’l-Ḳurʾân’ı (Bağdat 1974), İbn Ebü’l-İsba‘ın Bedîʿu’l-Ḳurʾân’ı (Kahire 1957), Yahyâ b. Hamza el-Müeyyed’in eṭ-Ṭırâz fî esrâri’l-belâġa ve ʿulûmi ḥaḳāʾiḳi’l-iʿcâz’ı (Beyrut 1986), Süyûtî’nin Muʿterekü’l-aḳrân fî iʿcâzi’l-Ḳurʾân’ı (Beyrut 1988) ve Kemalpaşazâde’nin Risâle fî iʿcâzi’l-Ḳurʾân’ı (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 3682) klasik eserlerden bazılarıdır. Yeni çalışmaların bir kısmı da şöyle sıralanabilir: Abdürraûf Mahlûf, el-Bâḳıllânî ve kitâbühû İʿcâzü’l-Ḳurʾân (Beyrut 1978); Muhammed Hanîf Fakīhî, Naẓariyyetü iʿcâzi’l-Ḳurʾân ʿinde ʿAbdilḳāhir el-Cürcânî (Sayda 1981); Mustafa Sâdık er-Râfiî, İʿcâzü’l-Ḳurʾân ve’l-belâġatü’n-nebeviyye (Kahire 1961); Seyyid Kutub, et-Taṣvîrü’l-fennî fi’l-Ḳurʾâni’l-Kerîm (Kahire 1966); Kasabzâde Hüseyin Avni, İ’câz-ı Kur’ân ve Hakīkat-ı İslâm (İstanbul 1330); Muhammed Ali es-Sâbûnî, İʿcâzü’l-beyân fî süneni’l-Ḳurʾân (Dımaşk 1979); Abdülkerîm el-Hatîb İʿcâzü’l-Ḳurʾân (Kahire 1974); Ahmed Muhtâr Bezre, Fî İʿcâzi’l-Ḳurʾân (Dımaşk 1988); Münîr

Sultân, İʿcâzü'l-Ḳurʾân beyne'l-Muʿtezile ve'l-Eşâʿire (İskenderiye 1986); Ahmed Ebû Zeyd, el-Menha'l-iʿtizâlî fi'l-beyân ve iʿcâzi'l-Ḳurʾân (Rabat 1986); Abdülazîz Abdülmu'tî Arefe, Ḳażıyyetü iʿcâzi'l-Ḳurʾân ve es̱erühâ fî tedvîni'l-belaġa (Beyrut 1985); Ahmed Cemâl Ömerî, Mefhûmü'l-iʿcâzi'l-Ḳurʾânî ḥatte'l-ḳarni's-sâdisi'l-hicrî (Kahire 1984); Avde Ebû Avde, Şevâhid fî iʿcâzi'l-Ḳurʾân (Amman 1996); Salâh Abdülfettâh el-Hâlidî, el-Beyân fî iʿcâzi'l-Ḳurʾân (Amman 1992); Abdülazîm İbrâhim Muhammed, Dirâsât cedîde fî iʿcâzi'l-Ḳurʾân (Kahire 1996); Fethî Ahmed Âmir, Fikretü'n-naẓm beyne vücûhi'l-iʿcâz fi'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm (İskenderiye 1991); Muhammed Seyyid Şeyhûn, el-İʿcâz fî naẓmi'l-Ḳurʾân (Kahire 1978); Âişe Abdurrahman bint eş-Şâtî, el-İʿcâzü'l-beyânî li'l-Ḳurʾân (Kahire 1984); Muhammed Ahmed el-Gamrâvî, Nemâzic mine'l-iʿcâzi'l-ʿilmî li'l-Ḳurʾân (baskı yeri yok, 1978); Muhammed İbrâhim Şerîf Hidâyetü'l-Ḳurʾân fi'l-âfâḳ ve'l-enfüs ve iʿcâzühü'l-ʿilmî (Kahire 1986); Mahmûd Diyâb, el-İʿcâzü'ṭ-ṭıbbî fi'l-Ḳurʾân (Kahire 1988); Muhammed Arnaût, el-İʿcâzü'l-ʿilmî fi'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm (Kahire, ts.); Muhammed Kâmil Abdüssamed, el-İʿcâzü'l-ʿilmî fi'l-İslâm (Kahire 1993); Seyyid Cümeylî, el-İʿcâzü'l-ʿilmî fi'l-Ḳurʾân (Beyrut 1990); Mansûr Muhammed Hasebünnebî, el-Kevn ve'l-iʿcâzü'l-ʿilmî li'l-Ḳurʾan (Kahire 1991); Âdil Abdullah Kalkīlî, Küşûf cedîde fî iʿcâzi'l-Ḳurʾân (Amman 1985); Abdürrezzâk Nevfel, el-İʿcâzü'l-ʿadedî li'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm (Beyrut 1987).

BİBLİYOGRAFYA

et-Taʿrîfât, "el-İʿcâz" md.; Rummânî, en-Nüket fî iʿcâzi'l-Ḳurʾân (S̱elâs̱ü resâʾil fî iʿcâzi'l-Ḳurʾân içinde, nşr. Muhammed Halefullah - Muhammed Zağlûl Sellâm), Kahire, ts. (Dârü'l-maârif), s. 69-100, 101; Hattâbî, Beyânü iʿcâzi'l-Ḳurʾân (a.e. içinde), s. 19-25, 64; Bâkıllânî, İʿcâzü'l-Ḳurʾân, Kahire 1349, s. 13-21, 36-45; İbn Fûrek, Mücerredü'l-maḳālât, s. 62-63, 178-179; Kādī Abdülcebbâr, Tenzîhü'l-Ḳurʾân ʿani'l-meṭâʿin, Beyrut, ts. (Dârü'n-nehdati'l-hadîse), s. 232-233; a.mlf., el-Muġnî (nşr. Emîn el-Hûlî), Kahire 1380/1960, XVI, 20; Abdülkāhir el-Cürcânî, Delâʾilü'l-iʿcâz (nşr. Muhammed Abduh - M. Reşîd Rızâ), Beyrut 1403/1982, s. 34-52; Fahreddin er-Râzî, en-Nübüvvât (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkā), Kahire-

Beyrut 1406/1986, s. 177-182; Şâtıbî, el-Muvâfaḳāt (nşr. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âlü Selmân), Huber 1417/1997, I, 59-60; Zerkeşî, el-Burhân, II, 94-95, 208; Süyûtî, Muʿterekü’l-aḳrân fî iʿcâzi’l-Ḳurʾân (nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî), Kahire 1973, I, 35; Ebü’l-Bekā, el-Külliyyât, s. 149-150; M. Reşîd Rızâ, Tefsîrü’l-menâr, Kahire 1373-80/1953-61, I, 193-212; V, 291-293; Mustafa Sâdık er-Râfiî, İʿcâzü’l-Ḳurʾân, Kahire 1381/1961, s. 242-267; Münîr Sultân, İʿcâzü’l-Ḳurʾân, İskenderiye 1977, s. 50, 60, 62, 73-74, 91-96, 103-110, 115, 177-178, 205; Mahmûd Seyyid Şeyhûn, el-İʿcâz fî naẓmi’l-Ḳurʾân, Kahire 1978, s. 11-41, 52, 59, 61, 65, 66, 68, 72-88, 112-113; Ahmed Cemâl el-Ömerî, Mefhûmü’l-iʿcâzi’l-Ḳurʾânî ḥatte’l-ḳarni’s-sâdisi’l-hicrî, Kahire 1984, s. 45-88, 104-110, 149-186, 218-226, 232-233, 267-290, 310-311, 314-315, 332-355; Mustafa es-Sâvî el-Cüveynî, Menhecü’z-Zemaḫşerî fî tefsîri’l-Ḳurʾân, Kahire 1984, s. 299; Âişe Abdurrahman, el-İʿcâzü’l-beyânî li’l-Ḳurʾân, Kahire 1987, s. 82-95, 101-104, 286; Abdürrezzâk Nevfel, el-İʿcâzü’l-ʿadedî li’l-Ḳurʾân, Beyrut 1407/1987, s. 2, 7-25, 253; Ahmed Muhtâr el-Bezre, Fî İʿcâzi’l-Ḳurʾân, Beyrut 1408/1988, s. 8-9, 536-539; Mahmûd Diyâb, el-İʿcâzü’ṭ-ṭıbbî fi’l-Ḳurʾân, Kahire 1988, s. 18-25, 30-55, 75-94; Salâh Abdülfettâh el-Hâlidî, el-Beyân fî iʿcâzi’l-Ḳurʾân, Amman 1989, s. 17-33, 64, 67-93, 100-103, 108, 125-141, 142-179, 222-224, 276-277, 321-325, 374-375; Tayyar Altıkulaç, Yüce Kitabımız Hz. Kur’ân, Ankara 1990, s. 98-105; Fethî Ahmed Âmir, Fikretü’n-naẓm beyne vücûhi’l-iʿcâz fi’l-Ḳurʾân, İskenderiye 1991, s. 16-47, 229-266, 276; Adnân Muhammed Zerzûr, ʿUlûmü’l-Ḳurʾân, Beyrut 1991, s. 229-247; Mansûr Muhammed Hasebünnebî, el-Kevn ve’l-iʿcâzü’l-ʿilmî fi’l-Ḳurʾân, Kahire 1991, s. 143-149, 157, 183-191, 203-204, 219; Ali Mehdî Zeytûn, İʿcâzü’l-Ḳurʾân ve es̱erühû fî teṭavvüri’n-naḳdi’l-edebî, Beyrut 1992, s. 49-51, 418-420; Muhammed Kâmil Abdüssamed, el-İʿcâzü’l-ʿilmî fi’l-İslâm, Kahire 1993, s. 25, 27, 43-44, 46-66, 71, 78, 83, 200-229, 240, 260, 263-269; Muhammed Hasan Heyto, el-Muʿcizetü’l-Ḳurʾâniyye, Beyrut 1994, s. 36-39, 79, 116-143, 149-159, 177-179, 180-196, 210, 212-221, 225-227, 279; Abdülazîm İbrâhim Muhammed el-Mut‘inî, Dirâsât cedîde fî iʿcâzi’l-Ḳurʾân, Kahire 1996, s. 6-7, 22-23, 328-329; Yusuf Şevki Yavuz v.dğr., İslâm’da İnanç Esasları, İstanbul 1998, s. 199-200.

Yusuf Şevki Yavuz

İ‘CÂZÜ’l-KUR’ÂN

(إعجاز القرآن)

Bâkıllânî’nin (ö. 403/1013) Kur’ân-ı Kerîm’in mûcize oluş yönlerini inceleyen eseri.

Müellifin belirttiğine göre, Hz. Peygamber zamanındaki Kureyşli inkârcıların iddialarına benzer şekilde, Kur’an’ın Arap ediplerince söylenen şiirlere denk bir metin olduğu iddiasının yeniden ortaya atılmasına rağmen bu konuda eser yazanlar onun erişilmezliğini yeterince anlatamamışlardır. Bu sebeple kendisi, i‘câzü’l-Kur’ân hakkında önceden yazılanların tekrarı olmayan bir kitap telif etmeye ihtiyaç duymuştur. Eser, hacimleri birbirinden oldukça farklı on sekiz bölümden oluşur. İlk iki bölümde, Hz. Peygamber’in nübüvvetini ispat eden en önemli delilin Kur’an mûcizesi olduğu, onun bu ilâhî kelâmın bir benzerini meydana getirmeye davet ettiği halde kimsenin bunu başaramadığı hususunun mütevâtir derecesinde bir gerçek kabul edildiği vurgulanır. Bâkıllânî, üçüncü bölümden itibaren Kur’an’ın erişilmez üstünlük yönlerini (vücûhü’l-i‘câz) anlatmaya başlar. Bunların Kur’an’ın gaybdan haber vermesi, Peygamber’in ümmî oluşunu vurgulaması ve Kur’an’ın erişilmez edebî üstünlüğe sahip bulunmasından ibaret olduğunu söyleyen müellif ilk iki konu hakkında kısa bilgiler verir. Eserde, dördüncü bölümden on altıncı bölüme kadar Kur’ân-ı Kerîm’in edebî üstünlüklerine (belâgatü’l-Kur’ân) dair konular işlenir. Burada mukayese imkânı sağlamak amacıyla bazı ara konulara da yer verilir. Bunlar, beşinci ve altıncı bölümde temas edilen Kur’an’ın şiir türünden bir eser olmadığı ve seci özelliği taşımadığı, dokuzuncu bölümün devamında Hz. Peygamber ile bazı sahâbî ve tâbiîne ait hutbe ve mektuplarla İmruülkays ve Buhtürî’ye ait şiirlerin edebî özellikleri ve bu türlerin Kur’an gibi mûcize sayılamayacağı gibi konulardır. Kitabın son üç bölümü, konuyla ilgili bazı tamamlayıcı bilgilerle müellifin okuyucuya öğütlerini içerir.

İʿcâzü’l-Ḳurʾân, Bâkıllânî’ye ait eserler içinde ilk defa yayımlanan ve üzerinde en çok durulan bir kitap olup konusunda günümüze intikal

edenlerin en önemlilerinden biri kabul edilir. Müellif eserini kaleme alırken Câhiz, Rummânî, Hattâbî, İbnü'l-Mu'tez ve Kudâme b. Ca'fer gibi müelliflerden faydalanmakla birlikte yer yer bunların görüşlerini eleştirmiş, Kur'an'ın i'câzını dinî ve dünyevî konuları şiir, nesir ve seci gibi alışılmış üslûplardan farklı erişilmez bir ifade tarzı ve nazım güzelliğiyle açıklamasına bağlamıştır. Eserde ayrıca Kur'an'ın beşer sözüne benzemediğini ispat etmek amacıyla Hz. Peygamber, Hulefâ-yi Râşidîn ve diğer bazı sahâbîlere ait hutbeler nakledilmiş ve edebî tenkit alanında özgün bakış açıları tesbit edilmiştir. Mustafa Sâdık er-Râfiî'nin yanı sıra çağdaşı bazı araştırmacılar, İʿcâzü'l-Ḳurʾân'da eski âlimlere karşı yaptığı itirazlar ve Arap dili hakkında ileri sürdüğü farklı görüşler açısından Bâkıllânî'yi eleştirmişlerse de bu eleştiriler eserin değerini düşürecek nitelikte değildir (İʿcâzü'l-Ḳurʾân, neşredenin girişi, s. 24-27; Mustafa Sâdık er-Râfiî, İʿcâzü'l-Ḳurʾân, s. 171-173).

Eser ilk defa Kahire'de basılmış (1315), ardından birkaç baskısı daha yapıldıktan sonra Muhibbüddin el-Hatîb'in eksik bir tahkikiyle neşredilmiş (Kahire 1349), ayrıca Ahmed Sakr (Kahire 1963) ve M. Abdülmün'im el-Hafâcî (Kahire 1370/1951) tarafından yayımlanmıştır. Muhammed Rıdvân ed-Dâye ve Muhammed Fâyiz ed-Dâye de eseri Delâʾilü'l-iʿcâz fî'l-Ḳurʾân adıyla neşretmişlerdir (Dımaşk 1983). Kitaptaki şiirler, bazı notlar ilâvesiyle Gustave E. von Grunebaum tarafından İngilizce'ye tercüme edilmiştir (A Tenthcentury Document of Arabic Literary Theory and Criticism, Chicago 1950). Abdürraûf Mahlûf, el-Bâḳıllânî ve kitâbühû İʿcâzü'l-Ḳurʾân adlı bir çalışma yaparak Bâkıllânî'nin i'câz görüşünü belirlemeye çalışmış (Beyrut 1978), Muhammed b. Abdülazîz el-Avâcî de Medine'de el-Câmiatü'l-İslâmiyye'de İʿcâzü'l-Ḳurʾân ʿinde Şeyḫülislâm İbn Teymiyye maʿa'l-muḳārane bi-Kitâbi İʿcâzi'l-Ḳurʾân li'l-Bâḳıllânî adıyla bir yüksek lisans tezi hazırlamıştır (1414/1993).

BİBLİYOGRAFYA

Bâkıllânî, İʿcâzü'l-Ḳurʾân (nşr. M. Abdülmün'im Hafâcî), Kahire 1370/1951; ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 24-27; Îżâḥu'l-meknûn, I, 98; J.

Bouman, Le conflit autour du Coren et la solution d’al-Bāqillānī, Amsterdam 1959; Mustafa Sâdık er-Râfiî, İʿcâzü’l-Ḳurʾân, Kahire 1381/1961, s. 171-173; a.mlf., Târîẖu âdâbi’l-ʿArab, Beyrut 1394/1974, II, 153-154; Abdürraûf Mahlûf, el-Bâḳıllânî ve kitâbühû İʿcâzü’l-Ḳurʾân, Beyrut 1978, s. 502-503, 515, 535, 536; Muhammed Rıdvân ed-Dâye, Târîẖu’n-naḳdi’l-edebî fi’l-Endelüs, [baskı yeri yok] 1401/1981 (Müessesetü’r-risâle), s. 257; G. J. H. van Gelder, Beyond the Line, Leiden 1982, s. 100-107.

Şerafettin Gölcük

İ‘CÂZÜ’l-KUR’ÂN

(إعجاز القرآن)

Mustafa Sâdık er-Râfiî’nin (ö. 1937) Kur’ân-ı Kerîm’in mûcize oluş yönlerini inceleyen eseri.

Müellifin Târîḫu âdâbi’l-ʿArab adlı üç ciltlik eserinin II. cildi olup sonradan bazı değişikliklerle müstakil kitap haline getirilmiştir. Tam adı İʿcâzü’l-Ḳurʾân ve’l-belâġatü’n-nebeviyye olan eser, uzun bir girişin ardından Kur’an’ın erişilmez üstünlüğü ve Hz. Peygamber’in belâgatı konularını ele alan iki bölümden meydana gelmektedir. Girişte Kur’an tarihi ve Kur’an ilimlerine dair genel bilgilere yer verilmiştir. Özellikle kıraat vecihleri, yedi harf meselesi, Kur’an’ın Arap diline tesiri, edebî yönü ve çeşitli ilimlerle ilişkisi gibi konuların işlendiği bu kısmın sonunda, “Serâirü’l-Kur’ân” başlığı altında Gazi Ahmed Muhtar Paşa’nın aynı adı taşıyan kitabının tanıtımı da yapılmıştır.

Eserin asıl bölümü Kur’an’ın i‘câzı meselesine ayrılmıştır. Burada i‘câzın tarifi verilerek insanı aşan ve onu âciz bırakan özelliği vurgulanmış, i‘câzın Allah’ın iradesiyle ve zaman dilimleri içinde farklı boyut ve şekillerde gerçekleştiği belirtilmiştir. Ayrıca bir sûrenin dahi benzerinin yapılamayacağı yönünde Kur’an’da yer alan beyana karşı Müseylimetülkezzâb, Esved el-Ansî, Tuleyha b. Huveylid, Secâh bint el-Hâris, İbnü’l-Mukaffa‘, Nadr b. Hâris, İbnü’r-Râvendî, Ebü’t-Tayyib el-Mütenebbî ve Ebü’l-Alâ el-Maarrî’nin teşebbüste bulundukları, ancak bunlardan hiçbirinin başarıya ulaşamadığı bildirilmiştir. Öte yandan Kur’an’daki i‘câzın, onun üslûbunun yanı sıra harf ve kelime dizisinde de yer aldığı ve Kur’an’daki harflerin okunuşu esnasında seslerin lisanî nağmeler şeklinde çıktığı kaydedilerek bu özelliğin başka hiçbir metinde görülmediği vurgulanmıştır. Birinci bölümün sonunda Kur’an’daki belâgatın i‘câz seviyesinde olduğuna işaret edilmiş, bu konuda önceki âlimlerin görüşleri ve eserleri zikredilmiş, çeşitli âyetlerin belâgat yönlerinden örnekler verilmiştir. Kitabın “el-Belâgatü’n-nebeviyye” başlıklı ilâve bölümünde Hz. Peygamber’in belâgatı ele alınmış, onun sanatlı söz

söylemeye gayret göstermediği belirtilerek ifadelerindeki fesahate dikkat çekilmiştir. Önceki âlimlerin görüşlerine de yer veren müellifin Vaḥyü'l-ḳalem adlı eserinde mevcut, Resûl-i Ekrem'in fesahatiyle ilgili geniş açıklamaları bu bölümün devamı ve tamamlayıcısı mahiyetindedir.

II. (VIII.) yüzyıldan itibaren pek çok eserin kaleme alındığı bir sahada Râfiî'nin yaptığı bu çalışma, hem önceki ulemânın görüşlerini aktarması hem de orijinal sayılabilecek yeni hususlara işaret etmesi bakımından Kur'an ilimleri ve tefsir usulünü ilgilendirdiği gibi, Mu'tezile başta olmak üzere çeşitli mezheplerin bu konudaki görüşlerini irdelemesi yönüyle kelâm ilmi açısından da önemli bir kitaptır. Eserde daha çok Hattâbî'nin Beyânü iʿcâzi'l-Ḳurʾân ve Abdülkāhir el-Cürcânî'nin Delâʾilü'l-iʿcâz adlı kitaplarının etkisi görülse de zaman zaman Câhiz, Muhammed b. Zeyd el-Vâsıtî, Ali b. Îsâ er-Rummânî, Bâkıllânî, Fahreddin er-Râzî, İbn Ebü'l-İsba' ve İbnü'z-Zemelkânî gibi âlimlerden de faydalanılmıştır. Ancak genellikle ağır ve bazan muğlak bir dille kaleme alındığından eserin anlaşılması güçlük arzetmektedir.

İlk defa 1914 yılında Kahire'de yayımlanan İʿcâzü'l-Ḳurʾân'ın günümüze kadar Kahire ve Beyrut'ta birçok baskısı gerçekleştirilmiştir. İlim, edebiyat ve siyaset çevrelerinde yankı uyandıran esere dönemin meşhur siyasetçilerinden Sa'd Zağlûl bir takriz, Reşîd Rızâ da bir takdim yazmıştır. Bununla birlikte kitap özellikle Abbas Mahmûd el-Akkād ve İsmâil Mazhar gibi edebiyatçılar tarafından eleştirilmiştir (Mustafa eş-Şek'a, s. 58; Fethî Abdülkādir Ferîd, s. 262-267). Fethî Abdülkādir Ferîd Belâġatü'l-Ḳurʾân fî edebi'r-Râfiʿî adıyla bir çalışma yapmıştır (Kahire 1985).

BİBLİYOGRAFYA

Mustafa Sâdık er-Râfiî, İʿcâzü'l-Ḳurʾân, Kahire 1381/1961; Brockelmann, GAL Suppl., III, 75; Şevkī Dayf, el-Edebü'l-ʿArabiyyü'l-muʿâṣır fî Mıṣr, Kahire 1979, s. 242-245; Ahmed İsmailoviç, Felsefetü'l-istişrâḳ ve es̱erühâ fi'l-edebi'l-ʿArabiyyi'l-muʿâṣır, Kahire 1980, s. 367-373; Mustafa eş-Şek'a, Muṣṭafâ Ṣâdıḳ er-Râfiʿî kâtiben ʿArabiyyen ve müfekkiren

İslâmiyyen, Beyrut 1983, s. 53-69; Abdülkerîm Osman, Meʿâlimü'ṡ-ṡeḳāfeti'l-İslâmiyye, Beyrut 1984, s. 457-461; Mustafa el-Cûzû, Muṣṭafâ Ṣâdıḳ er-Râfiʿî, Beyrut 1985, s. 57-58, 77-80; Fethî Abdülkādir Ferîd, Belâġatü'l-Ḳurʾân fî edebi'r-Râfiʿî, Kahire 1985, s. 77-267; Abdüssettâr Ali es-Sutûhî, el-Cânibü'l-İslâmî fî edebi'r-Râfiʿî, Kahire 1409/1988, s. 65-94; Mustafa Nu'mân el-Bedrî, er-Râfiʿiyyü'l-kâtib beyne'l-muḥâfaẓa ve't-tecdîd, Beyrut, ts. (Dârü'l-cîl), s. 261-265; Erol Ayyıldız, "Mustafa Sadık er-Rafi'î'nin Hayatı, Edebî Cephesi ve Eserleri", UÜ İlâhiyat Fakültesi Dergisi, II, Bursa 1987, s. 27-35; a.mlf., "Mustafa Sadık er-Rafi'î'nin Arap Edebiyat Tarihi Adlı Eserinin Tetkiki", a.e., III (1991), s. 131-139; a.mlf., "Rafi'î'nin İ'cazu'l-Kur'an'ı ve Arap Edebiyatı Tarihi'nin Son Cildi'nin Tetkiki", a.e., III (1991), s. 141-149.

Muhammed Aruçi

İCBAR

(الإجبار)

Dinin ve hukukun tanıdığı bir yetki kullanılarak kişinin câiz ya da gerekli olan bir işe zorlanması anlamında terim.

Sözlükte “bozuk olan bir şeyi ıslah edip düzeltmek; birine zor kullanarak iş yaptırmak” anlamlarına gelen cebr kökünden türetilen icbâr kelimesi “zorlamak, zor kullanarak bir kimseyi bir işe sevketmek” demektir. İcbarın fıkıh literatüründe yine bu çerçevede bir anlam kazandığı, hatta ikrâh ile zaman zaman eş anlamlı olarak kullanıldığı görülür. Ancak sözlük anlamları birbirine yakın olsa da ikrah ile, bir kimsenin cebir ve tehdit kullanılarak yapmasının dinen veya aklen câiz olmadığı ya da normal şartlarda razı olmayacağı bir işi yapmaya zorlanması, icbar ile ise bir kişinin meşrû bir yetki kullanılarak dinen veya aklen câiz ya da gerekli bir işe zorlanması kastedilir. Bunun için de çok kesin bir ayırım olmamakla birlikte bir şahsın dinden çıkmaya, içki içmeye, malını satmaya, karısını boşamaya zorlanması ikrah; küçük çocuğun namaz kılmaya, kızın evlenmeye, hacizli borçlunun malını satmaya zorlanması da icbar terimiyle karşılanır. İkrah ile icbar arasındaki fark da esasen zor kullanımının hukuka uygun olup olmaması noktasında yoğunlaştığından literatürde zorlamaya konu olan şey açısından ikiye ayrılarak terim anlamındaki ikraha “haksız ikrah” (el-ikrâh bi-gayri hakkın), icbara da “haklı ikrah” (el-ikrâh bi-hakkın) da denilir.

İslâm’a Girişte. Allah katındaki yegâne dinin İslâm olduğunu, İslâm’dan başka bir dine tâbi olmanın kabul görmeyeceğini ifade eden âyetler (Âl-i İmrân 3/19, 85), İslâm’ın cihad, tebliğ, emir bi’l-ma‘rûf nehiy ani’l-münker gibi ilkeleri, insanların ancak müslüman olmakla hidayete ereceği ve bu yönde çaba sarfetmenin dinî bir ödev olduğu yönündeki ortak kabul, ilk bakışta insanların zor kullanılarak müslüman edilmesini haklı ve gerekli göstermekteyse de konuya bütün olarak yaklaşıldığında böyle olmadığı görülür. İslâm inkârcılığa, şirke ve putperestliğe karşı amansız bir mücadele açmış, bu kesimin hidayete kavuşmasını cihad ve tebliğ siyasetinin temel

hedefi seçmiş olmakla birlikte yeryüzünde bulunan herkesi zorla müslüman yapma gibi bir amaç gütmemiştir. Kur'an'da Hz. Peygamber'e

hitaben, "Eğer rabbin dileseydi yeryüzündekilerin hepsi elbette iman ederlerdi. O halde sen inanmaları için insanları zorlayacak mısın?" (Yûnus 10/99) buyurulurken icbar değil ikrah kelimesinin kullanılması dikkat çekici olup böyle bir zorlamanın teoride ve sonuçta onların yararına da olsa dünyevî ahkâm yönüyle tasvip görmediğini ifade eder. Yine Kur'an'da insanları zorlamak yerine onları hür iradeleriyle baş başa bırakmanın tercih edildiği ve imtihan yurdu olan dünyada diğer din mensuplarının kendi dinlerinde kalmak veya İslâm'ı tercih etmek arasında serbest bırakıldığı bildirilir (Yûnus 10/99; el-Kehf 18/29; el-Kâfirûn 109/6). Dinin inanç ve uygulama ilkelerinin benimsenip yaşatılması esasen bir gönül işi olup hür iradeye ve bilinçli tercihe dayandığı takdirde değerli ve anlamlı görülür. Bu tavır, İslâm'ın kendine duyduğu özgüvenden kaynaklandığı gibi din ve vicdan hürriyetine önem vermesiyle de doğrudan ilgilidir. Aynı anlayış sebebiyledir ki İslâm âlimleri dinde zorlamanın bulunmadığını ifade eden âyete de (el-Bakara 2/256) genelde bu bağlamda bir anlam yüklemişler, yani âyet din (İslâm) içinde değil de dine girişte bir zorlamanın olmaması gerektiği şeklinde anlaşılmıştır. Âyetin devamında yer alan ifadeler ve nüzûl sebebiyle ilgili olarak nakledilen olaylar da bu yorumu haklı kılar. Bundan dolayı yarımadadaki müşrik Araplar'a yönelik ilk dönem uygulamaları ve bazı münferit olaylar hariç tutulursa gayri müslimlerin zorla müslüman edilmesi tarihî süreç içinde gerek doktrinde gerekse uygulamada rağbet görmemiştir. İstisna teşkil eden uygulamaları da Kur'an'ın savaşla ilgili âyetleriyle temellendirmekten ve dinin kalıcı bir çizgisi olarak görmekten ziyade yeni bir dinin ve siyasî birliğin kuruluş şartlarıyla ve o dönemde milletlerarası ilişkilerde hâkim telakkiler ve uygulamalarla açıklamak gerekir (bk. CİHAD). Öte yandan mürtedin irtidadından vazgeçip İslâm'a dönmeye zorlanmasının haklı ve bu yöndeki beyanının hukuken geçerli sayılması mevcut siyasî birliği koruma, zorlama sonucu müslüman olan kimsenin bu beyanının geçerli sayılması ise dinî söylemin teorik tutarlılığını koruma gayelerine yöneliktir. Doktrinde bu konudaki tartışmaların ikrah, İslâm içi ödevlerin zorla ifa edilmesinin ise icbar kelimeleriyle karşılanması da İslâm hukukçularının genel eğilimlerini yansıtması yönüyle anlamlıdır (bk. RİDDE).

İbadetlerin İfasında. Dinin iman esaslarından sonraki ikinci önemli halkasını ve boyutunu teşkil eden ibadetlerin, hatta diğer bütün dinî ödevlerin yerine getirilmesinde aynı şekilde hür irade ve bilinçli davranış esastır. Bunun için de kişilere bu yönde zorlamada bulunulması ilke olarak benimsenmemiş, bir kimsenin kural olarak üzerine terettüp eden bir görevi zorlama sonucu yapması halinde bunun üçüncü şahısların hakları yönüyle geçerliliği kabul edilse bile dinî ve uhrevî ahkâm açısından geçerliliği tartışmalı kalmıştır. Bundan dolayı bazı âlimler zorlama sonucu kılınan namazı kişinin niyetine bakarak sahih saymazken bazıları da fiilin yapılmış olmasına ve ihtiyarın bulunmasına bakarak geçerli kabul etmişlerdir (Zerkeşî, I, 361). Çocukların erken yaşta namaza, bedenen güç yetirebildiği dönemden itibaren de oruca alıştırılmasının ve gerektiğinde zorlanmasının tavsiye edilmesi (Buhârî, "Ṣavm", 47; Ebû Dâvûd, "Ṣalât", 26; Şevkânî, I, 348-349; IV, 222-224), bu ibadetlerin dinde çok önemli olmasından ve İslâm'ın beş esası arasında yer almasından ziyade dinî eğitimin küçük yaşta başlatılması gerektiği, ibadet bilincinin de ancak erken dönemde kazanılan bir alışkanlık üzerine bina edilerek kazanılabileceği teziyle ilgilidir. Hadislerde namazın önemi vurgulanıp terkedenler ağır bir dille ayıplandığı, terkin kötü sonuçlarına dikkat çekildiği (İbn Mâce, "İḳāmet", 77; Tirmizî, "Îmân", 9; Nesâî, "Ṣalât", 8; Şevkânî, I, 336-348) ve diğer temel ibadetler için de benzeri açıklamalar yapıldığı halde bu ibadetlerin mükelleflere zorla yaptırılması teklifi yer almaz. Doktrinde namazı kasten terkeden ve terki alenî bir inat haline getiren, ramazan orucunu açıkça ihlâl eden kimseler hakkında bazı maddî yaptırımların öngörülmüş ve bunlardan bir kısmının zaman zaman uygulamaya da yansımış olması ibadet mükellefiyetine vurgu, kamu düzenini koruma ve toplumda kötülüklerin alenen işlenmesini engelleme gibi mülâhazalardan kaynaklanır. Zekât ödemeye yanaşmayanlardan zekât borçlarının zorla tahsil edilebilmesi ve Hz. Ebû Bekir'in böyle bir direniş gösterenlerle savaşı bile göze alması, bu ibadetin kul ile Allah arasında kalan dinî özelliğinden çok zekâtın ihtiyaç sahiplerinin hakkını ilgilendiren sosyal yönü ve onların hakkının da ancak böyle bir cebrî tahsille korunabileceği, ayrıca o dönemde devlet tarafından tahsil edilen zekât vergisini ödememe yolundaki direnişin yönetime karşı bir isyan niteliği taşıması gerçeğiyle ilgilidir.

Muâmelâtta. Hukukun temel niteliklerinden biri de maddî yaptırım ve cebir unsurudur. Toplum içinde ferdin diğer şahıslara ve topluma karşı

konumunu, hak ve ödevlerinin bütününü konu edinen muâmelât hukukunda da dinin veya hukukun tanıdığı bir yetkinin kullanımı sonucu kişilerin belli bir davranışa veya bir akdi yapmaya icbar edilmesi durumuna sıkça rastlanır. Bu icbar ya koca, veli, vakıf mütevellisi gibi kanunun kendisine yetki verdiği bir şahıs veya muhtesip, hâkim, devlet başkanı gibi bir kamu yetkilisinden gelir. İcbar yetkisi tartışmalarının en çok yoğunlaştığı alanlardan biri evliliğe icbar konusudur. Ehliyetsiz veya eksik ehliyetli kimselerin, ayrıca kadınların haklarını korumak üzere onlar üzerinde velâyet kurulmuş olması, velinin bunları evlendirmede ne derece yetkili olduğu tartışmasını da beraberinde getirir. Başkaları adına onların rızâları aranmaksızın hukukî işlemde bulunma yetkisini ifade eden velâyet, İslâm aile hukukunda zorlayıcı olan ve olmayan velâyet (velâyet-i icbâr, velâyet-i nedb) şeklinde ikiye ayrılarak ele alınır. Doktrinde hakların kullanımını iyileştirmeye ve denetlemeye mâtuf tedbirler çerçevesinde gündeme gelen bazı ahlâkî ve hukukî kayıtlar hariç tutulursa velâyet-i icbâr yetkisine sahip olan kimseye kural olarak, velâyeti altında bulunan kimseyi onun rızâsını almaksızın evlendirme hakkı tanınır. Ancak kimlerin böyle bir yetkiye sahip olduğu, kimlerin bu tür bir velâyetin altına girdiği, özellikle de bulûğa ermiş kızların velisi tarafından zorla evlendirilip evlendirilemeyeceği öteden beri fakihler arasında geniş tartışmalara konu olmuştur. Hanefîler'e göre asabe çerçevesindeki yakın akraba mirastaki sıralamaya uygun şekilde icbar velâyetine sahip olup asabenin bulunmaması durumunda İmâmeyn'e göre bu velâyet hâkime, Ebû Hanîfe'ye göre asabe dışındaki yakın akrabadan oluşan zevi'l-erhâm grubuna geçer. Bu yetkiyi Mâlikî, Hanbelî ve İmâmiyye mezhepleri baba ve özel yetkili vasî ile, Şâfiîler baba ve dede ile sınırlı tutmaktan yanadır. Çoğunluk, evlenmemiş yetişkin kızın velisi tarafından razı olmadığı bir evliliğe zorlanabileceğini benimserken Hanefîler ve bir grup müctehid, kişinin bulûğa ermekle üzerinden icbar velâyetinin kalkacağını ve ancak rızâsı alınarak evlendirilebileceğini

söylerler (bk. VELÂYET). Hanefîler, ayrıca küçükken baba ve dedesi tarafından evlendirilenlere bulûğa erdiğinde belli durumlarda, bunlar dışında birisi tarafından evlendirilenlere de mutlak olarak bu evliliği feshetme hakkı tanıyarak mücbir veli grubunu geniş tutmanın muhtemel olumsuz sonuçlarını da önlemek istemişlerdir (Hanefîler'in bulûğ muhayyerliği açısından icbar velâyetini üç kademede ele almaları hakkında bk. M. Ebû Zehre, el-Aḥvâlü'ş-şaḫṣiyye, s. 118-121). Bu meseledeki görüş

ayrılığı, kadınlar üzerindeki icbar velâyetinin sebebinin yaş küçüklüğü mü, evlenmemiş olma mı yoksa her ikisi de mi olduğu konusunda fakihlerin farklı kanaatler taşımasından kaynaklanmaktadır. Bu konudaki icbar velâyetinin kapsamını en geniş tutanlar Mâlikîler'dir (bu mezhepteki icbar teorisinin kaynakları hakkında bk. M. K. Masud, XXIV/2 [1405/1985], s. 215-253). Dul kadının velisi tarafından zorla evlendirilemeyeceğinde neredeyse ittifak bulunmakla birlikte akıl hastalarının (mecnûn ve ma'tûh) hangi şartlarda evlendirilebileceği ve onlar üzerinde veli ve hâkimin hangi ölçü ve sıra dahilinde icbar velâyetinin olacağı doktrinde tartışmalıdır. Öte yandan İbn Şübrüme, Osman el-Bettî, Ebû Bekir el-Esam gibi bir grup müctehid, küçükler üzerinde icbar velâyetinin bulunmadığı görüşünde olup küçüklerin evlenmelerini ve evlendirilmelerini, evliliğin bulûğ sonrasını ilgilendiren bir hak ve durum oluşundan hareketle muteber görmez. İbn Hazm da küçük erkek çocukları üzerinde icbar velâyetinin bulunmadığı görüşündedir (el-Muḥallâ, XI, 42-43). Fakihlerin çoğunluğunun, aralarındaki görüş farklılıklarına rağmen ehliyetsiz veya eksik ehliyetli kimselerin zorla evlendirilebilmesini ilke olarak benimsemesi ve kadının evlenme ehliyetini kısıtlı tutması, böyle bir yetkiyi ima eden âyetlerden (en-Nûr 24/32; et-Talâk 65/4) veya Hz. Peygamber'in bilgisi dahilinde cereyan eden bazı evlendirme olaylarından ziyade (Şevkânî, VI, 136-138) toplumlarının bu yöndeki güçlü geleneğiyle, küçüklerin ve kadınların müstakbel haklarının korunabilmesi için onlar adına böyle bir yetki kullanımının o dönemde gerekli görülmesiyle ilgilidir. Konunun sosyal şartlarla bu şekilde yakın ilgisi olduğu için de çağımız İslâm ülkelerinde yapılan kanunlaştırmalarda evlilik için asgari yaş sınırlaması getirilmiş ve veliye icbar yetkisinin tanınmaması cihetine gidilmiştir.

Hukuk, toplumda yürürlükte olan ve kamu otoritesi tarafından yaptırıma bağlanan kurallar bütünü olduğundan, İslâm toplumunda kazâî nitelikteki dinî hükümlerin ve hukuk kurallarının ifası sürecinde taraflar arası bir anlaşmazlık, kamu düzenini ya da üçüncü şahısların haklarını ihlâl eden bir durum ortaya çıkarsa kamu yetkililerinin devreye girmesi kaçınılmaz görülür. Miras hükümlerinin uygulanmasında hâkimin devreye girmesi, belli durumlarda annenin çocuğunu emzirmeye veya yakınların aile içindeki küçük çocukların bakım ve eğitimi görevini üstlenmeye zorlanabilmesi, ödeme imkânı bulunan borçlunun ödemeye, belli durumlarda es-naf ve sanatkârın mesleğini icra etmesine, nafaka yükümlüsünün sorumlusu

olduğu şahısların geçimini sağlamasına ve elinin altındaki hayvanın yeterince bakımını yapmayan kimselerin satıma zorlanması, ayrıca ihtikârı önlemek için alınacak zecrî tedbirler, kamu yararı için istimlâk ve narh uygulaması, ortaklığın giderilmesinde ve şüf‘a hakkının sağlanmasında yargı yolu, arazi sahibinin elindeki fazla suyu satıma zorlanabilmesi gibi durumlar böyledir. Devlet başkanının veya diğer kamu yetkililerinin dinin câiz ve mubah alanına giren konularda getirebileceği kısıtlamalar, kamu yararının sağlanmasına veya dinin bir ilkesinin korunmasına yönelik olarak alacağı tedbirler de yine cebrî uygulamanın bir diğer türünü oluşturur. Bu bağlamda Hulefâ-yi Râşidîn dönemindeki birçok uygulama, esnaf için dükkânlarında zayi olan müşteri malını tazmin etme yükümlülüğünün getirilmesi, müslüman erkeklerin gayri müslim kadınlarla evlenmesinin bir dönemde yasaklanması, gayri müslimlerin faize yol açabilecek belli meslekleri icradan menedilmesi gibi örnekler hatırlanabilir (bu konuda çeşitli uygulama örnekleri hakkında bk. Muhammed Mustafa Şelebî, Taʿlîlü’l-aḥkâm, s. 35-71). Son grupta yer alan bu ve benzeri örnekler, doktrinde zaman zaman hakkın özüne dokunan bir müdahale olarak görülüp hukuken sonuç doğurup doğurmayacağı tartışılmışsa da ağırlıklı görüş, bunların hukukun koruduğu özel veya genel bir yararın sağlanmasına yönelik bir hak kullanımı veya kamu görevi olduğu yönündedir.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, “Ṣavm”, 47; İbn Mâce, “İḳāmet”, 77; Ebû Dâvûd, “Ṣalât”, 26; Tirmizî, “Îmân”, 9; Nesâî, “Ṣalât”, 8; Abdürrezâk es-San‘ânî, el-Muṣannef (nşr. Habîbürrahman el-A‘zamî), Beyrut 1403/1983, VIII, 217; İbn Hazm, el-Muḥallâ, Kahire 1390/1970, XI, 36-43; Şîrâzî, el-Mühe̱ẕẕeb, II, 37-38; Kâsânî, Bedâʾiʿ, II, 241-252; İbn Rüşd, Bidâyetü’l-müctehid, II, 3-7; İbn Kudâme, el-Muġnî, Kahire 1389/1969, VII, 40-42; Nevevî, Ravżatü’ṭ-ṭâlibîn (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvaz), Beyrut 1412/1992, V, 401; Şâtıbî, el-İʿtiṣâm (nşr. M. Reşîd Rızâ), Kahire 1332, II, 119; Zerkeşî, el-Baḥrü’l-muḥîṭ (nşr. Abdülkādir Abdullah Halef el-Ânî), Küveyt 1413/1992, I, 361; İbn Receb, Câmiʿu’l-ʿulûm, Beyrut, ts. (Dârü’l-ma‘rife), s. 356; Remlî, Nihâyetü’l-muḥtâc, Beyrut 1404/1984, VI, 228-

236; Şevkânî, Neylü’l-evṭâr, I, 336-349; IV, 222-224; VI, 136-140; İbn Âbidîn, Reddü’l-muḥtâr (Kahire), III, 58-59, 65-71; M. Ebû Zehre, el-Aḥvâlü’ş-şaḫṣiyye, Kahire 1377/1957, s. 107-127; a.mlf., el-Vilâye ʿale’n-nefs, Kahire 1985, s. 139-157; M. Yûsuf Mûsâ, Aḥkâmü’l-aḥvâli’ş-şaḫṣiyye, Kahire 1378/1958, s. 147-159; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, V, 527-528; Hayreddin Karaman, Mukayeseli İslâm Hukuku, İstanbul 1974, I, 243-249; Muhammed Mustafa Şelebî, Aḥkâmü’l-üsre fi’l-İslâm, Beyrut 1397/1977, s. 126-131, 266-281; a.mlf., Taʿlîlü’l-aḥkâm, Beyrut 1401/1981, s. 35-71; Vehbe ez-Zühaylî, el-Fıḳhü’l-İslâmî ve edilletüh, Dımaşk 1405/1985, VII, 179-219; Bilmen, Kamus2, II, 47-55; M. Akif Aydın, İslam-Osmanlı Aile Hukuku, İstanbul 1985, s. 22-25, 186, 216-217; Nezîh Hammâd, Naẓariyyetü’l-vilâye fi’ş-şerîʿati’l-İslâmiyye, Dımaşk-Beyrut 1414/1994, s. 70-88; M. K. Masud, “The Sources of the Mālikī Doctrine of Ijbār”, IS, XXIV/2 (1405/1985), s. 215-253; Abdullah b. Abdülazîz el-Cebrîn, “Vilâyetü tezvîci’ṣ-ṣaġīre”, Mecelletü’l-buḥûs̱i’l-İslâmiyye, sy. 33, Riyad 1412, s. 249-284; a.mlf., “Vilâyetü tezvîci’l-kebîre”, Mecelletü Câmiʿati Ümmi’l-ḳurâ, sy. 6, Mekke 1414, s. 11-60; “İcbâr”, Mv.Fİ, II, 339; “İcbâr”, Mv.F, I, 311-316; “İkrâh”, a.e., VI, 104.

Ali Bardakoğlu

İCHÂD

(bk. ÇOCUK DÜŞÜRME).

ÎCÎ, Adudüddin

(عضد الدين الإيجي)

Ebü'l-Fazl Adudüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdilgaffâr el-Îcî (ö. 756/1355)

Kelâm, usul ve dil âlimi, muhakkik.

680'de (1281) Şîraz yakınlarındaki Îc'de doğdu. Hz. Ebû Bekir'in neslinden geldiği söylenen varlıklı bir aileye mensup olup babası doğduğu şehrin kadısı idi. Îc'de yetiştikten sonra önce Şîraz'a, ardından İlhanlılar'ın yeni kurduğu başşehir Sultâniye'ye giden Adudüddin, İlhanlı Veziri Reşîdüddin Fazlullah'ın himayesine girdi. Bu sırada aynı şehri ziyaret eden İbnü'l-Fuvatî, Îcî'nin 706 (1306) yılında Sultâniye'ye

gelerek ilim, hikmet ve edebî ilimlerde Reşîdüddin'e tâbi olduğunu ve onun yanında bulunduğu sırada felsefeye yönelerek akîde alanında bazı yanlış görüşler benimseyip kötü alışkanlıklar kazandığını, bu yüzden babasıyla arasının açıldığını söyler. Ancak İlhanlı sarayında mevki edinmek için Sultâniye'ye gelen İbnü'l-Fuvatî'nin, bu iddiaları kendisini engelleyen Îcî'yi itham etmek amacıyla ileri sürmüş olması muhtemeldir (van Ess, WO, IX [1977-78], s. 272).

Olcaytu Han döneminde (1304-1316) Sultâniye'de kadılık görevini yürüten Îcî, hanın yanında seferlere katılan seyyar medresede müderrislik yaptı. Onun ölümü üzerine yerine geçen oğlu Ebû Said Bahadır Han devrinde Sultâniye'de kādılmemâlik oldu. Reşîdüddin'in ölümünden sonra vezir olan oğlu Gıyâseddin Muhammed'in arzusu ile 727 (1327) yılında Şîraz'a dönerek burada kadılığa başladı. el-Fevâʾidü'l-Ġıyâsiyye ve Şerḥu'l-Muḫtaṣar adlı eserlerini Gıyâseddin'e ithaf eden Îcî'nin Şîraz'daki bu görevini ne zamana kadar sürdürdüğü bilinmemektedir. Kaynaklarda, bir süre sonra Şîraz'dan ayrıldığı ve hayatının bir kısmını muhtemelen Şebenkara'da geçirdiği belirtilir. 736'da (1335-36) Ebû Said'in ölmesi ve Gıyâseddin'in idam edilmesinin ardından İlhanlı hâkimiyetinin sona ermesi

üzerine tekrar Şîraz'a dönen Îcî, buranın yeni hâkimi İncû hânedanına mensup Emîr Ebû İshak yönetiminde kādılkudât oldu ve Hâfız-ı Şîrâzî ile de görüştü. Hâfız onu, Fars bölgesinin imarını sağlayan beş önemli şahsiyetten biri ve "bilgi ülkesinin padişahlar padişahı" olarak niteler (Hafız Divanı, s. 537).

Îcî, fiilen katıldığı arabuluculuk girişimlerine rağmen Muzafferîler hânedanının kurucusu Mübârizüddin Muhammed b. Muzaffer'in kuşatmasından kurtulamayan Şîraz'dan gizlice ayrılarak memleketine gitti (754/1353). Burada Şah Şücâ'ın koruduğu Îcî, bir yıl sonra Kirman valisi tarafından bilinmeyen bir sebeple tutuklanarak Direymiyân'da hapsedildi ve orada vefat etti.

Adudüddin el-Îcî'nin hocaları içinde Kādî Beyzâvî'nin talebelerinden Çârperdî ile Nasîrüddîn-i Tûsî'nin talebesi Kutbüddîn-i Şîrâzî de bulunmaktadır. Îcî ile Çârperdî arasında bazı görüş ayrılıkları ortaya çıkmış ve yaptıkları tartışmalar ilim çevrelerinde meşhur olmuştur. Îcî'nin yetiştirdiği öğrencilerden onun el-Mevâḳıf ve Fevâ᾿id'i üzerine şerh yazmış olan Şemseddin el-Kirmânî, Şerḥu Muḫtaṣar için bir hâşiye kaleme alan ve Îcî'nin en önemli talebesi olarak zikredilen Sa'deddin et-Teftâzânî, el-Mevâḳıf ve Cevâhirü'l-kelâm'a şerh, Şerḥu Muḫtaṣar'a hâşiye yazan Seyyid Şerîf el-Cürcânî ve İbn Kādî-i Kırım diye tanınan Ebû Muhammed Abdullah b. Sa'd el-Afîfî el-Kazvînî'nin adları zikredilebilir.

Metodu. Îcî, üç ayrı alanın usulünü kendi düşüncesine konu olarak seçmiştir: Usûlü'd-dîn, usûl-i fıkıh ve usûlü'l-luga. Bunların birincisinde akîdeyi, ikincisinde fıkhın ilkelerini, üçüncüsünde dil biliminin esaslarını araştırmıştır (Şerḥu Muḫtaṣar, s. 6-7). Îcî'nin metodunu ifade eden kavram tahkiktir. Tahkik, kendisinden önce tesbit edilmiş bulunan doğruların rasyonel bir şekilde yeniden kazanılmasının yoludur. Îcî'ye göre kendi döneminde yaşayan âlimler, doğru diye ileri sürülen kanaatleri ciddi bir şekilde tahkik etmedikleri için başta kelâmcılar olmak üzere ilimlerde "kīl ü kāl" ile uğraşılmış, herhangi bir rivayet, niçin söylendiği araştırılmadan ve neye tekabül ettiği belirlenmeden nakledilmiştir (Cürcânî, Şerḥu'l-Mevâḳıf, I, 22). Îcî'nin eserlerinde tahkik bir tür yeniden inşâ, yani savunulan bir görüşü yeniden ele almak, bunun sonucunda o görüş hakkında bir kanaate ulaşmak, onu benimseyip sürdürmek veya reddedip gündemden

çıkarmaktan ibarettir. Ancak tahkik bazı kriterler dikkate alınarak yürütülmelidir. Bu kriterler görüşün doğru olduğunu tesbit etmek, ne getirip ne götürdüğünü dikkate almak, ayrıca bütün bir düşünce sistemi içinde onun yerini belirlemek, böylece düşüncede bir insicama ulaşmaktan ibarettir. Îcî kelâmda doğruluk kriteri olarak şeriata uygunluğu, işe yararlık kriteri olarak müslümanların o gün karşı karşıya bulunduğu akîdevî meselelerin hallini ve insicam kriteri olarak da mantıkî tutarlılığı kabul etmektedir (el-Mevâḳıf, s. 4-5). Zamanındaki ulemânın tavrını yetersiz bularak tenkit etmesi de bu noktalarda gördüğü eksikliklerden kaynaklanmaktadır.

Îcî'nin ilim anlayışında temel ilke ilmin mâluma tâbi olmasıdır. Ancak ilim, âlimden bağımsız bir şey olmayıp ikisi arasında "fâide" denilen bir alâka bulunmaktadır. Bu alâka, ilmi kendinde değerli bir şey olarak görmeyi engelleyip onunla elde edilmesi umulan bir neticeyi ifade eder. İlim bu anlamda bir fayda sağladığı ölçüde abes olmaktan çıkar. Bir ilmin konusu mâlum alanının bir cihetten görülmesiyle ortaya çıkar ve ilimden beklenen fayda ile konusu birlikte ele alınınca o ilmin meseleleri belirgin hale gelir (Şerḥu Muḫtaṣar, s. 4). Çeşitli meseleleri bir ilme ait kılan husus, onlar arasında hakiki veya itibarî olarak bulunan bir "vahdet" cihetidir. Eğer bu cihet olmasaydı her mesele kendi başına bir konu teşkil eder ve ilim denilen düzen kurulamazdı. Bunun sonucunda insanlar birbiriyle ilgisi olmayan bilgi yığınlarına sahip olacağından ne meselelerin çözümü yönünde metodik bir gayret, ne de geçmişte yaşanılan tecrübelerden düzenli bir istifade söz konusu olabilirdi (a.g.e., s. 4).

Her ne kadar kendisinden önce oluşan gelenek çerçevesinde düşünen bir âlim ise de Îcî çözülmemiş meselelere de öneriler getirmeye çalışmıştır. Bunlardan biri, düşünce geleneğinin en önemli ilkeleri arasında yer alan dil biliminin yeniden anlaşılarak kurulmasını hedefleyen "vaz'" alanıdır. Îcî bu problemi dili mantığa irca ederek çözmeyi denemektedir. Îcî'nin mantığa verdiği ayırıcı konum bununla kalmamakta, onu fıkıh usulünün "mebâdî"sinden sayarak rasyonalist bir çizgi takip ettiği intibaını uyandırmaktadır. Ancak onun rasyonalizmi, varlık ve teklif alanlarıyla irtibatlı olarak verilere bağlı ve bağımlı bir akılcılık şeklindedir.

Îcî varlığı ve değerler alanını temellendirirken şeriattaki verileri esas kabul

ederek aklı, dolayısıyla mantığı sadece formel anlamda bir ilke saymış ve değerler alanında ona yetki tanımamıştır. Bu tavrında muhtemelen İbnü'l-Hâcib'i örnek almış, onun tarafından başlatılan, bütün alanları mantığa irca edip kavrama sürecini tamamlamaya çalışmıştır.

Kelâmî Görüşleri. Îcî'ye göre kelâm ilmi Hz. Peygamber'in tebliğ ettiği dinin inanç esaslarını ispat eden, yani rasyonel şekilde anlaşılır ve kabul edilebilir kılan, ortaya çıkan veya çıkması muhtemel bulunan karşı fikirleri de bertaraf eden bir ilimdir. Bu ilmin konusu, inançların ispatına taalluk etmesi açısından bilinen her şeydir. Konu tesbit edilirken kullanılan "ma'lûm" kavramı var olandan (mevcûd) daha geniş olup ma'dûmu da içerir. Bunun neticesinde bir esasa inanma kadar inanmama da kelâm ilminin konusuna girmekte, böylece şümullü bir varlık anlayışı bu ilmin tayin edici unsurlarından biri olmaktadır. En mühim ilim olarak gördüğü kelâm ilminin yaşadığı dönemde gereken ilgiye mazhar olmadığını söyleyen Îcî'ye göre nizâm-ı âlemin devamı için insanlar çeşitli mesleklerle uğraştığı

gibi ilimlerde de herkesin ilgisi farklılaşmaktadır. İlimlerin en önemlisi yaratıcının varlığı ve sıfatları, peygamberliğin ispatı gibi meseleleri konu edinen kelâmdır. Özellikle toplumun normatif esasını teşkil eden mükellefiyet ve şeriatın dayanağı olarak nübüvvet kelâmın başta gelen konusunu oluşturur (el-Mevâḳıf, s. 8; Şerḥu Muḫtaṣar, s. 6). Îcî'nin yerleştirdiği konuma göre kelâm İslâm toplumuna, kendisini bir sistem içinde görme ve ona ihtiyaç duyduğu dış verileri kullanma imkânını sağlayan bir ilimdir. İslâm toplumunun yerine getirdiği amelî görevlerin ön şartları olan inanç sonucunda fıkıh usulü, hadis ve diğer ilimler mümkün olmakta ve bu ilimler, İslâm toplumunun devamının doğru esaslar üzerine oturmasını sağlamaktadır.

Îcî'nin düşüncesinde akîde sabit ilkeler üzerine kuruludur. Buna bağlı olarak ontoloji en genel anlamda bir varlık öğretisi oluşturur ve kelâm ilminin önemli konularından birini meydana getirir. İnsanın karşılaştığı haliyle bir oluş ve yok oluştan ibaret olan varlığın bir düzen içinde cereyan ettiği şüphesizdir. Bu düzenin kalıcı ve değişken unsurlarını tesbit etmek için arazlar ve cevherlerin yanında kategorilerin de (makūlât) varlık probleminin konuları arasında ilâhiyyât bahislerinden önce ele alınması

gerekir. Îcî'nin arazla ilgili meseleleri cevherden önce ele alması (el-Mevâḳıf, s. 96-181, 182-265), insanın hissî olarak algılanan değişkeni aklî olarak kavranabilen kalıcıdan daha önce algılayabildiği ve kalıcının ancak değişkenin incelenmesiyle belirlenebileceği gerçeğine bağlı olarak anlaşılabilir. Varlık konusuna dikkatle bakıldığında meselenin sadece var olmak açısından mevcûdattan ibaret bulunmadığı, insanı mevcûdat içinde bir yere yerleştirme gayretinin öne geçtiği görülür. Bundan dolayı hem kategoriler hem cevher, araz, irade, kudret, fiil, akıl gibi meseleler sırf kendinde (bizâtihî) şeyler ve entelektüel bir ilginin neticesi olarak söz konusu edilmemektedir. Bu durum aynı şekilde ilâhiyyât bahislerinde de göze çarpmakta, bu bahisler ele alınırken insan en önemli konu haline gelmekte, onun bir taraftan mevcûdat açısından bulunduğu yerin tesbiti, diğer taraftan Allah'a göre durumunun belirlenmesine çalışılmaktadır.

Adudüddin el-Îcî bilgiyi, "aksine ihtimal bırakmayacak şekilde konusuna belirleyicilik sağlayan özellik" diye tanımlar. Ona göre bilgi probleminde hareket noktasını, bilen bir varlık olarak insan ve onun mevcûdat içindeki yeri teşkil eder. Bu husus insanın doğuştan, doğrudan bir müdahalesi veya kesbi olmaksızın zaruri bilgilere sahip bulunması anlamına da gelmektedir. Îcî'nin özellikle dikkat çektiği husus, her yönden yaratanla yaratılmış arasındaki farklılık ve başkalıktır (a.g.e., s. 2). Onun muhtelif eserlerinde bilgi, varlık ve değer ilişkisi oldukça önemli bir yer tutmaktadır. Îcî, toplumsal düzene esas teşkil etmesi ve herkes tarafından kavranılabilir genel ilkelere sahip olması noktasından hareketle dini bilgi konusu haline getirmekte ve kognitif değeri üzerinde tahkike dayalı bir araştırmayı zorunlu kılmaktadır. Nazar, kendinde bir akîde unsuru olmamakla birlikte akîdenin ispatı noktasından bir ön şart haline gelmektedir. Onun öğretisinde, felsefede olduğu gibi insanın bilgiye nasıl ulaştığı değil amacı gerçekleştirmek için istidlâl sürecinde bilginin nasıl doğru kullanılabileceği üzerinde durulmaktadır.

Îcî'nin eserlerinde ilâhiyyât ve sem'iyyât bahisleri ancak varlık ve bilgi problemleriyle ilgili bir görüş oluşturulduktan sonra söz konusu edilmektedir. İlâhiyyâta dair konular rasyonel olarak temellendirilirken sem'iyyât bahisleri insanın idraki ölçüsünde Allah-âlem ve Allah-insan ilişkisi şeklinde ele alınmaktadır. Îcî'nin meşhur eserinin ilk dört mevkıfında ortaya koyduğu kavramsal çerçeve, insanların her dönemde ve

her zaman karşısına çıkan problemlere çözüm önerileri getirebilmesini sağlamaktadır. Onun düşüncesinde iman, “Hz. Peygamber’in vahiy ürünü olarak getirdiği her şeyi tasdik etme” anlamına gelip bu da özellikle iyi amellerle alâkası sebebiyle dünyadaki hayat düzeni ve ahlâklılık açısından tayin edici bir role sahiptir (Cevâhirü’l-kelâm, II/2, s. 224-225).

Yaşadığı dönemdeki Moğol istilâsı sebebiyle istikrarı yeniden kazanma gereğini farkeden ve buna bağlı olarak ilmi bir istikrar kaynağı gören Îcî, hem geleneği ihya etmesi hem de daha sonraki nesillere aynı imkânı sağlaması açısından İslâm düşünce tarihinde özel bir yere sahiptir. Onun yaşadığı devir, yeni şeylerin aranıp geliştirilmesinden çok eskinin yeniden tasnif ve terkip edilerek korunduğu bir dönem olmuştur. Îcî’nin ve döneminde yaşayan diğer âlimlerin en önemli meselesi, doğruluğu tartışılmayan hususların tahkik edilerek yeniden kavranmasını sağlamak, bunu yaşayan topluma ve gelecek nesillere ulaştırmaktan ibarettir. Îcî’nin diğer eserleri yanında özellikle el-Mevâḳıf’ta takip ettiği metot bu problemin çözümüne yöneliktir (krş. Sarton, III/1, s. 629). Amaçların gerçekleşmesi söz konusu olduğunda kendisini bağımlı hissetmediği önceki düşüncelerden istifade eden Îcî, ayrıca kendi teklif ve tercihlerini anlamlı kılan çerçeveyi çizmiştir. Onun eserleri sadece sistematik olmaları açısından değil bunun yanında düşünce tarihini de içermeleri bakımından sonraki nesillere bir model sunmaktadır.

Îcî, hem kelâm hem fıkıh usulü alanında aklî unsurları sem‘iyyâtla meczettiği için kendi düşüncesinde felsefeye müstakil bir yer bırakmamıştır. Burada özellikle işaret edilmesi gereken husus, onun her ne kadar felsefî unsurları kullansa da kendisini bunlara bağımlı hissetmeyen, ancak düşüncesini açıklarken başkalarının görüşlerine başvurmayı gerekli gören bir üslûbu tercih etmesidir. Bu husus onu felsefî birikimine rağmen felsefeye bağımlı olmaktan kurtarmış ve kelâmî çerçeveyi aşmasını engellemiştir. Nitekim kelâmcılarla filozoflar arasında cereyan eden tartışma ve ihtilâf noktalarında Îcî genellikle kelâmcıların tarafında yer almış, ancak kelâmcılar içinde herhangi bir kimsenin görüşüne bağımlı kalmayıp kendi tavrını geliştirmiştir.

İslâm düşüncesi ve özellikle Osmanlı ilim anlayışı üzerinde kalıcı bir tesir bırakan Îcî’nin eserleri, asırlarca ders kitabı olarak okutulduğu gibi kendisi

de Cürcânî ve Teftâzânî ile birlikte Osmanlı ulemâsının ideal âlim modelini oluşturmuştur. Bütün eserleri şerh ve hâşiyelere esas teşkil eden Îcî'nin el-Mevâḳıf'ta ortaya koyduğu sistematik sadece kelâmda değil diğer ilimlerde de örnek alınmıştır (van Ess, Die Erkenntnislehre, s. 38-39). Îcî, özellikle dilin mahiyetiyle ilgili olarak vaz' konusunu müstakil bir risâlede ele alıp bu disiplinin kurucusu olmuş, Molla Fenârî ve Mehmed Efendi tarafından geliştirilen "cihet-i vahdet" kavramını yerleştirmiştir. Zaman içinde telif edilen çok sayıdaki vaz'iyye ve cihet-i vahdet risâleleri, Îcî'nin attığı adımların sonraki ulemâ tarafından sürdürüldüğünü göstermektedir.

Eserleri. 1. el-Mevâḳıf* fî ʿilmi'l-kelâm. Daha önceki kelâm düşüncesinin özlü ve sistematik bir ifadesi niteliğindedir. Muhtelif kütüphanelerde çok sayıda yazma nüshası bulunan kitabın (Süleymaniye Ktp., Çorlulu Ali Paşa, nr. 443/14; Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 815; Fâtih, nr. 3157,

3158, 3159, 3160) müstakil veya şerh ve hâşiyeleriyle birlikte çeşitli baskıları mevcuttur (Kahire 1325; İstanbul 1339). Eseri müellifin talebelerinden başlayarak Muhammed Abduh'a kadar çok sayıda âlim şerhetmiştir. 2. Cevâhirü'l-kelâm*. el-Mevâḳıf'tan önce yazıldığı dikkate alındığında bu eserin muhtasarı olmasından ziyade (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1892) ilk şekli olarak telakki edilmesi daha isabetli görünür. Muhtelif nüshaları mevcut olup Ebü'l-Alâ el-Afîfî tarafından yayımlanmıştır (bk. bibl.). 3. el-ʿAḳāʾidü'l-ʿAḍudiyye*. Îcî'nin vefatından on iki gün önce telifini tamamladığı eseri olup medreselerde ezberlenmek amacıyla kaleme alınmış, icmâ edilen akaid konularını içeren özlü bir risâledir. Eseri çok sayıda âlim şerhetmiştir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1144-1145). 4. Risâle (el-Maḳāletü'l-muḳarrara) fî taḥḳīḳi'l-kelâmi'n-nefsî (Risâle fî kelâmillâh). Kemalpaşazâde'nin şerhettiği eserin bazı nüshaları İstanbul kütüphanelerinde bulunmaktadır (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 2581/6; Beşir Ağa, nr. 662/3). 5. Şerḥu Muḫtaṣari'l-Müntehâ. İbnü'l-Hâcib'in Müntehe's-sûl ve'l-emel'inin kendisi tarafından yapılan el-Muḫtaṣar'ı üzerine yazılmış bir şerhtir. 734 (1334) yılında tamamlanan eser ulemânın ilgisini çekmiş ve hakkında çok sayıda hâşiye kaleme alınmıştır (Taşköprizâde, s. 236; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1853-1857). Müstakil ve hâşiyeli olarak çeşitli baskıları mevcuttur (İstanbul 1307, 1317; Bulak 1316-1319; Beyrut 1983). 6. Âdâbü'l-baḥs̱, el-Âdâbü'l-ʿAḍudiyye, er-Risâletü'l-ʿAḍudiyye. İstidlâl yolu ve metotlarını konu alan ve nazar ilminin

kurallarını içeren “on satır”dan ibaret risâlede müellif ortaya koyduğu istidlâl metodunu muhtelif eserlerinde uygulamıştır (meselâ bk. Şerḥu Muḫtaṣar, s. 8, 9). Medreselerde asırlarca okutulup ezberletilmiş olan eser (İstanbul 1267, 1274; Kahire 1306, 1310) üzerine çok sayıda şerh ve hâşiye yazılmıştır (Taşköprizâde, s. 972; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 41). 7. Ḥâşiyetü’l-Keşşâf. Tabakat kitaplarında zikredilmeyen bu eser Zemahşerî’nin el-Keşşâf’ına yapılan hâşiye olup bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi’nde bulunmaktadır (Beşir Ağa, nr. 1113; bu nüshadan alınmış iki örnek için bk. Yılmaz, s. 45-47). 8. Taḥḳīḳu’t-tefsîr fî teks̱îri’t-tenvîr. Müstakil bir tefsir olan eserin özelliği müellifin âyetleri bir anlam bütünlüğü içinde ele almasıdır. Eser, dil bilimi ve dil felsefesine dayanmakla birlikte kelâm ve fıkıh usulüyle ilgili meselelere ve felsefî konulara da temas etmektedir. Ahkâm âyetlerinin açıklanmasında genellikle Şâfiî mezhebine bağlı kalınmakla birlikte diğer mezheplerin görüşleri de zikredilmektedir. Eserde el-Keşşâf, Mefâtîḥu’l-ġayb, Lübâbü’t-tefsîr ve daha sık olarak Kādî Beyzâvî’nin Envârü’t-tenzîl’inden isim zikredilerek iktibaslarda bulunulması, bazı araştırmacıları bunun Beyzâvî’nin tefsirine yazılmış bir şerh olabileceği kanaatine sevketmiştir (İA, V/2, s. 922; EIr., III, 270). Eserin İstanbul kütüphanelerinde yedisi tam, ikisi eksik olmak üzere dokuz nüshası mevcuttur (Yılmaz, s. 50-61). Ahzâb sûresinin tefsiri Nedim Yılmaz tarafından tahkik edilerek doktora tezine eklenmiştir (a.g.e., ek., s. 2-44). 9. Aḫlâḳ-ı ʿAḍudiyye*. Taşköprizâde, siyaset ilmi konusunda kaleme alınan en önemli eser olarak zikrettiği bu risâleye gençliğinde bir şerh yazdığını kaydeder (Miftâḥu’s-saʿâde, s. 489; yazma nüshaları için bk. Süleymaniye Ktp., Pertev Paşa, nr. 625/19; Kütahya Vahid Paşa İl Halk Ktp., nr. 668). 10. el-Fevâʾidü’l-Ġıyâsiyye. Sekkâkî’nin Miftâḥu’l-ʿulûm adlı eserinin meânî, beyân ve bedî‘e dair kısımlarının muhtasarı olup Olcaytu Han’ın veziri Gıyâseddin Muhammed’e ithaf edilmiştir (Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1299). Taşköprizâde Ahmed Efendi (İstanbul 1314) ve Molla Mahmûd el-Fârûkī (Kanpûr 1331/1913) tarafından yapılan şerhleri basılmıştır (diğer şerhleri ve yazmaları için bk. Taşköprizâde, s. 273-274; Brockelmann, GAL, II, 271; Suppl., II, 292-293). Eser, Âşık Hüseyin tarafından uzun bir girişle birlikte neşredilmiştir (Kahire 1991). 11. el-Medḫal fî ʿilmi’l-meʿânî ve’l-beyân ve’l-bedîʿ. Hatîb el-Kazvînî’nin Telḫîṣü’l-Miftâḥ’ının özeti niteliğinde kaleme alınan eserin sonuna müşâbehât alâkalarına dair bir bölüm eklenmiştir. Çeşitli kütüphanelerde yazma nüshaları olup (meselâ bk. Süleymaniye Ktp., Kasîdecizâde

Süleyman Sırrı, nr. 704/7, 4437), Ali el-Mısrî el-Merhûmî (Süleymaniye Ktp., nr. 1317) ve Kemalpaşazâde tarafından şerhedilmiştir. 12. er-Risâletü'l-vażʿiyye (Risâle fi'l-vażʿ). Bir buçuk varaklık bir risâledir. Dille varlık arasındaki ilişkinin mantık esasına göre kurulmasını amaçlayan risâlenin birinci kısmında mantıkî bir taksim yapılmakta, ikinci kısımda yer alan tasnifin mevcûdatla ilgisinin kurulması gerektiğine işaret edilmekte, üçüncü kısımda ise bu alâka bir esasa bağlanmaktadır. Risâlede, modern dönemde mantıkçı pozitivistlerin ve özellikle Rudolf Carnap'ın yapmaya çalıştığı gibi dilin mantık esaslı bir temellendirilmesi denenmektedir

(Logische Syntax der Sprache, Wien 1934). Başta Ali Kuşçu, Muhammed b. Ahmed ed-Desûkī ve Hifnî olmak üzere risâleye çeşitli âlimler tarafından şerh ve hâşiyeler yazılmış (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 898) ve birçok defa basılmıştır (İstanbul 1267, 1275, 1292, 1295, 1297, 1305, 1308, 1311; Kahire 1310).

Îcî'ye ayrıca Behcetü't-tevḥîd, Şerḥu'l-Maḳāleti'l-müfrede fî ṣıfati'l-kelâm, el-Kevâşif fî şerḥi'l-Mevâḳıf adlı eserler izâfe edilirse de (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 258; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 527) bunların Îcî'ye nisbetleri konusunda kesin bir şey söylemek mümkün değildir. Yine ona izâfe edilen İşrâḳu't-tevârîḫ'in (Brockelmann, GAL, II, 271; İA, V/2, s. 922-923), Kara Yâkub lakabı ile bilinen Yaʻkūb b. İdrîs el-Karamânî'ye ait olduğu anlaşılmaktadır (Brockelmann, GAL, II, 289; Suppl., II, 313; Yılmaz, s. 49). Bu eser, Âlî Mustafa tarafından Zübdetü't-tevârîḫ fî tercemeti İşrâḳi't-tevârîḫ adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir (Millet Ktp., Reşid Efendi, nr. 663; Süleymaniye Ktp., İzmir, nr. 375). Îcî'nin hocası Çârperdî'ye yazdığı bir mektubu da günümüze ulaşmıştır ("Risâle min ʿAḍudiddîn el-Îcî ilâ Faḫriddîn el-Çârperdî", Amasya Beyazıt İl Halk Ktp., nr. 1849, vr. 49b-50b).

Adudüddin el-Îcî'nin düşüncesini tesbit etmeye kısmen katkıda bulunan iki çalışmadan ilki, el-Mevâḳıf'ın birinci mevkıfının Almanca'ya tercüme ve şerhinden ibaret olan Joseph van Ess'in doçentlik tezidir (Die Erkenntnislehre des Adudaddin al-Īcī, Wiesbaden 1966). Ancak bu eserde müellifin bütün gayreti, Îcî'yi Yunan felsefesiyle irtibatlandırıp düşüncesini bu felsefeye irca ederek açıklamaktan ibaret olmuştur. Îcî'nin toplumsal sorumluluğun farkına varan bir âlim olduğu gerçeğinin de göz ardı edildiği bu yaklaşım onun gereği gibi anlaşılmasını engellemiş, ayrıca bilgi teorisindeki özgünlüğünü ve düşünce metodundaki muhakkikliğini gereği

gibi yansıtmamıştır. Joseph van Ess, Îcî hakkında bazı makaleler de yazmıştır (bk. bibl.). İkinci çalışma Nedim Yılmaz'ın onun tefsirdeki yerini konu edinen doktora tezidir (bk. bibl.). Bunlara Ahmed et-Tayyib'in, el-Mevâḳıf'ta illiyet meselesini ele aldığı Mebâḥiṡü'l-ʿille ve'l-maʿlûl min Kitâbi'l-Mevâḳıf li'l-Îcî adlı eseri de eklenebilir (Kahire 1987).

BİBLİYOGRAFYA

Adudüddin el-Îcî, el-Mevâḳıf, Kahire, ts. (Mektebetü'l-Mütenebbî), s. 2-8, 96-181, 182-265; a.mlf., Cevâhirü'l-kelâm (nşr. Ebü'l-Alâ el-Afîfî, Mecelletü Külliyyeti'l-âdâb içinde), II/2, Kahire 1934, s. 224-225; a.mlf., el-ʿAḳāʾidü'l-ʿAḍudiyye (Mecmûʿa fi'l-ʿAḳāʾid içinde), İstanbul 1331, s. 8-11; a.mlf., Risâletü'l-vażʿiyye, İstanbul 1292, s. 108-109; a.mlf., el-Fevâʾidü'l-Ġıyâsiyye fî ʿulûmi'l-belâġa (nşr. Âşık Hüseyin), Kahire 1991, neşredenin girişi, s. 4-108; a.mlf., Şerḥu Muḫtaṣari'l-Müntehâ, İstanbul 1307, s. 2, 4-5, 6-7, 8, 9; İbnü'l-Fuvatî, Telḫîṣu Mecmaʿi'l-âdâb (nşr. Mustafa Cevâd), Dımaşk 1962, IV/1, s. 444-445; Sübkî, Ṭabaḳāt (Tanâhî), X, 46-52; Hâfız-ı Şîrâzî, Hafız Divanı (trc. Abdülbâki Gölpınarlı), İstanbul 1989, s. 537; Seyyid Şerîf el-Cürcânî, Şerḥu'l-Mevâḳıf, Kahire 1907, I, 22, 78-79; a.mlf., Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi Muḫtaṣari'l-Müntehâ, Bulak 1316, I, 6-9; İbn Hacer, ed-Dürerü'l-kâmine, II, 322-323; Molla Lutfî, Risâle fi'l-ʿulûm (nşr. Refîk el-Acem), Beyrut 1994, s. 25; Taşköprizâde, Miftâḥu's-saʿâde (nşr. Refîk el-Acem - Ali Dahrûc), Beyrut 1998, s. 236, 273-274, 489, 972, 980; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 41, 103, 258, 616, 898; II, 1144-1145, 1299, 1853-1857, 1891-1894; İbrâhim b. Halîl el-Ekînî, Metnün fi'l-Vażʿ (Mecmûʿatü'l-Vażʿiyye içinde), İstanbul 1311, s. 73-78; Brockelmann, GAL, II, 267-271, 289; Suppl., II, 287-293, 313; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 527; Sarton, Introduction, III/1, s. 628-629; J. van Ess, Die Erkenntnislehre des Adudaddin al-Īcī, Wiesbaden 1966, s. 38-39; a.mlf., "Anekdoten um 'Adudaddīn al-Igī", Die Islamische Welt Zwischen Mittelalter und Neuzeit (ed. U. Haarmann - P. Bachmann), Beirut 1979, s. 126-131; a.mlf., "Neue Materialien zur Biographie des Adudaddīn al-Igī", WO, IX (1977-78), s. 270-283; a.mlf., "al-Idj̲ī", EI² (İng.), III, 1022; a.mlf., "ʿAżod-al-Dīn Ījī", EIr., III, 269-271; G. C. Anawati, "La doctrine des accidents chez les

penseurs musulmanes d’après le commentaire du K. al-Mawaqif de Iji par Jurjani”, Etudes philosophiques (ed. O. Amine), Gebo 1974, s. 91-120; M. H. Hussain - A. H. Kamali, The Nature of the Islamic State, Karachi 1977, s. 201-209; Louis Gardet - M.-M. Anawati, Introduction à la théologie musulmane, Paris 1981, s. 165-169, 370-372; B. Spuler, Die Mongolen in Iran, Berlin 1985, s. 117-121; W. Montgomery Watt - Michael Marmura, Der Islam II, Stuttgart 1985, s. 467-468; Nedim Yılmaz, Adudu’d-Din el-Îcî ve Tefsirdeki Metodu (doktora tezi, 1989), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, tür.yer.; Ahmed Ateş, “Îcî”, İA, V/2, s. 921-925; “İncü”, a.e., V/2, s. 995-996.

Tahsin Görgün

ÎCÎ, Muînüddin

(معين الدين الإيجي)

Ebü’l-Meâlî Muînüddîn Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed el-Îcî es-Safevî (ö. 905/1500)

Müfessir, Şâfiî fakihi.

18 Cemâziyelevvel 832’de (23 Şubat 1429) Şîraz’ın Îc beldesinde doğduğu kaydedilmekteyse de (Sehâvî, VIII, 37) tefsirini 870’te (1465-66) kırk yaşında iken

tamamladığına göre (aş. bk.) bu tarihin 830 (1427) olması gerekmekte, Ömer Nasuhi Bilmen’in “takriben 866” şeklindeki tesbitinin ise doğru olmadığı anlaşılmaktadır. Hasanî ve Hüseynî nisbeleriyle de anılan Îcî ilk bilgileri babasından aldı, Arap edebiyatını amcazadesi Kutbüddin Îsâ es-Safevî’den öğrendi. Tahsilini ilerletmek için Kirman’a gitti; burada Seyyid Şerîf el-Cürcânî’nin talebesi Mevlâ Ali’den ve ardından geçtiği Horasan’da Cürcânî’nin diğer bir öğrencisi Mevlâ Hâce Ali’den ders aldı. Mevlâ Muhammed el-Câcermî’nin Şerḥu’l-Mevâḳıf derslerine devam etti. Ayrıca Zeyneb bint el-Yâfiî, Ebü’l-Feth İbnü’l-Merâgī, Muhibbüddin el-Matarî, Takıyyüddin İbn Fehd, Muhammed b. Muhammed b. Ömer b. A‘ser gibi âlimlerden icâzet aldı. Daha sonra memleketine dönerek talebe yetiştirmekle meşgul oldu. Hac maksadıyla Mekke’ye giden Muînüddin el-Îcî burada on yıldan fazla kaldı. Ömrünün en verimli yıllarını oluşturan bu dönemde daha ziyade ders okutmaya ve eser yazmaya önem verdi. Kendisinden pek çok kişi faydalandı. Sehâvî, Mekke’de onunla çeşitli zamanlarda karşılaştığını, soylu ve iyi ahlâk sahibi bir zat olduğunu belirtir. Muînüddin el-Îcî 905’te (1500) Mekke’de vefat etti; bu tarih bazı kaynaklarda 906 (1501) olarak zikredilmiştir.

Eserleri. 1. Cevâmiʿu’t-tibyân fî tefsîri’l-Ḳurʾân (Câmiʿu’l-beyân fî tefsîri’l-Ḳurʾân, Tefsîrü’ṣ-Ṣafevî, Tefsîrü’l-Îcî). Müellifin babasının isteği üzerine Mekke’de Kâbe’nin karşısında yazılan eserin telifi, iki yıl üç ay

süren bir çalışma sonunda 870 (1465-66) yılında ve müellif kırk yaşında iken tamamlanmıştır (Cevâmiʿu't-tibyân, Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 70, vr. 3b; a.e.: Câmiʿu'l-beyân, s. 508). Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki bir nüshanın sonunda (Amcazâde Hüseyin Paşa, nr. 24, vr. 563a), tefsirin yazımına Medine'de Ravza-i Mutahhara'da 2 Cemâziyelâhir 904'te (15 Ocak 1499) başlanıp aynı yerde 25 Ramazan 905'te (24 Nisan 1500) bitirildiğine dair bir kayıt bulunuyorsa da bunun telifle değil temize çekme veya istinsahla ilgili bir tarih olduğu anlaşılmaktadır. Cevâmiʿu't-tibyân'ın kaynakları arasında Vâhidî'nin el-Vasîṭ'i, Begavî'nin Meʿâlimü't-tenzîl'i, Zemahşerî'nin el-Keşşâf'ı, Şerefeddin et-Tîbî ve Teftâzânî'nin el-Keşşâf hâşiyeleri, Beyzâvî'nin Envârü't-tenzîl'i ve Nesefî'nin Medârikü't-tenzîl'i gibi eserler yer alır. Âyetlerin tefsiri sırasında Hz. Peygamber'den rivayet edilen sahih hadislere öncelik verilmiş, yer yer âyetlerdeki kıraat farklılıklarıyla i'rab vecihlerine de işaret edilmiştir. Çeşitli görüşler genellikle kime ait olduğu belirtilmeden nakledilmiş, müellif zaman zaman kendi yorumlarını da kaydetmiştir. Kısa ve güvenilir olmasıyla Tefsîrü'l-Celâleyn'e benzeyen eser Câmiʿu'l-beyân fî tefsîri'l-Ḳurʾân adıyla basılmış (Dehli 1296, Süyûtî'nin el-İklîl'i ile birlikte; Delhi 1297, Şah Veliyyullah'ın el-Fevzü'l-kebîr'i ile birlikte; 1316; Kahire 1343; Lahor 1879), ayrıca Tefsîrü'l-Celâleyn ve Ebü'l-Bekā el-Ukberî'nin et-Tibyân fî iʿrâbi'l-Ḳurʾân adlı eseriyle birlikte neşredilmiştir (Dehli, ts. [el-Matbau'n-Nizâmî]). 2. Risâle fî beyâni (iṡbâti)'l-meʿâdi'l-cismânî ve'r-rûḥ. Dirilişin beden ve ruhla olacağının savunulduğu, kabir hayatı, nefis-ruh ilişkisi, ruhun bedenle birlikte ölüp ölmediği gibi konuların ele alındığı risâlenin Süleymaniye (Lâleli, nr. 3710; Hüsrev Paşa, nr. 752/4) ve Beyazıt Devlet (nr. 3684) kütüphanelerinde nüshaları bulunmaktadır. 3. Risâle fi'l-kelâmi'n-nefsî. Allah'ın kelâm sıfatının kadîm ya da hâdis oluşuyla ilgili tartışmalarda Kur'an'ın mahlûk olduğuna dair görüşlere karşı geliştirilen nefsî kelâm-lafzî kelâm

ayırımının ele alındığı eserde önce Adudüddin el-Îcî'nin aynı konuyla ilgili risâlesi eleştirilmiş, ardından Allah'ın müteşâbih sıfatlarının ta'tîl ve teşbîhe düşmeden yorumlanmasının gereği üzerinde durulmuştur. 902 (1496-97) yılında kaleme alınan eserin (bk. vr. 48b) bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (Hüsrev Paşa, nr. 752/3). 4. Risâle fî beyâni'l-ḳader (Süleymaniye Ktp., nr. 708). 5. İctimâʿu'n-naḳīżayn. Kaynaklarda zikredilmeyen ve kapağında Muînüddin el-Îcî'ye ait olduğu belirtilen eserin

bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi’ndedir (Hüsrev Paşa, nr. 752/2).

BİBLİYOGRAFYA

Muînüddin el-Îcî, Risâle fi’l-kelâmi’n-nefsî, Süleymaniye Ktp., Hüsrev Paşa, nr. 752/3, vr. 48b; a.mlf., Cevâmiʿu’t-tibyân, Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 70, vr. 3b; a.e., Süleymaniye Ktp., Amcazâde Hüseyin Paşa, nr. 24, vr. 3b; a.e.: Câmiʿu’l-beyân, Delhi, ts. (el-Matbau’n-Nizâmî), s. 508; Sehâvî, eḍ-Ḍavʾü’l-lâmiʿ, VIII, 37-38; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 60, 452, 610-611; Fihrisü’l-Kütübḫâneti’l-Ḫidîviyye, Kahire 1310, I, 159; Serkîs, Muʿcem, I, 500-501, 1075; Brockelmann, GAL, II, 183, 261; Suppl., II, 278, 614; Fihrisü’l-Ḫizâneti’t-Teymûriyye, Kahire 1367-69/1948-50, I, 190; III, 284; Îżâḥu’l-meknûn, I, 303; Hediyyetü’l-ʿârifîn, II, 223; Ömer Nasuhi Bilmen, Büyük Tefsir Tarihi, İstanbul 1974, II, 670-671; Nüveyhiz, Muʿcemü’l-müfessirîn, Beyrut 1407/1986, II, 549.

Muhammed Eroğlu

ICIC

(bk. MİLLETLERARASI İSLÂM HİLÂL KOMİTESİ).

İCL (Benî İcl)

(بنو عجل)

Bekir b. Vâil kabilesinin bir kolu.

Genellikle Yemâme'den Irak'ın güneyindeki Hîre'ye kadar uzanan topraklarda ve Mekke'ye giden yollara yakın bölgelerde yerleşmiş olup İcl b. Lüceym'e nisbet edilir. Nüfusunun çoğunu oluşturdukları Yemâme'de Hanîfe ve Temîm kabileleriyle birlikte yaşamaktaydılar. İclîler diğer Arap kabileleri gibi genellikle müşrikti. Kûfe yakınlarında Selmân'daki Muharrik adlı putun bakıcıları İcl'dendi (Yâkūt, V, 61). Kabileden Hıristiyanlığı benimseyenler de olmuştu.

Eyyâmü'l-Arab*da Benî İcl'in adı yer yer geçmektedir. Benî İcl, Bekir b. Vâil ile Benî Temîm kabileleri arasında meydana gelen savaşlarda yakın akrabaları olan Bekir b. Vâil kabilesinin yanında yer almıştır. Araplar'ın, Hüsrev Pervîz tarafından sevkedilen güçlü İran ordusunu yenilgiye uğrattığı Zûkār Savaşı'nda İclîler büyük kahramanlık göstermiş ve Araplar'ın sağ kanat kumandanı Hanzale b. Sa'lebe b. Seyyâr el-İclî savaşın kazanılmasında önemli rol oynamıştır.

Müslümanlar Medine'de güçlenip Kureyş kervanları Irak tarafına yönelmek zorunda kalınca bölgeyi iyi bilen İclîler onlara rehberlik yapmaya başladılar. Furât b. Hayyân'ın kılavuzluk ettiği kervan, Zeyd b. Hârise kumandasındaki bir birlik tarafından ele geçirilince Furât müslüman oldu. Hz. Peygamber'in sağlığında İslâmiyet'i benimseyen başka İclîler de bulunmakla beraber kabilenin topyekün İslâm'ı kabul etmesi Resûl-i Ekrem'in vefatından sonra gerçekleşti. Hicretin 12. (633) yılında meydana gelen Ulleys olayında İranlılar'la birlikte Hâlid b. Velîd'e karşı savaşan hıristiyan İclîler'in karşısına Hâlid, İslâm tarihinde önemli görevler alan Uteybe b. Nehhâs, Saîd b. Mürre, Furât b. Hayyân, Müsennâ b. Lâhiḳ ve Mez'ûr b. Adî gibi İclîler'i çıkarmıştır (Taberî, III, 355). Hıristiyan İclîler de İslâmiyet'i kabul edip İran'ın fethine katılmışlardır. Hz. Ömer zamanında kurulan Kûfe'de İclîler'e ait bir mahalle bulunuyordu. Basra

sakinleri arasında da çok sayıda İclî vardı.

Tâbiîn devri muhaddislerinden Müverrik b. Müşemric, Âdem b. Ali, Ebû Hişâm er-Râfiî, Haccâr b. Ebcer İcl kabilesine mensuptu. Sicistan valiliği ve Basra kadılığı yapmış olan Ubeydullah b. Ebû Bekre ve kardeşi Abdurrahman'ın annesi Hevle de (Hâle) İcl kabilesindendi. Müslim, Tirmizî ve diğer bazı hadis âlimlerinin şeyhlerinden Ebü'l-Eş'as Ahmed b. Mikdâm ile ulemâdan Ebû Ali Ahmed b. Sa'd el-Hemedânî de aslen İclî idi. Recez bahrinde yazdığı şiirleriyle tanınan Ebü'n-Necm, şair Udeyl b. Ferh, Emevîler döneminde bazı fikirleri Şiîliğin ilk tezahürlerinden sayılabilecek Mugīre b. Saîd ve Mansûriyye hareketinin öncüsü Ebû Mansûr da bu kabileye mensuptu. Abbâsîler'den Müstaîn-Billâh devrinde 250 (864) yılında Kûfe'de isyan eden Tâlibiyyîn'den Yahyâ b. Ömer'i İcl kabilesinden süvariler desteklemişlerdir.

Ebû Dülef el-İclî, Kerec Kalesi'ni şehir haline getirerek burada yarı müstakil bir hânedan kurmuştu. Aynı zamanda bir şair, mûsikişinas ve müellif olan Ebû Dülef'in soyundan gelen Dülefîler, İran'ın kuzeybatısında siyasî ve kültürel hayatta bir süre etkili olmuşlardır. Ebû Müslim-i Horasânî, Ebû Dülef'in ceddi İdrîs b. Ma'kıl'in himayesinde büyümüştür.

Cimrilikleriyle de tanınan Benî İcl kabilesinin izleri zamanla kayboldu. İbn Haldûn, kendi döneminde İcl'in Yemâme'deki yurtlarında Benî Âmir'in (Müntefiḳ b. Ukayl b. Âmir) yaşadığını kaydetmektedir (el-ʿ İber, II, 302).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿ Arab, "ʿ acl" md.; Vâkıdî, el-Meġāzî, I, 198; Ma'mer b. Müsennâ, Eyyâmü'l-ʿ Arab ḳable'l-İslâm (nşr. Âdil Câsim el-Beyâtî), Beyrut 1407/1987, II, 492 vd.; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, VI, 40; VII, 190, 231, 415; Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 450-451, 465, 499, 726; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), III, 345, 355-358; IV, 146; V, 128-130; IX, 268-269; İbn Düreyd, el-İştiḳāḳ, s. 345-346; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, el-Eġānî, XVII, 268-269; XXII, 332-340; XXIV, 76; İbn Hazm, Cemhere, s. 309, 312-314; Meydânî,

Mecmaʿu'l-emsâl (Ebü'l-Fazl), I, 386; Sem'ânî, el-Ensâb, IV, 160-161; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, Beyrut 1979, I, 135, 474; II, 37, 178, 201, 376; III, 105, 150, 172, 321; IV, 58, 293-294, 419; V, 61-62, 394; İbn Haldûn, el-ʿİber, II, 302; F. Wüstenfeld, Register zu den Genealogischen Tabellen, Göttingen 1853, s. 243-244; Ömer Rızâ Kehhâle, Muʿcemü ķabâʾili'l-ʿArab, Dımaşk 1949, II, 757; Hasan Onat, Emeviler Devri Şiî Hareketleri ve Günümüz Şiîliği, Ankara 1993, s. 122 vd.; J. Schleifer, "İcl", İA, V/2, s. 925-926; W. Montgomery Watt, "ʿIdjl", EI² (İng.), IV, 1022-1023.

İbrahim Sarıçam

İCLÎ, Ebû Dülef

(bk. EBÛ DÜLEF el-İCLÎ).

İCLÎ, Ebû Mansûr

(bk. EBÛ MANSÛR el-İCLÎ).

İCLÎ, Ebü’l-Fazl

(bk. EBÜ’l-FAZL er-RÂZÎ).

İCLÎ, Ebü'l-Hasan

(أبو الحسن العجلي)

Ebü'l-Hasen Ahmed b. Abdillâh b. Sâlih el-İclî (ö. 261/875)

Hadis hâfızı.

182 (798) yılında Kûfe'de doğdu. Sezgin'in bu tarihi 181 olarak kaydetmesi doğru değildir. 197'de (812) hadis öğrenimine başlayan İclî Bağdat'ta yetişti, bir süre Basra ve Kûfe'de kaldı. Tahsil maksadıyla Mekke, Medine, Yemen, Mısır, Bağdat ve Şam gibi yerleri dolaştı. Başta babası olmak üzere Yahyâ b. Âdem, Ebû Âmir el-Akadî, Muhammed b. Yûsuf el-Firyâbî, Ebû Nuaym Fazl b. Dükeyn ve Affân b. Müslim gibi hocalardan hadis dinledi. Oğlu Sâlih ile Muhammed b. Futays ve Osman b. Hâlid el-İlbîrî onun önde gelen talabeleri olup Ahmed b. Hanbel ile Yahyâ b. Maîn de kendisinden hadis almıştır (Hatîb, IV, 215). Kur'an'ın mahlûk olduğunu ileri sürenleri tekfir eden İclî, mihne olayından sonra kendini ibadete vermek düşüncesiyle muhtemelen 218'de (833) Trablusgarp'a yerleşti ve 261'de (875) orada vefat etti. Ölüm yılının 260 olduğu da zikredilmiştir.

İlmî birikimi ve dinî hayatına gösterdiği itina sebebiyle övülen İclî hadisçiliği açısından Buhârî ile kıyaslanmış, Yahyâ b. Maîn'in onu güvenilir bir râvi olarak gördüğü ve "çok sağlam" diye nitelendirdiği belirtilmiştir (Maʿrifetü'ṡ-ṡiḳāt, Sübkî'nin mukaddimesi, I, 186). Ancak Elbânî'ye göre İclî değerlendirmelerinde gevşek davrandığından titizliğiyle bilinen cerh ve ta'dîl âlimlerine muhalefet ettiği noktalarda görüşlerine itibar edilmemelidir.

İclî'nin bilinen tek eseri Târîḫu'ṡ-ṡiḳāt (Maʿrifetü'ṡ-ṡiḳāt min ricâli ehli'l-ʿilm ve'l-ḥadîṡ ve mine'ḍ-ḍuʿafâʾ ve ẕikru meẕâhibihim ve aḫbârihim) olup kitap aynı zamanda bu sahanın günümüze ulaşan ilk kitabıdır (Ekrem Ziyâ el-Ömerî, s. 100-101). Oğlu Sâlih veya başkaları tarafından müellife çeşitli zamanlarda sorulan sorulara verdiği cevaplardan oluşan eser, Kitâbü Suʾâlâti Ebî Müslim Ṣâliḥ ebâhü ... diye başlayan uzun bir isimle

tanıtılmakta ve biyografiler sahâbî, tâbiîn, etbâu't-tâbiîn ile daha sonrakiler olmak üzere dört tabakada ele alınmaktadır. Önce Takıyyüddin es-Sübkî, ardından Zeynüddin el-Irâkī'nin isteği üzerine Heysemî tarafından alfabetik hale getirilen, İbn Hacer el-Askalânî'nin bazı ilâvelerde bulunduğu eserde adı Ahmed olanlara başta yer verilmiş, râviler sika, sadûk, câizü'l-hadîs ve zayıf gibi lafızlarla değerlendirilmiş, bazıları hakkında ise görüş belirtilmemiştir. Hatîb el-Bağdâdî, Muhammed b. Fütûh el-Humeydî, Abdülkerîm b. Muhammed es-Sem'ânî, Ebü'l-Kāsım İbn Asâkir, Yûsuf b. Abdurrahman el-Mizzî, Zehebî, İbn Receb ve İbn Hacer el-Askalânî gibi müelliflerin faydalandığı kitap, Nûreddin el-Heysemî'nin tertibi esas alınarak Abdülmu'tî Emîn Kal'acî tarafından Târîḫu'ṡ-ṡiḳāt (Beyrut 1405/1984), Takıyyüddin es-Sübkî ve Heysemî'nin tertiplerinden hareketle Abdülalîm Abdülazîm el-Bestevî tarafından Maʿrifetü'ṡ-ṡiḳāt (I-II, Medine 1405/1985) adıyla yayımlanmıştır. Bestevî, Kal'acî'nin çalışmasını incelediğini, tek nüsha ile yetinilen bu neşirde hatalar bulunduğunu söylemiş ve bunlardan bazılarına işaret etmiştir (Maʿrifetü'ṡ-ṡiḳāt, neşredenin girişi, I, 13-18). Kal'acî'nin neşrine göre eserdeki biyografi sayısı 2116 iken Bestevî her iki tertibi birlikte değerlendirdiği, ayrıca İbn Hacer'in Tehẕîbü't-Tehẕîb'inde İclî'ye dayanarak yer verilen biyografileri de çalışmasına eklediği için onun neşrinde sayı 2366'ya ulaşmıştır.

İclî'nin ayrıca el-Cerḥ ve't-taʿdîl ve et-Târîḫ adlı iki kitabından söz edilmekteyse de (meselâ bk. Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 582; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 54) Abdülalîm Abdülazîm el-Bestevî bunların eṡ-Ṡiḳāt'a verilen farklı isimlerden ibaret olduğunu söylemektedir (Maʿrifetü'ṡ-ṡiḳāt, neşredenin girişi, I, 67).

BİBLİYOGRAFYA

Ebü'l-Hasan el-İclî, Târîḫu'ṡ-ṡiḳāt (nşr. Abdülmu'tî Kal'acî), Beyrut 1405/1984, neşredenin girişi, s. 30-45; a.e.: Maʿrifetü'ṡ-ṡiḳāt (nşr. Abdülalîm Abdülazîm el-Bestevî), Beyrut 1405/1985, Sübkî'nin mukaddimesi, I, 179-188; Heysemî'nin mukaddimesi, I, 189-190; ayrıca bk. neşredenin girişi, I, 6-7, 13-18, 21, 24, 27-28, 35-159; Hatîb, Târîḫu

Baġdâd, IV, 214-215; Zehebî, Teẕkiretü’l-ḥuffâẓ, II, 560-561; a.mlf., Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XII, 505-507; XIV, 566; Safedî, el-Vâfî, VII, 79-80; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 522, 582; Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 49, 54; Kettânî, er-Risâletü’l-müsteṭrafe, s. 130, 147; Sezgin, GAS, I, 143; Abdülvehhâb b. Mansûr, Aʿlâmü’l-Maġribi’l-ʿArabî, Rabat 1399/1979, II, 228-229; Ekrem Ziyâ el-Ömerî, Buḥûs̱ fî târîḫi’s-sünneti’l-müşerrefe, Medine 1405/1984, s. 90, 100-101, 106; Muhammed Nâsırüddin el-Elbânî, Silsiletü’l-eḥâdîs̱i’ṣ-ṣaḥîḥa, Beyrut 1405/1985, II, 219; Cezzâr, Medâḫilü’l-müʾellifîn, II, 980-981.

Emin Âşıkkutlu

İCMÂ

(الإجماع)

İslâm âlimlerinin dinî bir meselenin hükmü üzerinde fikir birliği etmelerini ve bütün müslümanların ortaklaşa benimsedikleri dinî hükümleri ifade eden şer‘î delil, İslâm fıkhının Kur'an ve Sünnet'ten sonra üçüncü kaynağı.

Sözlükte "birleştirmek, derleyip toparlamak, bir işi sağlam yapmak, azmetmek, bir konuda fikir birliği etmek" gibi anlamlara gelen icmâ, Kur'an'da yer almamakla birlikte bu masdardan türetilmiş kelimeler dört yerde sözlük mânasıyla geçer (Yûnus 10/71; Yûsuf 12/15, 102; Tâhâ 20/64). Hadislerde kelime daha çok "niyet etme" anlamında kullanılmıştır. İcmâın dinî literatürde kazandığı terim anlamı kelimenin sözlük anlamından bağımsız olmayıp fıkıh usulünde icmâ ana hatlarıyla, "Muhammed ümmetinin (müctehidler) onun vefatından sonraki herhangi zamanda dinî bir meselenin hükmü üzerinde fikir birliği etmeleri" şeklinde tanımlanır.

Fürû-i fıkıh kitaplarında birçok dinî-hukukî hükmün meşruiyet temelini göstermek üzere başvurulan, fıkıh usulü eserlerinde ise kaynaklar teorisinin vazgeçilmez bir öğesi olarak yer verilen ve temel şer‘î deliller arasında genellikle üçüncü sıraya yerleştirilen icmâ İslâm fıkhı ve kültürünün çok önemli kavramlarından biridir. Usûl-i fıkhın tedvin edilmesiyle birlikte literatürde icmâa özel bir yer ayrıldığı, icmâın dayanakları, varlık ve geçerlilik şartları, hükmü gibi konular üzerinde geniş bir biçimde durularak bir icmâ teorisi oluşturulmaya başlandığı görülür. Ancak icmâ konusunda cereyan eden tartışmaların sağlıklı bir değerlendirmesini yapabilmek için bu eserlerdeki bilgilerin yanı sıra icmâın tarihî ve fikrî temellerini ve ortaya çıkış sürecini de dikkate almak gerekir.

A) İcmâın Tarihî ve Fikrî Temelleri. Hz. Peygamber'in vefatından sonra sahâbenin karşılaştığı yeni meselelerin çözümü için önlerinde tek yol bulunuyordu: Kur'an'ı ve Resûlullah'ın sünnetini anlama ve yorumlama suretiyle sonuçlara ulaşma çabası göstermek. "İctihad" adı verilen bu faaliyeti Resûl-i Ekrem kendi sağlığında özendirmiş ve onların bu melekeyi

kazanmalarına imkân sağlamıştı. Fakat bu aşamada önemli bir problem, gündemdeki olay hakkında Resûlullah'ın bir sünnetinin bulunup bulunmadığının tesbiti idi. İlk halifeden itibaren yönetim ve yargı mevkiinde bulunanlarla dinî bir meselede fetvasına başvurulan kişiler, öncelikle hükme bağlanacak meseleye dair sünnet bulunup bulunmadığını araştırıyorlardı. Bir meselede Resûlullah'ın birden fazla veya yoruma açık söz ve uygulaması varsa bunlar arasından ictihadı etkileyen faktörlere göre tercihe şayan buldukları çözümleri öneriyor veya uyguluyorlardı. Bu arada halife de önemli gördüğü meseleleri geniş biçimde müzakere etmeye ve sonunda olabildiğince herkesi tatmin eden bir çözüme varmaya imkân veren bir istişare ortamını canlı tutmaya çalışıyordu.

Diğer taraftan sosyal düzen kurallarının işletilmesinde gerek kolaylık gerekse güven sağlama açısından istikrar önemli bir unsur olduğu için sahâbe döneminden itibaren önceki tatbikata özel bir önem atfedilmiş, idarî ve kazâî kararların yanı sıra iftâ faaliyeti esnasında da ele alınan meseleye dair geçmiş uygulamaların bulunup bulunmadığına dikkat edilmesi öncelikli bir önem taşımıştır. Eski uygulamalar arasında, üzerinde herkesin ittifak ettiği hususların bilinmesi toplumda birliğin sağlanması yönünde iyi bir imkân sunmaktaydı. Fıkhî hükümler alanında Hz. Peygamber'in tatbikatına en fazla ev sahipliği yapmış olan Medine'nin sonraki dönemlerde özel bir konum kazanması ve buradaki uygulamaların hem sünneti ve sünnete aykırı olmamayı tesbit, hem de İslâm'ın ilk nesillerine ait tatbikatı gösterme bakımından öncelikli bir kriter olması gerektiği fikri de bu sürecin tabii sonuçlarından biridir. Bu fikri bir fıkıh doktrininin temellerinden biri haline getiren ise İmam Mâlik olmuştur (bk. AMEL-i EHL-i MEDÎNE).

Medine uygulamasına böyle bir imtiyaz tanıyan İmam Mâlik'e ve onun görüşünü benimseyen âlimlere karşı en sert tepki İmam Şâfiî'den geldi. Şâfiî, tanımı ve çerçevesi belirlenmeden kullanılan ve bağlayıcı bir kaynak özelliği içinde takdim edilen Medine ameli veya icmâını tartışırken sünnet ve icmâ kavramlarını birbirinden ayırt etmeye özen göstermektedir. Ona göre eğer Medine'deki bir uygulamaya sünnet değeri verilecekse bunun rivayet sorumluluğu üstlenilerek ve hadis kritiğine açılarak Hz. Peygamber'den nakledilmiş olması şartı aranır (er-Risâle, s. 471-472). Şayet bu uygulamanın bağlayıcılık değeri müslümanların veya İslâm

âlimlerinin o hüküm üzerinde birleşmiş olmalarından kaynaklanıyorsa o takdirde “icmâ” kavramı gündeme gelecektir ve hangi düzeydeki fikir birliğinin icmâ sayılabileceği incelenmelidir. Şâfiî’ye göre eğer herhangi bir şer‘î meselenin hükmü üzerinde bütün İslâm âlimleri birleşmişse bu herkesi bağlar; fakat Medine âlimlerinin birçok meselede gerçekleştiğini iddia ettikleri icmâların bu teorik yaklaşımla örtüştüğünü kabul etmek mümkün değildir. Çünkü bütün İslâm beldelerinde hiçbir âlimin farklı hüküm belirtmediği biliniyorsa ancak o durumda icmâın varlığından söz edilebilir. Üstelik Medine âlimlerinin, hakkında icmâ bulunduğunu ileri sürdükleri birçok meselede bizzat Medine âlimleri arasında bile görüş ayrılığına rastlanmaktadır. Şâfiî, Medine icmâı ve ameli konusundaki tepki ve karşı tezini geliştirerek ona teorik bir çerçeve kazandırmaya çalışmış, neticede İslâm âlimlerini icmâ kavramını teorik planda ve bir metodoloji sorunu olarak ele almaya davet eden ve bizzat icmâ teorisinin nüvesini ortaya koyan ilk doktrin sahibi olmuştur.

Doktrin kurucuları olan müctehid imamların tefekkürlerinde, bütün âlimlerin üzerinde birleştiği kesinlikle bilinen bir çözümün dışına çıkmama bir prensip olarak mevcuttu. Ancak onların takip ettiği metotların teorisini ortaya koymaya yönelmemiş olmaları ve bunun yanı sıra pratikte sözü edilen anlama yakın bir fikir birliğine sahâbe devrinden sonra rastlayamamaları sebebiyle, sonraki usulcüler tarafından icmâ konusunda yapılan hararetli savunma ve teorik incelemeler müctehid imamlar döneminde görülmez. Muhammed Ma‘rûf ed-Devâlîbî, mezhep imamlarının icmâ konusuna bakışını farklı kavramsal çerçeveler içinde olmak üzere şu şekilde tasvir etmektedir: Mâlik b. Enes kavlî veya amelî, naklî veya ictihadî farkı gözetmeksizin icmâı “vâkıî” anlamıyla, yani Medine’nin hemen tek ilim merkezi olduğu dönemde bilginlerin ileri gelen ve çoğunluğunu teşkil eden tabakası arasında gerçekleşen fikir birliği anlamıyla kaynak olarak alıyor, Şâfiî ise icmâı “zâtî” anlamıyla, yani bütün beldelerdeki bütün âlimlerin katıldığı fikir birliği mânasında kabul ediyor, fakat bu anlamda icmâın da sadece kavlî olan şeklini muteber sayıyordu. Ahmed b. Hanbel’in de bu konuda üstadı Şâfiî’yi takip ettiği anlaşılmaktadır. Ebû Hanîfe’nin konuyla ilgili anlayışını tam olarak aksettiren açıklamalar bulunmamakla birlikte Hanefî usulcüleri doktrine hâkim olan görüşü icmâın “zâtî” anlamıyla alınması, fakat Şâfiî’den farklı olarak kavlî olma şartının aranmaması şeklinde intikal ettirmektedirler (el-

Medḫal, s. 335-341).

İcmâın tarihî ve fikrî temelleri hakkında ileri sürülen görüşlerin bir kısmı, onun bazı politik ve sosyal ihtiyaçların ürünü olarak ortaya çıktığı düşüncesini merkez edinmektedir. Bu bağlamda ele alınan politik ihtiyaçların başında halife seçiminin meşruiyet temelinin kurulması gelir. Bu açıdan yapılan izahlarda, bir taraftan devlet yöneticilerinin kendi hâkimiyetlerini güçlendirmek ve kararlarına daha kolay uyulmasını sağlamak amacıyla icmâdan yararlanmış olmaları, diğer taraftan devlet baskılarına karşı icmâın bir koruma görevi üstlendiği hususu da önemli bir paya sahiptir. Bazı fıkıh usulü eserlerinde icmâa katılma ehliyetini haiz olanlardan “ehlü’l-hal ve’l-akd” olarak söz edilmesinin dikkatlerin icmâın politik rolüne yönelmesinde oldukça etkili olduğu görülür. Sosyal ihtiyaçlar ise müslüman toplumdaki parçalanmışlığın önüne geçilmesi ve özellikle Ehl-i sünnet ve’l-cemâat olarak bilinen kesimin kendi içindeki bütünlüğün ve dışarıdan gelebilecek fikrî etkilere karşı direncin sağlanması şeklinde özetlenebilir (konuya ilişkin görüşler ve tartışmaları için bk. Ahmad Hasan, IS, VIII/2 [1969], s. 135-150; Muhammed Âbid el-Câbirî, s. 178-180).

İcmâın fikrî temelleri arasında, İslâm’ın şûrayı emretmesi ve Resûlullah’ın bizzat bu prensibi titizlikle uygulamasının yanında sahâbeye şûra ve istişare fikri kazandırmış olması ağırlıklı bir yer tutar. Bunun yanı sıra İslâm’ın âlimlere uymayı emretmesi ve dolayısıyla bütün ilim adamlarının bir konu üzerinde birleşmeleri halinde buna uyma zorunluluğunun öncelikle doğmuş olacağı şeklindeki mantıkî çıkarım, müslüman cemaatten ayrılmama ve birlik prensibiyle ilgili naslar, sahâbenin

ittifakının bağlayıcı sayılması ve -âdet dahil olmak üzere-Selef’in otoritesi de icmâın fikrî temelleri arasında sayılabilir (Keleş, s. 11, 15-16, 57-66; Muhammed Âbid el-Câbirî, s. 178, 180-181). Bu izahlara yakın bir yaklaşıma göre de icmâ kavramı esas olarak bir toplumsal irade teorisi şeklinde başlamış ve bu teori, müslüman toplumda âlimlerin bir baskı grubu olarak zuhuruna kadar bir süre devam etmiş, nihayet dinî alanda hâkimiyet kurmaları ve dinin pratikte siyasetten ayrılmasıyla âlimler toplumsal iradenin temsilcisi olarak görülür olmuştur (Ahmad Hasan, The Doctrine of Ijmāʿ in Islam, s. 260).

Bazı araştırmacılar, icmâ ile Câhiliye döneminde Araplar'ca benimsenen "es-sünne" (gelenek), "el-emrü'l-müctema' aleyh" (konsensüs), "şûra" veya "nedve" (Mekke sitedevletinin karar organı) kavram ve kurumları arasında bağ kurarak İslâm'da icmâın usul eserlerinin kaleme alınmasına kadar geçen dönemde yaşadığı süreci açıklamaya çalışırlar. Bunlardan Vâil b. Hallâk, İslâm'ın gelişiyle birlikte nihaî yetkinin kaynağının toplum mu Tanrı mı olacağı sorununun ortaya çıktığını, o zamana kadar icmâın sosyal ve seküler bir güç olarak mevcut olduğunu, geleneğin, kabile veya toplumun konsensüsünün hukuk olarak telakki edildiğini, Kur'an'ın -hukukî muhtevasıyla-bu yerleşik seküler sünneti çiğnediğini, toplumun da muayyen bir nesil tarafından belirlenen yaşayan sünnetle Peygamber'in sünnetini kaynaştırarak kendisine, yakında hukukun en kuvvetli kaynağı haline gelecek olan "ilâhî sünnet"i belirleme yetkisi tanıdığını, bunun da kısaca toplum neye karar verirse onun hâkim olacağı mânasına geldiğini ileri sürer (IJMES, XVIII/4 [1986], s. 427-428, 430-431).

Kur'an'ın bir kısım yahudilere yönelttiği tahrif eleştirisinin de icmâ anlayışının oluşumunda payı olmalıdır. İslâm âlimlerinin izahlarına göre, tahrifin anlamlarından biri de kutsal kitaplardaki ifadelerin sapkın yorumlara tâbi tutulması ve bazı din adamlarınca kutsal metinlere bunların söylemediklerinin söyletilmesidir (Taberî, II, 248-249; İbn Atıyye el-Endelüsî, I, 168). Bu durum karşısında müslümanların, özellikle geniş ictihad hürriyetinin tanındığı bir ortamda, kesin naslarla belirlenmiş hükümler üzerinde oynanmaması ve kendilerinin de Kur'an'da ağır biçimde mahkûm edilen tahrif faaliyeti kapsamına girmeleri riskinin bertaraf edilmesi için bir önlem almaları gerekmekteydi. Usul eserlerinde inkârı küfür sayılan icmâın, sübûtunun yanı sıra delâleti bakımından da kesin kabul edilen naslara dayalı icmâ olduğu ve Şâfiî'nin de kesin deliller arasında saydığı icmâın bu türü ifade ettiği dikkate alınırsa anılan önlemin icmâın kavramsal çerçevesinde hayli etkili olduğu söylenebilir.

Fıkıh usulü eserlerinde geliştirilen icmâ teorisinde ise "ümmetin ismeti" yani hatadan korunmuşluğu kavramı icmâa yön veren temel düşünceyi izahta daha ağırlıklı bir yere sahiptir. Hatta bazı âlimler -müslümanlardan daha kalabalık gayri müslim topluluklarının bazı yanlış inançlar üzerinde ittifak etmiş olduklarına dikkat çekerek-bunun İslâm ümmetine bahşedilmiş bir ilâhî lutuf ve onurlandırma olduğuna vurgu yapar. Bu yaklaşımın, İslâm

muhitinde Peygamber dışında bir kişiye günahsızlık izâfe edilmesi ve onun (mâsum imam) vahiy alan kimsenin yetkileriyle donatılmış kabul edilmesi düşüncesine ve bu düşünceyi inanç esaslarından biri haline getiren Şîa'ya karşı güçlü bir tepki olduğu gözden kaçmamaktadır.

İcmâ kavramının ortaya çıkışını ve gelişim sürecini onun sosyal ve politik rolüyle izah etmeye çalışan yaklaşımlar sadece belirli açılardan haklılık payı taşır. Konuya en fazla ışık tutan bilgi kaynaklarında, meselâ Şâfiî'nin eserleriyle o dönemin fıkhî yaklaşımlarını yansıtan kitaplarda ise ilmî ve dinî mülâhazaların daha ağırlıklı olduğu dikkat çekmektedir. İcmâ tartışmalarının yoğunluk kazanmaya başladığı bu kaynaklar incelendiğinde icmâ deliline başvurma ihtiyacının iki önemli olguya dayandığı görülür. a) Bazı fıkhî hükümler üzerinde ittifak edilegelmiş olması, b) Bir kısım âlimlerin ittifakın çerçevesini mahallî tesbitlere dayanarak belirlemeye çalışmaları.

Sahâbe döneminden itibaren ictihad ve fetva faaliyetinde, Kur'an ve Sünnet'te olayla ilgili bir çözüm bulunmadığı takdirde doğrudan kişisel ictihada başvurulmayıp önceki fetva ve kararların gözden geçirildiği, önceki ilmî ve kazâî ictihadlardan yararlanma yönünde güçlü bir gelenek oluştuğu bilinmektedir. Bu tutumun büyük ölçüde sünnete uygunluk veya en azından ona aykırı olmama teminatı sağladığı, ayrıca İslâm'ın iki ana kaynağında birlik ve beraberliğin önemine defalarca vurgu yapılmış olduğu dikkate alınırsa üzerinde ittifak edilmiş hususların fakihlerin hukukî tefekkürünü oldukça etkileyen bir unsur olması kaçınılmazdı. Doğru bir hükme dört kaynakla ulaşılabileceğini belirtip dördüncü sırada da ümmetin icmâını zikreden ilk kişinin Vâsıl b. Atâ (ö.131/749) olduğuna (Ebû Hilâl el-Askerî, s. 255), yine Ebû Hanîfe'nin kendi metodundan söz ederken "ittifâku'l-ümme" ifadesini kullanmış bulunduğuna (Muhammed Biltâcî, I, 350) dair rivayetlerin sıhhati tartışmaya açık görünmektedir. Fakat gerek bu tür rivayetler gerekse Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin eserlerinde "ecmea'l-müslimûne cemîan lâ ihtilâfe beynehüm" (el-Ḥücce ʿalâ ehli'l-Medîne, IV, 262), "aleyhi'n-nâsü âmmeten" (a.g.e., II, 677), "ve hâze'l-emrü'l-mücmaʿ aleyh" (a.g.e., II, 443), "ve alâ hâzâ âmmetü emri'n-nâs" (a.g.e., II, 609), (bir hadisle ilgili olarak) "ve'ctimâahüm alâ hâzâ" (a.g.e., I, 64) gibi ifadelerle müslümanların görüş birliğine atıfta bulunması ve Kitâbü'l-Aṣl'ında "emrü'n-nâs" tamlamasına çokça yer vermesi, doğrudan

doğruya terim anlamıyla icmâa gönderme olarak alınamazsa da fakihlerin genel veya bölgesel ittifak noktalarına karşı kayıtsız kalmamış olduklarını göstermesi yönüyle önemlidir. Evzâî'nin siyeri, Ebû Yûsuf'un buna reddiyesi ve Kitâbü'l-Ḫarâc'ı gibi dönemin başka eserlerinde de bu tür ifadelere rastlanır.

İctihad metodolojisiyle ilgili olarak günümüze ulaşan en eski eserin sahibi olan Şâfiî'nin, müctehidde aranacak şartlar arasında hem geçmiş dönemlerdeki hem muasır ilim ehlinin görüşlerini, müslümanların icmâını bilmeyi sayması, Selef'in görüşlerini, insanların icmâ ve ihtilâf ettikleri hususları bilmeyenin ictihad edemeyeceğini ifade etmesi de (el-Üm, VII, 274; er-Risâle, s. 510) sırf icmâın önemine dikkat çekmek şeklinde değil ayrıca önceki görüş ve uygulamaların değerine genel bir işaret olarak da anlaşılmalıdır.

Yukarıda işaret edilen iki olgudan birincisi, yani bazı fıkhî hükümler üzerinde ittifak edilegelmiş olması, fakihe karşılaştığı meselede güvenle bakabileceği bir çözümü hazır biçimde sunma ve toplumdaki istikrarı sağlama açısından önemli bir imkân oluşturmasının yanı sıra, serbest bir ortamda gerçekleşen ictihad faaliyetinin hangi sınırlara kadar uzanabileceği

sorusuna da bir cevap teşkil etmekteydi. Selef'in ittifak çerçevesinin bazı mahallî tesbitlere dayanarak belirlenmesi ise beraberinde kesinlik ve bağlayıcılık tartışmasını da açacağından bu konuda yetersiz kalırdı. İşte Şâfiî, bazı selefleri ve muasırları gibi bir taraftan Resûlullah döneminden beri üzerinde farklı bilgi ve kanaatin bulunmadığı hususlarda bu ittifakın önemine dikkat çekmiş ve bunun dışında bir görüş ileri sürülemeyeceği esasını benimsemiş, diğer taraftan bu tezin kabul görebilmesi için üzerinde ittifak iddia edilen hususları gözden geçirme ihtiyacını duymuş ve birçoğunda bu iddiaların gerçeği yansıtmadığını tesbit ettiği için bunları eleştirmeye, bunun tabii bir sonucu olarak da kabul edilebilir bir ittifak (icmâ) teorisine esas teşkil edecek unsurlar üzerinde düşünmeye ve icmâın farklı türlerine göre onu deliller hiyerarşisi içinde farklı yerlere yerleştirmeye yönelmiştir. Her ne kadar fiilen vuku bulduğunu tesbit ettiği icmâlar sınırlı sayıya, belirli döneme ve kesin naslara dayalı hükümlere inhisar etmekte idiyse de ana fikir ve gerekçe bütün müslümanların bir noktada birleşmiş bulunduğunun kabulü olduğundan, teorik planda

âlimlerin bir hüküm üzerinde tam ittifakı meydana gelirse bunun da bağlayıcı olacağını kabul etmeyi iç tutarlılığın bir gereği saymıştır. Öyle anlaşılıyor ki icmâ kavramının teorik planda ele alınmasında Medineli âlimlerin, özellikle de İmam Mâlik'in değişik ifadelerle sıkça atıfta bulunduğu "Medine ehlinin ameli"ni herkesi bağlayacak bir kriter olarak algılama temayülü ve Şâfiî'nin de buna tepki göstermesi önemli bir role sahiptir. Ancak İmam Mâlik'in geniş tartışmalara yol açan bu anlayışını teknik bir usul terimi anlamında "icmâ" kavramıyla örtüştürmek ve onun icmâı Medineliler'in ameliyle sınırlandırdığını ileri sürmek isabetli olmaz. Şâfiî'nin bu konuda Medine âlimlerine yönelttiği tenkitlerden de o sırada henüz bu anlamda icmâ kavramının teşekkül etmediği anlaşılmaktadır.

Öte yandan bazı araştırmacılar, genellikle bütün dinler için geçerli olan "dinin sosyal teşkilâtı" (church) kavramı, bu kavramın üzerine bina edildiği "karizma" (charisma) düşüncesi, dinin kurucusunun ölümünden sonra kişisel karizmanın yerini resmî (kurumsal) karizmaya bırakması ve bunun da "hatadan korunmuşluk" (ismet) kavramını ortaya çıkarması üzerinde durmakta ve buradan hareketle İslâm muhitinde de icmâın aynı fikrî temele dayandığını ileri sürmektedir. Bu yaklaşımın bir sonucu olarak İslâm'daki "ümmet" ile Budizm'deki "samgha" (sangha), Yahudilik'teki "sanhedrin" ve Hıristiyanlık'taki "kilise" arasında benzerlik kurulmaktadır. Bu benzerlik arayışında Joachim Wach'a dayanan Ahmed Hasan, anılan kurumlarla icmâ arasında uzun mukayeseler yaptıktan sonra icmâın hatadan korunmuşluk düşüncesi bakımından onlara benzemekle beraber resmî bir örgütlenme ve işleyiş mekanizması açısından benzemediği, yine icmâ ile belirtilen kurumlar arasında teori ve kavramsal açıdan benzerlik bulunduğu, fakat yapısal açıdan benzerlik bulunmadığı sonucuna ulaşmaktadır (The Doctrine of Ijmāʿ in Islam, s. 197-222; Gibb de icmâın "dalâlet"i belirlemede mihenk taşı görevi üstlendiği tesbitinden yola çıkarak kilise konsilleriyle icmâ arasında benzerlik kurar, a.g.e., s. 221-222, 254). Ancak bu yönde ileri sürülen iddialarda hareket noktası açısından eleştiriye açık görünen önemli bir husus, temel öğretilerinin sonraki nesillere intikali konusunda İslâmiyet'le diğer dinler arasındaki farkın dikkatten kaçırılmış olmasıdır. Kur'an'ın Hz. Muhammed hayatta iken yazıya geçirilmesi, sünnetin de oldukça geniş bir zaman dilimine yayılan bir uygulamadan sonra sahâbe tarafından tabii seyri içinde sürdürülmesi, teorik olarak Resûl-i Ekrem'in vefatından sonra kurumsal bir karizma arayışını gerektirmeyeceği sonucuna

götüreceği gibi müslümanların böyle bir gereksinim içinde olmadıkları tarihen de sabittir. Bazı siyasî olayların yanılmazlık arayışını beslediği ve bunun neticesinde Şîa'daki mâsum imam anlayışının ortaya çıktığı söylenebilirse de bunun diğer dinlerdeki gibi kurumsal bir gelişme gösterdiği iddia edilemez. Konuya böyle bir hareket noktasından yola çıkarak yaklaşmanın ulaştırabileceği en uç nokta, ismet inancı açısından Hıristiyanlık'taki Katolik anlayış ile İslâmiyet'teki Şiî anlayış arasında bir benzerlik kurma olabilir. İslâm'daki icmâ ile yukarıda anılan kurumlar arasında bunun ötesinde bir benzerlik kurulması zorlama olur. Bunu tesbit için -bunlar arasındaki farkların izahına girilmeksizin- İslâm'da ictihad yetkisini elde etmenin ve kullanmanın belirli mercilerin müsaadesine bağlı olmadığını, icmâın asıl gücünü yine vahye bağlılık iradesinden aldığını ve hatadan korunmuşluğun icmâa yol açan bir arayış değil aksine farklı anlamalara kapalı durumlarda ileri sürülebilecek bir sonuç olduğunu belirtmek yeterli olacaktır.

Yine bazı şarkiyatçılar, âlimlerin ittifakı kavramının Roma hukukunda İmparator Severus tarafından tayin edilmiş bir otorite olan "opinio prudentium"a (yani âkıllerin, hikmet ve basîret sahiplerinin görüşleri) tetâbuk ettiğini ileri sürerler. Hatta Joseph Schacht, Ignaz Goldziher'in bunu Roma hukukunun İslâm hukukuna bir etkisi şeklinde takdim ettiğini kaydeder (The Origins of Muhammadan Jurisprudence, s. 83). Ancak bu görüşe hak verdirecek bir dayanağın bulunduğunu söylemek de zordur. Her şeyden önce İslâm'da opinio prudentium sistemini andırır bir yetki donatımı ve hiyerarşi bulunmaz (Ahmad Hasan, The Early Development of Islamic Jurisprudence, s. 159). Schacht'ın, icmâın ortaya çıkışı ile fıkhî ihtilâfların dayanılmaz boyutlara varması karşısında İbnü'l-Mukaffa' tarafından halifeye kanunlaştırma teklifinde bulunması arasında bağ kurması ise kendi içinde tutarsızlık taşır. Çünkü İbnü'l-Mukaffa', söz konusu raporunda (Risâletü'ṣ-ṣaḥâbe, s. 125-127) halifeyi hukuk birliğini sağlama amacıyla bir seçim yapmaya teşvik etmekteydi; bu yolla sağlanacak birlik, diğer görüşlerin ilmî anlamda saygınlığını ihlâl etmeyerek sadece toplumda huzurun ve hukuk güvenliğinin sağlanması amacıyla uygulamada devlet başkanınca seçilen görüşün esas alınmasına imkân sağlayacaktı. Böyle olunca pozitif hukuk açısından birlik sağlanması için yapılan önerinin icmâı hazırlayan bir temel olarak düşünülmesi doğru olmaz. Öte yandan Ahmed Hasan, hukukta kaosu ortadan kaldırma amacını güden bu tekliflerin devlet

eliyle gerçekleştirilememesi karşısında bu sonucun, ferdî görüşün bizzat müslümanlar tarafından tedrîcî olarak kabul edilmesi ve tanınması süreci sayesinde gerçekleştiğini ileri sürmekte ve bu süreci icmâ şeklinde takdim etmektedir (The Early Development of Islamic Jurisprudence, s. 161-162). Oysa hukuk birliğini sağlayan bu tabii süreç mezheplerin istikrar kazanması biçiminde gerçekleşmiştir ve bunu icmâ olarak nitelemek aynı dönemde farklı mezheplerin varlığını koruduğunu inkâr etmek gibi tarihî realiteyle bağdaşmayan bir sonuca götürür (icmâ ile “consensus” ve “ordinance” kavramları ve Roma hukukunun muayyen bir dönemindeki bir uygulama arasında yapılan mukayese için bk. Ahmed Hamed,

s. 342-344; Ahmad Hasan, The Doctrine of Ijmāʿ in Islam, s. 238).

İcmâın tarihî ve fikrî temellerini belirlerken belli dönemlerin şartları ve ihtiyaçları ile sınırlı açıklamalar yapmak veya başka din yahut kültürlerin kavram ve kurumlarıyla benzerlikler kurmak yerine onu fıkıh usulünün gelişim seyri içinde değerlendirmek ve icmâın bu sürecin tabii akışı içinde kavramlaştığını ve İslâm muhitinin özgün bir kavramı olduğunu söylemek daha isabetli olur (Camille Mansour, s. 42-57). İcmâ kavramı ortaya atıldığında buna karşı çıkılmamış olması, icmâ kavramının henüz kullanılmadığı dönemlerde de bütün müslümanların aynı biçimde algıladıkları hükümler karşısında aykırı bir tavır veya düşünce ortaya konmasının doğru olmayacağı anlayışının yaygınlığını kanıtlayan açık bir delildir. Nitekim icmâın teorisi ortaya konmaya başlandığı sıralarda buna -meselâ bir istihsanda hatta bir kıyasta olduğu gibi-temelden karşı çıkanların bulunmadığı görülür. İcmâa itirazlar gerçekte, teorik anlamıyla icmâın (her devirde İslâm müctehidlerinin kesin delile dayalı olmayan bir meselede fikir birliği etmeleri suretiyle meydana gelecek icmâın) oluşumuna mümkün gözüyle bakılamamasından kaynaklanan karşı çıkışlardır; yoksa meydana geldiğinden emin olunan bir icmâa karşı çıkışa hemen hiç rastlanmaz.

B) Fıkıh Usulünde İcmâ Teorisi. Belli bir fikrî oluşum sonrasında fıkıh usulünün temel kavramlarından biri haline gelmiş olan icmâın delil olarak kabulü, varlık ve geçerlilik şartları, çeşitleri, kaynaklar sıralaması içindeki yeri gibi konular etrafında literatürde geniş teorik tartışmalara rastlanır.

1. İcmâın Dayanakları. İslâm hukukçularının baskın çoğunluğu icmâı şer‘î delil kabul eder ve ona şer‘î deliller hiyerarşisi içinde Kitap ve Sünnet'ten sonra yer verir. İcmâı kabul etmeyenler ise genellikle Mu‘tezile'den İbrâhim en-Nazzâm ve Kâşânî ile Havâric ve İmâmiyye şeklinde gösterilmektedir. Ancak Şîa'nın icmâı tanımadığı yolunda Sünnî eserlerde yer alan ifadeler Şiî yazarlar tarafından şiddetle tenkit edilmekte ve sadece şekil yönünden mevcut olan ayrılığın icmâın inkârı gibi gösterilmesine karşı çıkılmakta, yine icmâı inkârın temsilcisi olarak gösterilen Nazzâm'a da bu konuda kendisine ait olmayan görüşlerin izâfe edildiği belirtilmektedir. Yapılan nakillerin genellikle birleştiği nokta Nazzâm'ın kesin delile dayanma şartı aradığı, re'y ve kıyasa dayanan ittifakın hatadan uzak olamayacağı görüşünü savunduğu şeklindedir. Bu konudaki görüşlerin ona aidiyeti hususunda da tereddütler vardır.

İcmâın delil oluşu Kitap ve Sünnet'le, ayrıca aklî istidlâl yoluyla ispatlanmaya çalışılır. İcmâın icmâ ile ispatlanması genellikle kabul görmez. Sahâbe icmâının ise bu konuda özel bir yeri vardır. İcmâın Kur'an'daki delili olarak başta Nisâ sûresinin 115. âyeti olmak üzere birçok âyet gösterilmektedir (el-Bakara 2/143, 257; Âl-i İmrân 3/103, 110; en-Nisâ 4/59, 83; el-Â‘râf 7/181; et-Tevbe 9/16, 115, 119, 122; el-Hac 22/78; Lokmân 31/15; el-Ahzâb 33/43; eş-Şûrâ 42/10). Bunlardan ilkinde "müminlerin yolundan başka yol izleyenler"in ağır bir şekilde eleştirilmiş olması icmâa delâlet şeklinde yorumlanır. Diğer âyetlerde daima hak ve adalet üzere bir ümmetin bulunacağının haber verilmesi, Hz. Muhammed'in ümmetinin karanlıklardan aydınlığa çıkarıldığının, itidali temsil ettiğinin ve en hayırlı ümmet olduğunun bildirilmesi, müminlere yapılan muamelenin Peygamber'e yapılmış gibi sayılması, müminlerin doğrularla beraber olmaya, hep birlikte Allah'ın ipine sarılmaya ve ihtilâfları Allah ve Resulü'nün öngördüğü yollarla çözmeye çağrılması ve dinde uzmanlaşmanın önemine dikkat çekilmesi gibi hususlar icmâ fikrini destekleyen anlamlar olarak gösterilir. Gazzâlî ise bunların hiçbirinin maksadı (icmâı) açıkça ifade etmediğini, Nisâ sûresinin 115. âyeti kısmen kuvvetli bir delâlete sahip sayılabilirse de onun da icmâ anlamı için sevkedildiği kanaatinde olmadığını ifade etmektedir. Gazzâlî dışında daha birçok usulcü tarafından gerek bu âyetin gerekse diğer âyetlerin icmâ için delil gösterilmesine itirazlarda bulunulmuştur. Şâfiî, er-Risâle'sinde icmâın dayanakları konusunu özel olarak ele aldığı ve burada herhangi bir Kur'an

âyetini delil göstermediği halde özellikle Şâfiî âlimlerinin usul eserlerinde, onun bu konuda Nisâ sûresinin 115. âyetiyle istidlâl ettiğine dair bir menkıbe yaygınlık kazanmıştır (Aḥkâmü'l-Ḳurʾân, I, 39-40).

İcmâın hüccet olduğunu savunan usulcülerin çoğu, bu konuda en kuvvetli delilin sünnette yer aldığını söyleyerek birçok hadis zikretmektedir. Bu hadislerin birleştiği iki nokta, İslâm ümmeti içinde daima doğru üzerinde bulunacak bir grubun var olacağı, dolayısıyla bu ümmetin hata ve dalâlet üzerine birleşmeyeceği ve cemaatten (topluluk) ayrılmamanın gerekliliği esaslarıdır. Meselâ Şâfiî, icmâın bağlayıcı kaynak oluşunu ispat etmesini isteyen muhatabına cemaate bağlılığı emreden hadisleri delil olarak göstermektedir (er-Risâle, s. 472-474). Söz konusu hadisler (Buhârî, "Fiten", 2, 11; Müslim, "İmâre", 13, 170; İbn Mâce, "Fiten", 8; Ebû Dâvûd, "Fiten", 1, "ʿİlim", 10; Tirmizî, "Fiten", 7, 27) tek tek mütevâtir olmamakla birlikte aynı anlamı taşıyan bu kadar çok sayıdaki hadisin mütevâtir sünnet gücünde ve bir kaynağın ispatı için yeterli sayılacağı kabul edilmiştir (Cessâs, III, 264-267; Debûsî, vr. 9b). Hadislerde geçen "cemaat" kelimesinin nasıl anlaşılması gerekeceği hususunda ise değişik görüşler ileri sürülmüştür (Şâtıbî, el-İʿtiṣâm, II, 258-265). Bazı kaynaklarda, Hz. Ali'nin Resûlullah'tan icmâa doğrudan gönderme içeren bir hadis rivayet ettiği belirtilirse de (İbn Abdülber, II, 852-853) bu rivayete klasik usul eserlerinde rastlanmamaktadır.

İcmâın kaynak olduğunu ispat için ileri sürülen aklî istidlâller, ilâhî kanunun insanlığın sonuna kadar varlığını sürdüreceği, İslâm müntesipleri içinde her devirde doğru görüş üzerinde olanların bulunacağı ve doğrunun, ister ittifak ister ihtilâf halinde olsunlar İslâm âlimlerinin vardıkları sonuçların dışında kalamayacağı noktasında merkezîleşmektedir. Ancak birçok usul âlimi aklen, diğer ümmetler bakımından olduğu gibi İslâm ümmeti açısından da hata üzerinde birleşme ihtimalinin bulunduğunu, bu sebeple icmâın hüccet sayılması için ancak naklî delile dayanılabileceğini ve naslarla hata ihtimalinin ortadan kaldırıldığının bildirilmesinin müslümanlar için bir onurlandırma niteliği taşıdığını belirtir (Cessâs, III, 257; Debûsî, vr. 8a-b). İcmâın dayanakları arasında sahâbe icmâının özel bir yeri vardır. Gazzâlî'nin de bir nevi aklî istidlâl şekli vererek (et-tarîku'l-maʿnevî) teorik deliller arasında sıraladığı sahâbe icmâıyla, pratikte usulcülerin icmâın şartları ve ayrıntıları konusunda sık sık gösterdikleri bir

delil olarak karşılaşılır.

İcmâın delillerine yöneltilen itirazların başında kitaptan getirilen delillerin savunulan anlamı taşımadığı, buna karşılık Bakara sûresi 188, Nisâ 159 ve Nahl 89. âyetleri gibi aksi anlamı ifade eden âyetlerin bulunduğu iddiaları gelmektedir. İcmâın sünnetten getirilen delillerine,

gerek âhâd olmaları gerekse bunların delâletleri yönünden itirazlar ileri sürülmüş, ayrıca sünnetten karşı deliller getirilmeye çalışılmıştır. Bu karşı deliller, genel olarak İslâm toplumu içinde meydana gelecek bozuklukları ifade etmektedir (daha çok Batılı araştırmacılar tarafından sünnetten getirilen delillere, özellikle de İslâm ümmetinin hata veya dalâlet üzerinde birleşmeyeceğini ifade eden hadise yöneltilen tenkitler için bk. Goldziher, s. 44-45; Schacht, İslam Hukukuna Giriş, s. 57; Fazlurrahman, Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu, s. 64-65; Ahmad Hasan, ed-Dirâsâtü'l-İslâmiyye, s. 218-219, 224-225; Keleş, s. 189-226; Hourani, XXI [1964], s. 13-60; Wael B. Hallaq, XVIII/4 [1986], s. 431). Ayrıca Hz. Peygamber'in Muâz b. Cebel'e saydırdığı kaynaklar arasında icmâın yer almayışına karşı deliller arasında yer verilmiştir. İcmâı savunanları zorlanmış yorumlar yapmakla itham eden tarafın kendi yorumlarında daha aşırı zorlamalara girdiği görülmektedir. Aklî istidlâl yoluyla yapılan itirazların özünü ise ümmetten her bir kişinin hata etmesi mümkün olduğuna göre bütün ümmetin hata edebileceği ve kesin delile dayanıyorsa icmâa ihtiyaç bulunmadığı, zannî delile dayanıyorsa esasen tam bir fikir birliği sağlanamayacağı tezi teşkil eder. Ayrıca icmâın imkânına (tasavvuruna), vukuuna (fiilen meydana gelmiş olduğuna), bilinmesine, nakline ve bağlayıcılığına birçok itiraz yöneltilmiştir (cevap ve tartışmalarıyla birlikte bk. Cüveynî, I, 671-675; Gazzâlî, I, 173, 180-181; Abdülazîz el-Buhârî, III, 227; konuya cedel metodu açısından toplu bir bakış için bk. Fehd b. Muhammed es-Sedhân, s. 75-117).

İcmâın hüccet olduğu hakkında Kitap ve Sünnet'ten gösterilen delillerin icmâa doğrudan değil diğer şer'î delillerde olduğu gibi dolaylı bir göndermede bulunduğu doğru olsa bile ilgili nasların icmâın temelindeki düşünceyi bütünüyle desteklediği görülür. Bunların, herhangi bir meselede bütün müslümanların dinin temel hükümlerine aykırı bir anlayış üzerinde birleşmeyeceği ve müslümanların benimsediği bir anlayışın dışında

kalmanın dinin tasvip etmediği bir davranış olduğu fikrini vurguladığı dikkate alınırsa icmâ kavramının, Kitap ve Sünnet'in ruhundan uzakta ve bu iki kaynağın fikrî dinamiklerinden bağımsız biçimde geliştirilmiş olduğu söylenemez; Şâtıbî de icmâın dayanağını bu tür bir yaklaşımla açıklamak gerektiğini savunur (el-Muvâfaḳāt, I, 37). Bazı araştırmacılar tarafından, İslâm hukukunun oluşum süreci içinde bir kısım fıkhî görüşlerin icmâ deliliyle desteklenmesine dair malzemeye, icmâ teorisinin oluşum tarzına ve özellikle icmâın kaynaklığını ispat için yapılan istidlâllerdeki zorlamalara belirli bir açıdan bakılarak bu kavram ve ilke birtakım sosyal ve politik ihtiyaçların ortaya çıkardığı bir sonuç olarak izah edilmeye çalışılmaktaysa da bilhassa Şâfiî'den itibaren ortaya konmak istenen icmâ teorisinde asıl hedefin, İslâm hukukunun kaynaklarını ve bu kaynaklardan hüküm çıkarma metotlarını belirlemeyi görev edinen fıkıh usulü ilminin bütünlüğünü ve tutarlılığını sağlamak olduğu dikkatten kaçmamaktadır. Sünnî eserlerde ortaya konan delilleri kronolojik bir seyir içinde tahlil eden araştırmacı Vâil b. Hallâk da bu konuda farklı dönemlere göre mânevî tevâtür, istikrâ ve âdet olmak üzere üç türlü delile dayanıldığı ve önermelere temel yapılan öncüllerin doğru, icmâın hüccet oluşu konusundaki istidlâllerin ikna edici olduğu tesbitinde bulunmaktadır (IJMES, XVIII/4 [1986], s. 433-450).

2. İcmâın Varlık ve Geçerlilik Şartları. Fukaha metoduyla yazılan usul eserlerinde "icmâın rüknü" (varlık şartı) kavramı yer almakla beraber bunun ne olduğu açıkça belirtilmeden "azîmet" ve "ruhsat" şeklinde iki türü olduğu kaydedilmektedir. Bu konuda yapılan açıklamalardan, anılan usulcülerin "rükün"le icmâa katılma iradesini kastettikleri anlaşılmaktadır (Pezdevî, III, 226-227; Şemsüleimme es-Serahsî, I, 303). Mütekellimîn metoduyla yazılan eserlerde ise icmâın rükünleri "icmâ edenler" ve "icmâın kendisi" şeklinde gösterilir (Gazzâlî, I, 181, 191). Rükünlerin sayısını daha fazla gösteren çağdaş yayınlarda, gerçekte icmâın unsurları değil geçerlilik şartları olan hususlara kayıldığı müşahede edilmektedir. Usul eserlerinde icmâın geçerli bir biçimde meydana gelmiş sayılması için icmâa katılma ehliyeti, icmâın zamanı, konusu, senedi, şekli ve nakliyle ilgili birçok şarttan söz edilmiş ve bunlarla ilgili geniş tartışmalara yer verilmiştir.

İcmâın kaynak olduğuna delil gösterilen naslarda icmâ ehliyetini belirleyici lafız "el-ümme" kelimesi olduğu için önce bunun üzerinde durulmuştur. Bu

kelimenin zâhir anlamına bütün müslümanların dahil olduğu dikkate alınınca ilk bakışta icmâa katılacaklarda aranacak tek şartın müslüman olmaktan ibaret bulunduğu düşünülebilecektir. Nitekim bazı usulcüler bu düşünceden hareketle, icmâın bağlayıcı kaynak gücünü kazanabilmesi için avamın da dikkate alınması gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Meselâ Seyfeddin el-Âmidî bu görüştedir (el-İḥkâm, I, 204). Bazı yazarlarca Şâfiî'nin icmâı "müslümanların çoğunluğunun kanaati" olarak tarif ettiği (EI, IV, 1114), Şâfiî'nin pratikte ulaştığı sonuçla yetinerek ya da icmâ ile ilgili açıklamalarında ümmet ve insanlar (nâs) gibi sözler kullanmış olmasını esas alarak onun bütün müslümanlara icmâa katılma ehliyeti tanıdığı (Muhammed Biltâcî, II, 728, 736-737) ileri sürülmekteyse de gerçekte Şâfiî'nin, çoğunluğun ittifakının kaynak sayılması fikrine açıkça karşı çıktığı (el-Üm, VII, 256), icmâa katılacaklarda âlim olma şartı aradığı ve birçok yerde "nâs" kelimesiyle müctehid kişileri kastettiği görülür (el-Üm, V, 35, 198; VII, 248,257-258; er-Risâle, s. 534-535).

Şâfiî dahil usulcülerin çoğunluğuna göre icmâa katılma ehliyeti sadece müctehidlere aittir. Fıkıh usulü eserlerinde icmâa katılabilecek kişilerden genellikle "fukaha", "ulemâü'l-ümme", "ehlü'l-hal ve'l-akd", "ehlü'r-re'y ve'l-ictihâd" diye söz edilmektedir. Bütün bunlardan maksat, dinî hükümleri kaynaklarından elde edebilme melekesine sahip, temyiz gücünü haiz ve ergenlik çağına ulaşmış müslüman kişilerdir. Ancak usulcüler Ebû Hanîfe, Mâlik b. Enes ve Şâfiî gibi müstakil doktrin sahipleriyle sahâbe ve tâbiînden bunların emsali olan âlimlerin ehliyeti konusunda pek tereddüt duymamakla birlikte -kendi zamanlarının şartlarından etkilenerek-daha sonraki âlimler içinde usul mütehassıslarının mı yoksa doğrudan doğruya fıkhî çözümlerle meşgul olan âlimlerin mi dikkate alınacağı hususunu tartışma ihtiyacını duymuşlardır. Her iki görüşü savunanlar bulunmakla beraber tartışma genişleyince bu konuda söylenenler de son tahlilde daha önce belirtilen noktada yani müctehid olma niteliğinde birleşmektedir. Buna göre müctehid olmayan ve hadis, kelâm vb. ilimlerde uzman olan kişilerin şer'î bir konudaki icmâa etkisinin bulunmaması gerekir (Şemsüleimme es-Serahsî, I, 312; Gazzâlî, I, 183).

İslâm hukukçularının çoğunluğuna göre icmâa katılacak âlimde özel anlamıyla adalet, yani itikadî bakımdan ithama el-verişli açık bir kusur taşımama ve bid'atlardan kaçınma şartı aranır; "hevâ ve fısk ehli"

olarak bilinen kişilere genellikle icmâa katılma ehliyeti tanınmaz. Cüveynî, Gazzâlî ve Seyfeddin el-Âmidî gibi bazı usulcülerce bid'atçı ve fâsık müctehidin icmâa etkisi kabul edilmektedir. Kâfirin icmâ ehliyetinin bulunmadığında ise bütün usulcüler müttefiktir. Bid'at ve fısk konusundaki nitelendirmeler değişkenlik ve kapalılık göstermekle beraber Hâricî ve Râfızî gibi fırka mensupları hakkındaki görüşler nisbeten daha açıktır. Bu konudaki bir ayırıma göre bu gibi fırka mensupları fısk ve bid'atlarını özellikle açıklıyor ve bunların propagandasını yapıyorlarsa icmâ ehliyetini kaybetmiş olacaklar, aksi takdirde icmâ ehline dahil edileceklerdir (Pezdevî, III, 238; Şemsüleimme es-Serahsî, I, 311-312; Abdülazîz el-Buhârî, III, 238). Yine icmâ ve kıyasın şer'î deliller arasında yeri konusundaki hassasiyetlerini vurgulamak isteyen bazı âlimlerin, icmâı ve kıyası kabul etmeyenlerin icmâda dikkate alınmayacaklarını belirten ifadelerine rastlanmaktadır (Şemsüleimme es-Serahsî, I, 302; Abdülazîz el-Buhârî, III, 261, 265). İcmâ ehlini belirleyici tavırlar değerlendirilirken "muvafakat" ve "muhalefet"in birlikte göz önüne alındığına, bir başka anlatımla bir kimsenin icmâ ehlinden sayılmasının icmâın meydana gelmesine katkı sağlayabileceği gibi meydana gelmesini önlemeye de etkili olacağına dikkat edilmelidir.

Birçok müellifin icmâ tarifinde "Hz. Peygamber'in vefatından sonra" kaydını koyması, Resûl-i Ekrem'in sağlığında icmâın varlığı ve kaynak değeri hakkındaki ihtilâfın ürünü olup ağırlıklı görüş, bu devirde icmâa ihtiyaç bulunmadığı ve bağlayıcı kaynağın sünnetten ibaret olduğu yönündedir. Bazı usulcüler, icmâın kesinleşme zamanı konusunda icmâa katılan bütün müctehidlerin ölmüş olması gerektiğini ifade etmek üzere "inkırâzü'l-asr" şartından söz eder. Bunun en önemli gerekçesi, müctehidin görüşünden vazgeçmesi ve böylece icmâın bozulması ihtimalidir. İslâm hukukçularının çoğunluğu asrın inkırazı şartına karşıdır.

Usûlcülerin çoğunluğu icmâın konusunun şer'î bir hüküm olması kaydına yer verir; bazıları bu kayda daha da açıklık kazandırarak dinî olmayan (meselâ kimyevî veya tıbbî) bir konuda ya da dinî olmakla birlikte şer'î-ictihadî olmayan (meselâ sahâbeye ait bilgiler, âhiret, kıyamet alâmetleri gibi) hususlar üzerindeki görüş birliğinin icmâ sayılmayacağını ifade ederler (itikadî konularda icmâ olup olamayacağı hakkında bk. Osman b. Ali Hasan, I, 151-154). Azınlığı teşkil eden usulcüler ise şer'î konuların

yanı sıra aklî, örfî ve diğer konular üzerinde de o alanın uzmanlarının katılımıyla icmâ olabileceği görüşündedir. Öte yandan ilk dönemlerde Hz. Ebû Bekir'in halife seçilişi, ordu sevki, divanların teşkili gibi konularda oluşan görüş birliği, esasen teşrîî bir hüküm üzerinde ittifak olmayıp idarî nitelikteki bazı olaylar hakkında varılan kararlar veya teşrîî hükümlerin maddî olaylara uygulanmasından ibaret olduğundan bunlara icmâ denmesinin uygun olmayacağına bazı yazarlarca işaret edilir. Burada olay üzerindeki fikir birliğinin değil çıkan soyut sonuç üzerindeki ittifakın icmâ kapsamında düşünülebileceğine ve icmâ ile şûra kavramlarının karıştırılmaması gerektiğine dikkat edilmelidir.

Bir konuda henüz yerleşmemiş bir ihtilâf varsa o konuda yeni bir görüş ileri sürülmesine bir engel bulunmadığı gibi böyle bir konuda mevcut görüşlerden biri üzerinde ittifak etmekle icmâın teşekkül edeceği de genellikle kabul edilmektedir. Fakat bir konudaki ihtilâfın belli görüşler halinde yerleşmiş olmasından sonra durum farklıdır. Eğer ihtilâf sahâbe arasında geçmişse onların ortaya koyduğu görüşlerin dışına çıkılamayacağı İslâm hukukçularının çoğunluğunca savunulmaktadır. Hanefî usulcülerin ittifak ettiği bu prensibin (sahâbenin ihtilâf üzerine icmâ etmesinin) esasen sükûtî icmâdan temellendiği unutulmamalıdır. Nitekim bu nevi icmâ, sahâbenin tek görüş üzerindeki ittifakı ile aynı kaynak gücüne sahip kabul edilmemektedir. Her zaman İslâm âlimleri içinde doğruyu bulmuş bir görüşün bulunmasının zaruriliği düşüncesine dayandırılan bu prensip, sahâbeden sonrakilerin ihtilâfı halinde gücünü daha da kaybetmekte ve Hanefî usulcüleri arasında dahi tartışma konusu edilmektedir. Bu konudaki tartışmalar, daha sonra önceki görüşlerin ortak noktası (el-icmâu'l-mürekkeb, el-haddü'l-müşterek) meselesine kaymaktadır ki tercih edilen görüş, önceki çözümlerin ortak noktasının ihlâl edilmemesi yönündedir.

Üzerinde icmâ edilen hükmün delili literatürde "sened, müstened, sebeb, câmi', es-sebebü'd-daî'" gibi adlarla anılmakta olup herhangi bir delile dayanmaksızın icmâın meydana gelemeyeceği noktasında usulcüler, senedsiz icmâı mümkün gören şâz görüş hariç tutulursa ittifaka yakın bir birlik içindedir. Ancak icmâın oluşmasında senedin şart koşulması, bunun var sayılmasının zaruri olduğunu belirtmek içindir; yoksa icmâ edilen her konuda kendisine dayanılan delilin bizzat gösterilmesi gerektiği anlamına gelmez. Çoğunluk, icmâın delil üzerinde değil hüküm üzerinde olduğu

görüşünü savunurken bazı âlimler icmâın delil üzerinde in‘ikad ettiği kanaatindedir. Dolayısıyla eğer icmâın habere dayandığı biliniyorsa son görüşe göre icmâ haberin sıhhatine kesinlik kazandırmış olacaktır. Çoğunluğa göre ise, haberin sıhhatini tesbitin özel bir metodu vardır; böyle bir icmâ haberin sıhhatine değil ancak hükmün sıhhatine güç kazandırır.

İcmâda senedi gerekli görenlerin büyük ekseriyeti kesin delilin icmâa sened olabileceğini benimserken azınlıkta kalanlar icmâı, hakkında kesin delilin bulunmadığı durumlarda yapılan ve zannî delil teşkil eden ictihada kesinlik kazandırmak üzere başvurulan bir yol olarak görmekte ve delilin kesin olması halinde icmâın herhangi bir faydasının olmayacağını ileri sürmektedir. Cumhur ise icmâın bu fonksiyonunu kabul etmekle beraber kesin delil bulunan konudaki icmâın tekit edici bir rolü bulunduğunu belirtir. Öte yandan Dâvûd ez-Zâhirî ve İbn Cerîr et-Taberî gibi bazı âlimlerce icmâın senedinin ancak kesin delil olabileceğinin savunulması, gerçekte kıyas üzerinde merkezîleşen tartışmaların yansıması niteliğindedir.

İcmâın gerçekleşebilmesi için usulcülerin çoğunluğuna göre icmâa katılma ehliyetini haiz bütün müctehidlerin ittifakı şarttır. Azınlığın, hatta bir tek müctehidin muhalefeti icmâın oluşmasına engel teşkil eder. Bununla beraber bütün müctehidlerin fikir birliğini şart koşmayıp azınlığın görüşünü veya tevâtür sayısının altında kişilerden gelen muhalefeti dikkate almaksızın çoğunluğun fikir birliği ile icmâın gerçekleşeceğini savunanlar ya da böyle fikir birliğini icmâ saymamakla beraber hüccet kabul edenler de vardır. Çoğunluğun görüşü konusundaki tartışmaların hareket noktasını daha çok topluluktan ayrılmamayı öğütleyen hadislerin yorumu teşkil etmektedir.

Usul eserlerinde ittifak çevresini belli kişilerle sınırlandıran eğilimlere de temas edilir; bunların başlıcaları şunlardır: a) Hulefâ-yi Râşidîn’in ve “şeyhayn”ın (Ebû Bekir ve Ömer) icmâı. Bazı âlimler, Hz. Peygamber’in bir hadisine dayanarak

Hulefâ-yi Râşidîn ve şeyhaynın ittifak ettiği konularda icmâ var sayılacağını ileri sürmüşlerse de sadece bu ittifakın icmâ olarak nitelenmesi usulcüler tarafından benimsenmemiştir. b) Ehl-i beyt’in icmâı. Ehl-i beyt’in bir konu üzerindeki ittifakına icmâ gücü tanınması Şiî doktrininde esas

olmakla birlikte, Sünnî usulcüler eserlerinde bu konuya özellikle temas ederek Ehl-i beyt'i öven hadislerin bu anlama çekilmesini kabul etmezler. c) Sahâbenin icmâı. Şafiî'nin icmâ kavramını teoride bütün asırlar için düşünmekle birlikte gerçekleştiğine kesin gözüyle bakabildiği icmâın sahâbe dönemiyle sınırlı kaldığı söylenebilir. Onun bu tutumunda, Medineliler'in icmâ iddia ettiği birçok konuda başka âlimlerin muhalefetini görmüş olmasının da etkisi olmalıdır. Pratikteki bu sıkı tutumu sebebiyle olmalı, kendi bilgisine göre fikir birliğinin sağlandığı ya da hiçbir muhalefetin bulunmadığı kanaatine vardığı konularda da Şâfiî'nin icmâ kelimesini kullanmaktan çekindiği görülür (el-Üm, V, 35, 198; VI, 123). Zâhirî doktrininin ünlü siması İbn Hazm, icmâ konusunda uzun bir tartışmadan sonra gerçek icmâın sahâbe icmâından ibaret olduğu sonucuna varmaktadır. Onun bu neticeye ulaşmasında daha çok, icmâın bir naklî delile dayalı olması gerektiği ve sahâbeden sonra meydana gelecek bir fikir birliğinde müminlerin İslâm ümmetinin sadece bir kısmını teşkil edeceği gerekçelerinin etkili olduğu görülür (el-İḥkâm, IV, 128-238). Ahmed b. Hanbel'den tâbiîn müctehidlerinin sahâbe icmâında dikkate alınmayacağı görüşü rivayet edilmekle birlikte bundan onun sâhabe icmâından başka icmâ tanımadığı sonucunu çıkarmak yanlış olur. Gerçekte Ahmed b. Hanbel üstadı Şâfiî gibi, icmâda aradığı sıkı şartların sahâbeden sonraki devirlerde gerçekleşmediğini görmesi üzerine icmâ iddialarına karşı çıkmıştır. Şu halde Hanbelî doktrininin bu konudaki görüşünün -mutlak olarak-sahâbe icmâından başka icmâ kabul etmediği tarzında aksettirilmesi isabetli olmaz.

İcmâın muayyen yerle sınırlandırılması hususunda -Medine icmâı hakkında söylenenler bir tarafa bırakılırsa-ciddi bir iddia ileri sürülmemiştir. "Haremeyn" (Mekke ve Medine), "Mısreyn" (Basra ve Kûfe) ehlinin ittifakının kaynak teşkil edeceği şeklinde iddiaların varlığından söz edilmekle beraber bu iddialar oldukça siliktir ve hemen bütün usulcüler tarafından reddedilmiştir. Aslında bu iddiaların -sahâbenin bu şehirlerde bulunmuş olması sebebiyle-sadece sahâbe asrı için ileri sürülmüş olduğuna işaret edilmektedir. Ebû Hanîfe ve bir talebesine izâfe edilen Kûfe ehlinin icmâının bağlayıcı bir kaynak sayılacağı görüşünün tamamen asılsız olduğu gerek Hanefî gerekse Hanefî olmayan usul âlimlerince belirtilmektedir. Medineliler'in ittifakının icmâ teşkil edip etmeyeceği meselesi ise usul eserlerinde hararetli tartışmalara konu edilmekte ve Mâlik b. Enes'in doktrininde bunun kaynak olduğu görüşü dile getirilmekle birlikte Mâlikî

mezhebi mensuplarının çoğunluğu dahil İslâm âlimlerince böyle dar çevreli bir ittifak icmâ olarak kabul edilmemektedir.

Teorik olarak icmâ, mezhep ayırımı gözetmeksizin bütün İslâm müctehidlerinin fikir birliğini ifade eder. Nitekim icmâda Şîa da dahil bütün mezheplerin göz önünde tutulmasının gerektiği usulcüler tarafından yer yer açıkça ifade edilmektedir. Buna karşılık pratikte belli mezheple sınırlı icmâ iddialarının yanı sıra aynı konuda birden fazla ve birbirine zıt icmâ iddiaları ile karşılaşıldığı da bir gerçektir. Bazı Şiî yazarları bu gerçeği hatırlatarak Sünnî muhiti eleştirirken bir taraftan ittifak şartına Sünnîler'in kendi mezhepleri bakımından bile riayet etmediklerini ileri sürmüş, diğer taraftan da Şîa muhitine has icmâların bulunmasını yadırgamamaları gerektiğini ima etmiş olmaktadırlar. Bu yazarlardan Muhammed Sâdık Sadr'ın Sünnî muhite yönelttiği daha önemli bir eleştiri, Sünnî doktrinlerinin icmâ konusunda Şîa'ya karşı tutumuyla ilgili olup ona göre icmâ konusunda Ehl-i sünnet'le Şîa arasındaki ayrılık sadece şekil yönündendir (el-İcmâʿ, s. 27-29). Ancak aynı müellif, Ehl-i sünnet'in icmâdaki otorite kaynağını ümmetin ismetinde görmesine karşılık Şîa'nın ismeti mâsum imama izâfe ettiğini kabul etmekte, icmâa kaynak gücü veren âmili de icmâa mâsum imamın dahil oluşunda görmektedir (a.g.e, s. 27, 97). Şîa ile Ehl-i sünnet arasında icmâ konusundaki görüş ayrılığının sadece şekilde olduğunun ileri sürülmesini iki çevreyi birbirine yaklaştırma amacı bakımından olumlu karşılamak mümkünse de meselenin itikadî yönü bir tarafa, bu konudaki ihtilâfın sadece şekilde değil aksine temelde olduğunu söylemek gerekir. Sünnî doktrinlerinin pratikte icmâ çevresini daraltmış olması konusu, birbirlerine karşı tutumları ve Şîa'ya karşı tutumları bakımından ayrı ayrı ele alınmalıdır. Zira birincisi kendi ilim çevresinin fikir birliğine özel bir önem atfetme, hatta böyle bir ittifakı icmâ sayma veya mahallî icmâa razı olma şeklinde açıklamak mümkünken Şîa'ya karşı tutum, daha çok onların icmâ anlayışını temelden reddetmiş olmaktan kaynaklanmaktadır. Öte yandan Ehl-i sünnet'in icmâı ümmetin ismeti anlayışı üzerine dayandırırken bir ismet arayışı içinde olmayıp sadece tasvir edilen biçimde bir fikir birliğinin gerçekleşmesi var sayımına gönderme yaptığı görülür.

İcmâın meydana gelmesinden emin olmayı sağlayan yol, bütün müctehidlerin o meseledeki görüşünü tek tek açıklamış olmasıdır (tasrih). Bununla birlikte özellikle Hanefî usulcülerine göre sükûtî icmâda aranan

şartlar gerçekleşmişse bu durumda da ittifakın meydana geldiğini kabul etmek gerekir. Diğer taraftan icmâa katılan bütün müctehidlerin görüşlerine tek tek muttali olmak, icmâın gerçekleştiği sonucuna varabilmenin şüphesiz en emin yoludur. “el-İcmâu’l-muhassal” tabir edilen bu nevi icmâın kaynak sayılmasında nakil açısından tereddüt bulunmayacağı tabiidir. Son derece teorik olan bu durum bir tarafa bırakılacak olursa icmâın kaynak gücünü tayin için bunun nasıl haber alınmış olduğu, yani icmâın nakli ve nakli ihtiva eden haberin niteliği meselesi önem kazanır. Tevâtür yoluyla nakledilen icmâ kesin kaynak olmakla birlikte, âhâd yolla nakledilen ittifak usulcülerin hepsi tarafından icmâ sayılmamaktadır. Hanefî usulcülerinin çoğu, icmâın naklini Hz. Peygamber’in sünnetinin nakli konusundaki tasnife tâbi tutmaktadır. Buna göre âhâd yolla nakledilen icmâ, kesin bilgi ifade etmemekle beraber amelî konularda kaynak sayılacak ve kıyastan üstün tutulacaktır. Gazzâlî sünnete kıyas etme metodunu yerinde bulmamaktadır (el-Müstaṣfâ, I, 215-216). Âhâd yolla nakledilen icmânın kaynak olup olamayacağı hususunda gerek Şâfiî gerekse Hanefî usulcülerinin bizzat kendi içlerinde birlik bulunmadığı gibi iki taraf da karşı görüşü azınlıkta göstermektedir. Bu çerçevede, “İlim ehli arasında bu konuda herhangi bir ihtilâf bilmiyorum” tarzındaki naklin icmâın naklinde yeterli sayılıp sayılmayacağı da tartışılmış, usulcülerin çoğunluğu bu tür bir nakli yeterli saymamıştır.

3. İcmâın Çeşitleri. Fıkıh usulü eserlerinde icmâın çeşitlerini tanıtmayı hedefleyen yerleşik başlıklara pek rastlanmaz.

Fakat icmâ için değişik bakımlardan değişik nitelemeler yapılabildiği için bunları tasnife tâbi tutup ayrı ayrı incelemek mümkündür: Yapısı açısından kavlî, fiilî, sükûtî icmâ; ittifakın belirlenme biçimi bakımından sarih ve sükûtî icmâ; sağladığı bilgi derecesi yönünden kat‘î ve zannî icmâ; dayandığı delil açısından naklî icmâ ve re’yî icmâ gibi. İbn Hazm, icmâ konusu fiilin hükmü açısından el-icmâu’l-lâzım ve el-icmâu’l-câzî tasnifi yapmakta, ayrıca üzerinde hiç ihtilâf bulunmayan durumlar için el-icmâu’t-tâm tabirini kullanmaktadır (Merâtibü’l-icmâʿ, s. 8, 16). Bunlar arasında icmâın meydana geliş biçimi açısından yapılan sarih icmâ-sükûtî icmâ ayırımının özel bir önemi vardır.

Hanefî usulcüleri tarafından genellikle “rüknü’l-icmâ‘” diye nitelendirilen

icmâa katılma iradesi iki şekilde tesbit edilebilir: el-Azîme ve er-ruhsa. Bunlardan ilki, bütün müctehidlerin görüşlerini açıkça belirtmeleri yoluyla meydana gelen icmâı ifade eder. Bu nevi icmâda görüş beyanı hem sözle hem de fiille olabilir. Fakat fiil yönünden bir birliğin bulunması halinde bunun bağlayıcılık (vücûb) ifade ettiğini gösteren bir karîne bulunmadıkça tavsiye (hüsn, müstehab) anlamına geleceği görüşü de mevcuttur. İcmâın meydana gelmesinde asıl şekil olan azîmet yoluyla icmâ bağlayıcı bir kaynaktır. Ancak bu sükûtî icmâa göre bir değerlendirmedir.

Ruhsat yoluyla yapılan icmâ ise bir asırda icmâa katılma ehliyetini haiz bir müctehidin, daha önce hakkında yerleşmiş ihtilâf bulunmayan bir meselede ulaştığı hükmü açıklayıp veya bir davranış gösterip de bu durumun asrın müctehidleri arasında yayılması ve düşünme müddetinin sona ermesi üzerine herhangi bir muhalefetin bulunmadığının anlaşılması ile teşekkül etmiş sayılan icmâdır. Başta Hanefî usulcüleri tarafından geliştirilen sükûtî icmâ teorisi yine aynı usulcülerin ifadesiyle bir zaruretin ürünüdür; icmâın esas şekli olmadığından ruhsat olarak nitelendirilmiştir. Bu zaruret şöyle izah edilmektedir: Sükûtî icmâın şartlarının gerçekleşmesinden sonra müctehidlerin hatalı bir sonuç karşısında susmuş olabileceklerini düşünmek onlara fısk ve taksir izâfe etmek olacaktır (Abdülazîz el-Buhârî, III, 228). Cessâs'ın ve onun ardından Fahrülislâm Cem el-Pezdevî ile Şemsüleimme es-Serahsî'nin izah tarzı ise icmâ müessesesine işlerlik kazandırabilme noktasından yola çıkar. Bu görüş sahiplerine göre icmâın gerçekleşebilmesi için icmâ ehlinin her birinden sözlü açıklama ve muvafakat şart koşulsa bu takdirde hiçbir zaman icmâın gerçekleşmesi mümkün olmaz (Cessâs, III, 285; Pezdevî, III, 230; Şemsüleimme es-Serahsî, I, 305).

Sükûtî icmâda, ortaya atılan görüşün veya gösterilen davranışın zamanın müctehidlerine ulaşması ve üzerinde düşünme müddetinin geçmesi, özellikle bu görüş veya davranışa muhalefet imkânını kaldıran korku ve benzeri âmillerin bulunmaması şarttır. Yine yerleşmiş bir ihtilâftan sonra ortaya atılan görüşe sükût etmek bu konuda muvafakata delâlet sayılmamakta ve böyle konularda sükûtî icmâın teşekkül edemeyeceği ifade edilmektedir. Böylece azîmet yoluyla icmâın gerçekleşme şansındaki zafiyetin telâfisiyle izah edilmeye çalışılan sükûtî icmâın gerçekleşme şansı bu kuralla asgariye inmektedir. Ancak Hanefî doktrininde, sükûtî icmâın fiilî şekliyle Hz. Peygamber döneminden beri itirazsız sürdürülegelen örf-i

âm iç içelik arzetmekte ve bu yolla ibâha hükümlerine varılabilmektedir (Şemsüleimme es-Serahsî, II, 202-203; Abdülazîz el-Buhârî, III, 228-236).

Sükûtî icmâın diğer doktrinlere mensup usulcülerden taraftarları bulunduğu gibi, Hanefî usulcülerden de muhalifleri vardır. Şâfiî'nin sükûtî icmâı kabul ettiğini ileri süren bazı yazarlar bulunmakla birlikte (Muhammed Mahmûd Fergalî, s. 373-384) onun sükûttan hareketle icmâ iddiasında bulunanlara karşı çıktığı görülür (el-Üm, VII, 142-143). Şâfiî'yi takip eden mütekellim usulcülerin çoğunluğu da sükûtî icmâa karşıdır. Bu konuda genellikle Mâlikîler'in Şâfiîler'le, Hanbelîler'in ise Hanefîler'le hemfikir olduğu belirtilir. Seyfeddin el-Âmidî, Ahmed b. Hanbel'in bu yolla yapılan ittifakı icmâ ve hüccet saydığını yazmaktaysa da (el-İḥkâm, I, 228) İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye gerçekte onun bu konuda üstadı Şâfiî'yi takip ettiğini ısrarla belirtmektedir (İʿlâmü'l-muvaḳḳıʿîn, I, 30). Sükûtî icmâın şekli ve kaynak değeri hakkında ayırım yapan görüşler de vardır (ihtilâflı meselelerde delil olarak ileri sürülen icmâların sükûtî nitelikte olduğu tezi için bk. Fehd b. Muhammed es-Sedhân, s. 273).

4. İcmâın Kaynak Değeri ve Bağlayıcılığı. Birçok usulcü tarafından mutlak olarak zikredildiğinde, ilm-i yakīn ifade edici, kat'î ve nas değerinde bir kaynak olarak gösterilen icmâ, özelliklerine göre ayrı ayrı ele alındığı zaman daha farklı bir değerlendirmeye tâbi tutulmaktadır. Meselâ Şâfiî, şer'î bir meselenin hükmünü belirlemek için başvurulacak kaynak ve metotları açıklarken icmâı iki anlamda kullanır (er-Risâle, s. 534, 599; Muhammed Biltâcî, II, 736-737). Birincisi, sübûtu kesin olup hakkında hiçbir müslümanın farklı bir şey söylemediği ve esasen nas hükmü olan icmâ (er-Risâle, s. 534-535), diğeri de kıyas ve istinbata dayanan ve kaynak gücü bakımından haber-i vâhidden sonraki sırada yer alan icmâ (a.g.e., s. 599-600). Şâfiî, gerçekleştiğinde tereddüt bulunmayan birinci tür icmâı "haberü'l-âmme ani'l-âmme", konu aldığı hükümleri de "cümelü'l-ferâiz" olarak nitelendirir (el-Üm, VII, 258).

Onun bu konudaki ifadeleri birlikte değerlendirildiğinde (er-Risâle, s. 39, 471-472, 476-479, 598-600), hakkında bir kitap nassı ve Peygamber'den bir nakil bulunmayan konuda meydana gelen icmâı Kitap ve Sünnet'ten sonraki sıraya yerleştirdiği görülmektedir. Böyle bir fikir birliğini sağlayan unsur, Resûl-i Ekrem'den bir nakil ihtimali de olsa sırf bu ihtimale

dayanarak ona nakil gücü tanınamayacağını söyleyen Şâfiî, icmâın bağlayıcılık gücünün sünneti ihtiva etmesi ihtimaline dayandırılmasına karşı çıkmaktadır (er-Risâle'yle ilgili özel incelemesinde Rıdvân es-Seyyid'in, Şâfiî'nin karşı çıktığı bu görüşü onun savunduğu görüş gibi anlamış olması, hem Şâfiî'nin icmâ konusundaki tezini yanlış takdim etmesine hem de onun sünnet anlayışı hakkında çürük bir temele dayanan bir iddia ileri sürmesine yol açmıştır; bk. el-İctihâd, II/8 [1990], s. 65-74). Medine'nin icmâ anlayışına bir tepkiyi ifade eden bu görüşü bir antitez olarak bırakmak istemeyen Şâfiî, icmâın hüccet oluş değerini sünnete muhalif düşmeme faraziyesine bağlamakta, sünnetin İslâm âlimlerinden bazısının bilgisi dışında kalabilirse de hepsinin bilgisi dışında kalamayacağı ve onların Resûlullah'ın sünnetine aykırılık ve hata üzerinde birleşmeyeceği noktasından hareket etmektedir.

Şâfiî, icmâın hüccet oluş değerine ilişkin ifadelerinde de iki tür icmâı birbirinden ayırt etmiş ve bu ayırımda kesinlik (ihâta) ve bağlayıcılık (lüzûm) kavramlarını esas almıştır. Şâfiî, daha sonra usul âlimleri arasında geniş tartışmalara yol açan ictihadî sonucun doğruluk derecesi ve Allah katındaki doğrunun tek mi birden fazla mı olduğu sorununa (bk. İCTİHAD) ışık tutan açıklamalarında bilginin değeri ve Allah katındaki doğruyu bilme açısından sübûtu ve delâleti kati delillerle bilinen hususlar için "hakkun fi'z-zâhiri ve'l-bâtın" (gerek objektif olarak gerekse

iç yüzü bakımından doğruluğunda şüphe bulunmayan), kati olmayan fakat ikna edici kriterler ışığında güçlü bir kanaat oluşturan delillerle sabit hususlar için "hakkun fi'z-zâhir" (sadece objektif olarak doğruluğu kabul edilen) ifadesini kullanır. Cümelü'l-ferâiz kabilinden olan naklî icmâlar birinci gruba girer ve bu gruba girenler bakımından şüphe ileri sürülemez; ikinci gruptakiler için kesinliğin iddia edilememesi ise bunların bağlayıcı olmadığı anlamına gelmez. Haber-i vâhid şeklinde rivayet edilmiş, fakat sahih olduğu kanaatine varılan hadislere dayanmanın dinî ve hukukî hayatın kaçınılmaz icaplarından olduğu kanaatini taşıyan Şâfiî, bu tür hadislerin yanı sıra âlimlerin ictihada dayalı icmâını ve ictihad yoluyla ulaşılan sonuçları da bu grupta sayar. Bu sebeple bazı araştırmacıların, kesin bilgi sağlayan delillerin dışında zikrettiğine bakarak Şâfiî'nin âlimlerin icmâını hüccet kabul etmediğini ileri sürmesi (Ahmad Hasan, The Early Development of Islamic Jurisprudence, s. 211; Wael B. Hallaq, XVIII/4

[1986], s. 431) isabetli görünmemektedir. Halbuki Şâfiî'ye göre bu grupta sayılan deliller, -sağlam olduğuna kanaat getirildiği takdirde-bu kanaate sahip olanlar bakımından kesin olmamakla beraber bağlayıcıdır.

Hanefîler'den Debûsî sahâbenin tasrih yoluyla icmâını en kuvvetli, sükût yoluyla icmâını ikinci derecede kuvvetli icmâ olarak nitelendirdikten sonra sırasıyla sonraki âlimlerin Selef'ten ihtilâf nakledilmemiş bir görüş üzerindeki icmâlarını ve Selef'ten ihtilâf nakledilmiş bir görüş üzerindeki icmâlarını sayar (Taḳvîmü'l-edille, vr. 12a; aynı konuda bk. Pezdevî, III, 261; Şemsüleimme es-Serahsî, I, 318-319). Burada göz önüne alınması gereken husus, bütün bu nevilerde icmâın tevâtür yoluyla nakledilmiş olması gereğidir; âhâd yolla nakledilmesi halinde konu tartışmalıdır ve her icmâın kaynak gücünde önemli bir zafiyet söz konusu olmaktadır. Ayrıca bütün icmâ ehlinin ittifak ettiği icmâın kesin hüccet, kabul edenlere göre sükûtî icmâın, az sayıda muhalifi bulunan icmâın ve âhâd yolla nakledilmiş icmâın ise zannî hüccet şeklinde nitelendirildiği görülmektedir.

İcmâın kaynak değeri, icmâın inkârının hükmüyle de yakından bağlantılı olduğundan usul literatüründe birlikte ele alınır. Bazı usulcüler, icmâın kaynak oluşunu teyit için onu mutlak olarak inkârın tekfir müeyyidesini gerektirdiğini belirtirse de ayrıntıya inildiğinde bunu ifade etmek zorlaşır. Meselâ Hanefî usulcülerine göre sahâbenin sarih icmâı dışındaki bir icmâın inkârı tekfiri gerektirmez. Bir hükmü ispat yolu olarak icmâı temelden kabul etmeyenin tekfir edilmeyeceğini söyleyen Cüveynî'ye göre, icmâı bir kaynak olarak benimseyip de kabul ettiği şartlara uygun olarak meydana gelen icmâ ile sabit hükmü inkâr eden kimse tekfir edilecektir. İcmâı temelde inkâr etmeyip de belli bir konuda icmâın gerçekleşmemiş olduğunu ileri sürmenin ise tekfiri gerektirmeyeceği açıktır. İcmâın oluşumunda dini tahriften koruma fikrinin de etken olduğu göz önüne alınırsa tekfir müeyyidesiyle üzerinde tabii şekilde icmâ oluşmuş bulunan dinin aslî hükümlerinin korunmak istendiği söylenebilir. Usulcülerin "ister halktan ister âlimlerden olsun herkesin bildiği hükümlerden olma", "dinden olduğu kesin biçimde bilinen" ve "İslâm adının kavramsal çerçevesi içinde bulunan" gibi kriterlerle ayırt etmeye çalıştıkları icmâ da esasen hakkında nas bulunan ve inkârı İslâm inançlarının temelini etkileyen, yani İslâm kavramının vazgeçilmez biçimde çağrıştırdığı dinî ahkâm hakkındadır.

İcmâdan mutlak olarak söz edildiğinde ona naslarla eş değerde bir kaynak gücü bağlanmakla birlikte tekfir konusu da göz önüne alınınca bu güce sahip icmâın tevâtür yoluyla nakledilmiş sahâbe icmâı olduğu anlaşılmaktadır. Şu halde Şâfiî'nin teoride değil pratikte sahâbe devriyle sınırlı tutan yaklaşımı ile teorik tartışmaların süzgeçten geçirilmesini takiben elde edilen sonuç birleşmekte ve birçok usulcünün icmâın kaynaklar hiyerarşisi içindeki yeri hakkındaki sözleri aydınlığa kavuşmaktadır. Buna göre icmâın naklî kaynaklarla eşdeğerde sıralanması ve daha ilginç olanı, bütün kaynaklar içinde ilk defa icmâın dikkate alınması gerektiği belirtilerek bunun, Kitap ve Sünnet'te nesih ihtimali bulunduğu halde icmâda bu ihtimalin bulunmayışı gerekçesi ile açıklanması, gerçekleştiğinde ihtilâf edilmeyen sahâbe icmâı ile izah edilebilecektir.

İctihad üzerinde oluşan icmâa (re'yî icmâ) aykırı yeni bir ictihad ortaya konması naklî delile dayanan icmâa aykırılık gibi düşünülmez. Esasen icmâ, Serahsî'nin ifadesiyle görüşlerin bir şey üzerinde birleşmesinden ibaret olduğuna ve nasların yorumu yoluyla yapılan ictihad dahil bütün ictihad nevilerinde zamanın şartları ve ihtiyaçlarının etkisi kabul edildiğine göre önceki icmâı etkileyen şartlardaki değişmeler üzerine yeni şartlar dikkate alınarak başka bir icmâa gidilmesi gereği düşünülemeyecek bir şey değilse de (Abdülazîz el-Buhârî, III, 176) usulcüler bunu söylemekten genellikle kaçınmışlardır. Bu durumun, yukarıda işaret edilen ve Şâfiî'nin icmâ anlayışında da görülecek olan pratik sonucun usulcülerin bu konudaki tefekkürlerini çok etkilemiş olmasından kaynaklandığı düşünülebilir. Nasıl ki icmâın kaynak değerinden mutlak olarak söz edildiğinde naklî icmâ (gerçekleştiğinde ihtilâf bulunmayan icmâ) göz önüne alınıyorsa icmâın değiştirilmesi konusunda da bakış açısı bu olsa gerektir. Devâlibî de Pezdevî'nin önceki bir icmâın sonraki eşdeğerde bir icmâ ile neshedilebileceği görüşünün ictihadî icmâ hakkında olduğunu, çoğunluğun mutlak tarzda ifade ettiği aksi görüşe ise naklî icmâ anlayışının hâkim bulunduğunu savunmaktadır (el-Medḫal, s. 343-344). Bu hususun "nesih" terimi çerçevesinde incelenmiş olmasının da usulcüleri menfi kanaate yönelten bir âmil olduğu söylenebilir. Bir konuda fikir birliği edildikten sonra aynı müctehidlerin önceki görüşlerinden başka bir görüş üzerinde fikir birliği etmeleri ise nesih değil icmâdan rücû sayılmakta olup icmâın gerçekleşmesi için asrın inkırazını şart koşanlara göre bu da mümkündür.

C) İcmâın İşlevi ve Çağdaş Eğilimler. XIX ve XX. yüzyıllarda İslâm dünyasında birçok alanda yaşanan köklü değişim, dinî alanda da yenileşmeci akımların seslerini yükseltmesine imkân hazırladı; İslâm'ın ana kaynak ve hükümlerinin yorumlanması, kaynaklardan hüküm çıkarma metotlarına işlerlik kazandırılması yönündeki tartışmaları canlandırdı. Şah Veliyyullah, Muhammed Abduh, Muhammed İkbal, Ziya Gökalp gibi birçok düşünürün ve günümüz araştırmacılarının klasik doktrindeki icmâ teorisine yeni bir bakış açısıyla tarihî tecrübedekinden farklı bir işlev yükleme çabaları da bu sürecin bir parçasını teşkil eder. Bu alandaki araştırmalarıyla bilinen Ahmed Hasan'a göre müslüman toplumların tarihinde icmâ, dinî tecrübenin ve kültür mirasının korunmasında dikkate değer bir rol oynamış, hukuk, akîde ve ibadet sisteminin bütününde birlik ve insicamı temin etmiş, toplumda diğer dinlerdeki paralel kurumlar gibi birleştirici bir güç olarak hizmet vermiş, İslâm tarihinde ümmetin çoğunluğunun görüşünün tedrîcen oluşması suretiyle meseleleri çözmenin tabii bir süreci olmuş, fakat başlangıç merhalelerinde ileriye dönük ve tekâmülî olduğu halde geriye dönük bir şekil içinde

teoriye dökülmüştür (Fazlurrahman, icmâ ile ictihad arasındaki canlı bağın İmam Şâfiî'nin doktrini tarafından koparılmış olduğu ve ondan sonra icmâın geriye bakan dondurulmuş bir kavram haline geldiği kanaatindedir; bk. ed-Dirâsâtü'l-İslâmiyye, I/4-5 [1965-66], s. 112-113). Yine ona göre, halk kesiminin dinî olsun politik veya sosyal olsun toplum işlerindeki bilinçliliği modern çağlarda hızla geliştiğinden âlimlerin toplumsal iradenin temsilcisi olarak görülmesi ve klasik icmâ tanımı modern aklı tatmin etmemiş, Ortaçağ'ların temel karakteristiği olarak tek kişiye bağlılık yerini kamusal iradeye bağlılığa bırakmıştır. Modernistlerin icmâı bir reform aracı olarak kullanmak istemeleri veya evrensel demokratik eğilimlerden etkilenerek kamuoyu, kamusal irade, toplumun entelektüel seçkinlerinin görüşü ve müslüman ülkelerin temsilî meclislerinin yasama faaliyeti gibi oluşumları icmâ-ı ümmetle açıklamaya çalışmaları da bundan kaynaklanır. İcmâ sadece birleştirici ve koruyucu bir otorite olarak görüldüğünde böyle bir reformu gerçekleştirmeye elverişli olmaktan çıkar. Ayrıca uzmanların ittifakı toplumsal irade tarafından onaylanmadığı sürece geçici olma özelliğini korur. Gibb ve diğer bazı yazarlar ise icmâın dinî yapıya nihaî gerçekliğini kazandırma, nasların otoritesini teminat altına alma ve titiz bir

tenkitçiliğin reddettiği hadisleri onaylama gibi işlevlerine dikkat çekerler (Ahmad Hasan, The Early Development of Islamic Jurisprudence, s. 156; a.mlf., The Doctrine of Ijmāʿ in Islam, s. 253-254, 259-261). Bu arada yine icmâa işlerlik kazandırma çabasının uzantısı olarak ictihad ve icmâ prensiplerinin sürekli bir işlemde birbirine geçmesi gerekirken ictihad kapısının kapandığı telakkisinin yaygınlık kazanmasıyla bu işlemin durduğu, şûra anlayışı geliştirilerek bunun ihya edilebileceği, İslâm ülkelerinin parlamentolarında bütün parlamenterlerin ittifakı ile alınan kararların o meselede millî ve mahallî icmâ görünümünde olacağı, bütün İslâm ümmetini ilgilendiren veya özel dinî problemler için müslümanların milletlerarası bir meclis oluşturmaları ve bütün İslâm ülkelerince seçilmiş üyelerin temsilci olarak katıldığı toplantıda alınacak kararların müslümanların icmâı olarak kabul edilebileceği gibi fikirler gündeme gelir (a.mlf., ed-Dirâsâtü'l-İslâmiyye, XII/2-4 [1397/1977], s. 225-226).

Çağımızda icmâa aktüel bir misyon yüklemek isteyen yazarların büyük çoğunluğu ictihad kapısının kapanmış sayılmasından, aslında ileriye dönük ve tekâmülî bir karaktere sahip olan icmâın geriye dönük ve katı şartlar taşıyan bir teori içine hapsedilmesinden ve İslâm tarihinde yönetimlere genellikle saltanat ve istibdat anlayışının hâkim olmasından duyduğu rahatsızlığı dile getirip çağdaş demokrasi örneklerinin İslâmî telakkiye olan yakınlığını göstermeye çalışmakta, sonuç olarak şûra ve icmâ kavramlarını özdeşleştirerek İslâmî şûranın canlandırılmasına ve ilk anlamıyla icmâın gerçekleştirilmesi için uygun metotların bulunmasına çağrı yapmaktadır (Muhammed İkbâl, s. 233-236; Ahmed Hasan, ed-Dirâsâtü'l-İslâmiyye, XII/2-4 [1397/1977], s. 216-225; Allâl el-Fâsî, s. 120-123; Muhammed Âbid el-Câbirî, s. 180-181; bu konuda irade kavramına ağırlık veren bir yaklaşım için bk. Refîk el-Acem, s. 103-116).

Bu düşünürlerden İkbal, İslâm ülkelerinde cumhuriyet ruhunun gelişmesinden umutlandığını belirtmekle birlikte, Hindistan'da gayri müslim bir yasama organının ictihad yetkisini kullanması hususunda duyduğu endişeye ve zamanımızda müslüman bir yasama organı oluşturulması önerisinin karşısında duran sorunlara da dikkat çeker ve hataya düşülmemesi için ulemânın yasama organının esaslı bir unsuru olmasını teklif eder. Şah Veliyyullah'ın konuya ışık tutan açıklamalarından yola çıkan birçok çağdaş araştırmacıya göre üçüncü kaynak olan icmâ ile,

yaygın anlayışta olduğu gibi İslâm ümmetinin tamamının bir meselenin hükmü üzerinde birleşmesi kastedilmez; böyle bir icmâ daha önceleri hiç meydana gelmediği gibi ileride de oluşması imkânsızdır. Belki o, devlet başkanının âlimlerle meşveret sonrasında çıkaracağı emrin benimsenip istikrar kazanması şeklinde açıklanabilir (Ahmed Hasan, ed-Dirâsâtü'l-İslâmiyye, XII/2-4 [1397/1977], s. 218-219).

Muhammed Abduh ve onu takiben Reşîd Rızâ, birçok ilim adamı gibi icmâın "müctehidlerin ittifakı" şeklinde tanımlanıp müctehidlere tahsisini yanlış bulur ve onun verimliliği için "ülü'l-emr" kavramına ağırlık verir. Ona göre icmâda asıl olan ümmetin icmâıdır; fakat ümmetin bütün fertlerinin toplanması mümkün olmadığından onları temsil edenlerin, yani ülü'l-emrin bir araya gelmesiyle maksat hâsıl olur. Ülü'l-emr, toplumsal alanın çeşitli alt dallarında bilgi ve söz sahibi kimseler olup itaatin vâcip olması usulde belirtildiği üzere ismet sebebiyle değil maslahat sebebiyledir; maslahat ise zamana ve şartlara göre değişir. Şartlar ve durumlar değiştiğinde geçmişteki icmâ ilga edilebilir (Reşîd Rızâ, V, 180-209).

Bu konuda farklı bir diğer eğilim ise icmâ ile örf arasında sıkı bir ilişki kurulması, hatta icmâın örf kapsamında düşünülmesi şeklindedir. Bu eğilimin en belirgin siması olan Ziya Gökalp, dinin hükümlerini dogmatik ve sosyal olmak üzere iki gruba ayırdıktan sonra içtimaî vicdan kavramına vurgu yaparak örfün dinin değişmeye açık olan sosyal yönünü temsil ettiğini ve özü itibariyle icmâın da bu kategoriye girdiğini, bunun için de içtimaî usûl-i fıkıh adıyla bir yeni anlayışa ihtiyaç bulunduğunu ileri sürer (konu etrafında cereyan eden tartışmalar için bk. Şener, V [1982], s. 231-247). Son dönem Osmanlı düşünürleri arasında cereyan eden, İzmirli İsmail Hakkı gibi muhalif görüş sahiplerinin de katılımıyla oldukça renklenen bu tartışmada o dönemde toplumsal ve kamusal alanda yaşanan hızlı değişimin ve bir çözüm arayışının da açık etkisi bulunmaktadır.

Günümüzde icmâa yeni bir bakış açısıyla misyon yüklemeye yönelik çaba ve tartışmalar dikkatle izlendiğinde, icmâa has bir kurumsal işlerlik kazandırma yönündeki tezler bir tarafa, büyük çoğunluğun bu kavramla yine İslâm kültürünün ürünü olan şûra, ictihad ve örf kavramları arasında yakın paralellikler kurduğu ve böyle bir yaklaşımla çözüm üretmeye çalıştığı görülür. Bu sebeple işlevsellik ve icmâ ile mukayesesi açısından bu

üç kavramın ayrı ayrı ele alınmasına ihtiyaç vardır.

1. Şûra. İcmâı bir tür şûra olarak görenleri haklı kılabilecek hususlardan biri amaç açısından ikisi arasındaki ortak kesittir. Zira her ikisi de toplumda birlik ve istikrarı sağlama amacında kesişmektedir. Öte yandan sahâbe dönemindeki birçok uygulamanın izahında icmâ ve şûra kavramlarının iç içeliği ve bunların daha çok icmâ olarak anılır olması icmâı şûra ile açıklama eğilimini destekler görünmektedir. Ancak gerek ahlâkî ve beşerî bir davranış gerekse bir siyaset ilkesi olarak düşünülsün şûra, ele alınan meselenin etraflıca müzakere edilip farklı görüşlerin ortaya konmasına ve kamuoyu oluşumuna imkân sağlayan usulün adı olup icmâdaki gibi bütün görüş sahiplerinin aynı noktada birleşmesini sağlama hedefini taşımaz (bk. ŞÛRA). Şûra sonunda ortaya çıkan hâkim kanaatin şûrayı toplayan mercii bağlayıp bağlamayacağı

hususunda farklı görüşler bulunması bir yana, bağlayıcı olduğunu savunanlara göre dahi şûranın sonuçlanması için bütün katılımcıların aynı noktada birleşmiş olması şart olmadığı gibi yapılan tercihten sonra da diğer görüş sahiplerinin görüşleri saygınlığını korumaya devam eder. Onlar bakımından hâkim kanaatin bağlayıcılığı kendilerinin ikna edilmiş olmasından değil yetkili merciin tercihte bulunmasından, dolayısıyla kamu otoritesine itaatin temelindeki düşünceden kaynaklanır. İcmâı aslî hüviyeti dışına çıkaran çoğunluk görüşünü icmâ olarak niteleme yaklaşımı bile bu iki kavram arasındaki temel farklılığı ortadan kaldırmaya yeterli değildir. Kaldı ki icmâı bağlayıcı kılan asıl özellik bütün görüş sahiplerinin bir noktada birleşmiş olmasıdır. Konusu ve görüş belirtmeye yetkili katılımcıları açısından da icmâ ile şûra arasında önemli farklılıklar vardır. İki kavram arasındaki öze ilişkin farklılık ortadan kaldırılamayacağından konu ve katılımcılar hususunda icmâ teorisinin şûra anlayışına göre düzenlenmesinin bir anlamının olmayacağı açıktır.

2. İctihad. İcmâın oluşmuş sayılması için fıkıh usulü eserlerinde ağır şartlar ileri sürülmesini eleştirenler başta olmak üzere birçok yazar, bu eserlerde icmâın teorik plandaki tasvirine ağırlık veren anlatımdan etkilenerek icmâı toplu ictihad olarak nitelendirmektedir. Bu yaklaşımı benimseyen birçok araştırmacı, icmâı zamanımızda zihinleri kurcalayan dinî meseleler için bir çözüm üretme müessesesi, hatta parçalanmış İslâm dünyasını birleştirecek

bir kurtarıcı gibi görmekte, iletişim, ulaşım ve koordinasyon imkânlarının arttığı günümüzde bu kurumun işler hale getirilmesinin kolaylaştığını savunmaktadır. Ancak farklı ictihadî sonuçlar arasından birinin öne çıkarılmasına yönelik yöntem geliştirme, icmâın temelindeki düşünceden yararlanma açısından olumlu olmakla beraber bu yolla ulaşılan sonuçları icmâ olarak nitelemek isabetli görünmemektedir. İcmâ, mahiyeti ve pratik sonucu itibariyle bir ictihad türü değil ictihadın sağlıklı biçimde işlemesine yardımcı bir ilke olarak görülmelidir. Zira ictihad ya karşılaşılan fıkhî meseleyi doğrudan düzenleyen, fakat farklı biçimlerde anlaşılmaya elverişli olan bir nassın bulunması veya bu meseleyi doğrudan düzenleyen nassın bulunmaması halinde söz konusu olan ve işlev üstlenen bir faaliyettir (bk. İCTİHAD). Her iki durumda da ortaya konacak ictihadî görüşlerin aynı noktada buluşması pek muhtemel değildir. Geriye, nassın farklı anlaşılmaya el-verişli olup olmadığını ve nassın meseleyi doğrudan düzenleyip düzenlemediğini belirlemek kalır ki bunu da ictihadın üstlenmesi beklenirse kısır döngü içine girilmesi veya kesinlik taşıyan hiçbir dinî hükmün bulunmadığının kabulü kaçınılmaz hale gelir. İşte icmâ bu noktada devreye girmekte, Hz. Peygamber'in vefatından itibaren hiçbir din bilgininin farklı kanaat belirtmediği hususlar artık ictihadî faaliyete ihtiyaç hissettirmeyen alanı oluşturmaktadır. Şu halde icmâı "toplu ictihad" olarak nitelemek, ancak bir dönemin müctehidlerinin bir ictihadî görüşte kendiliklerinden birleşmesi şeklinde teorik planda mümkün olsa bile onun da senedi re'y, maslahat vb. olacağından bağlayıcılığı naklî icmâa nisbetle daha alt seviyede kalacak ve pratik bir sonuca sahip bulunmayacaktır. İcmâın şartları incelenirken ortaya konan birçok görüş, icmâın dayatma yoluyla sağlanan fikir birliği olması endişesini bertaraf etmeyi hedeflerken bir taraftan da icmâın kendiliğinden (spontane) bir fikir birliği olmasını zorunlu kılmaktadır.

3. Örf. Örfün tanımı ve teorisi göz önünde bulundurulduğunda icmâ ile örf arasında bazı benzerlikler tesbit edilebildiği gibi aralarında önemli farklar bulunduğu da görülür. İcmâ, bir makamın yazılı şekilde açıklanmış iradesine dayanmaması ve kesin bir "olması gereken"i (apodiktik) göstermesi bakımından örf ve âdet hukuku kurallarına benzerlik gösterse de kesin olmayan bir olması gerekeni (problematik) gösteren diğer örf normlarından ayrılır. Öte yandan spontane bir biçimde oluşmaları açısından örf kuralları ile icmâ arasında benzerlik kurulabilirse de icmâ bağlayıcılığını

hatasızlık inancından alan bir fikir birliğidir; örf ise sosyal hayatın kolaylaştırılmasını, toplum düzeninin korunmasını hedefleyen, toplumun geniş kesiminde kabul gören ve uyulması yönünde genel bir inanç bulunan sosyal davranış kurallarıdır (Aral, s. 84 vd; bk. ÂDET; ÖRF). Bütün bunların ötesinde icmâda temel unsur icmâa katılanların aynı noktada birleşmiş olmaları iken örfte genel bir kabulün bulunması yeterli olmaktadır. Bununla birlikte özellikle Hanefî âlimlerinin eserlerinde "örf-i âm" ile "sükûtî icmâ" kavramlarının iç içelik taşır bir biçimde kullanıldığı görülmektedir. Muhtemelen bu durumun etkisiyle bazı düşünürler, icmâ ile örf ve mâşerî vicdan kavramlarını özdeşleştirme eğilimi gösterirler. Halbuki örfte söz konusu olan genel kabul ve inancın oluşmasının geniş zamana muhtaç olduğu açıktır. Hanefîler'in sükûtî icmâ ile örf-i âm kavramlarını iç içe kullandıkları durumlar incelendiğinde ise bunlarda "Hz. Peygamber zamanından beri hiçbir itirazla karşılaşmamış olma" kaydından güç alındığı görülür; ancak bu yolla yapılan delillendirmelerin mubahlık hükmüne ulaşma ile sınırlı olduğu da dikkat çekmektedir.

D) Değerlendirme. Kur'an'da ve Hz. Peygamber'in hadislerinde icmâa kavram ve kurum olarak açık bir gönderme yapılmış olmamakla birlikte icmâın üzerine temellendirildiği ilkelerin ve bu delile yüklenmek istenen işlevlerin bu iki aslî kaynağın ruhuna uygun olduğu görülmektedir. Bunu daha açık bir biçimde ortaya koyabilmek için icmâın pratik ve teorik yönünü birbirinden ayırt etmek gerekir. Konuya pratik açıdan bakıldığında bütün İslâm âlimlerinin üzerinde icmâ bulunduğunu kabul ettikleri hükümlerin, son tahlilde Hz. Peygamber döneminden itibaren hiçbir müctehidin üzerinde farklı kanaat belirtmediği ve İslâm ümmetinin aynı biçimde uygulayageldiği, bir başka anlatımla İslâm dinini sembolize eden hükümler olduğu görülür. Bunların merkezinde Şâfiî'nin "cümelü'l-ferâiz" diye andığı hükümler, kısaca İslâm'daki kesin emir ve yasaklar bulunmaktadır. Bu hükümler bakımından icmâ bizâtihî bir kaynak niteliğinde olmayıp bunların kesin bir delile dayandığından emin olmamızı sağlamaktadır. İslâm âlimlerini farklı yorumlara açık görünmeyen naslara dayalı hükümleri böyle bir kavramla koruma altına almaya yönelten bir sebep de İslâm muhitinde genel kabul gören ictihad hürriyetinin zorlanmış yorumlara da kapı aralayabilecek noktaya varması halinde, kutsal metinleri tahrif etmelerinden ötürü Kur'an'da ağır biçimde eleştirilen bir kısım yahudilerin durumuna düşme tehlikesine karşı bir önlem alma düşüncesi

olabilir.

Teorik planda ise icmâ, Hz. Peygamber'den sonra herhangi bir dönemde karşılaşılabilecek şer'î bir meselenin hükmü üzerinde İslâm âlimlerinin fikir birliği etmelerinin kaynak değerine atıf niteliğindedir. Burada spontane olarak oluşacak bir fikir birliğinden söz edildiği, ayrıca ictihada açık bir meselede bu tür bir fikir birliğinin oluşmasının uzak bir ihtimal olduğu görülür. Nitekim Şâfiî de icmâı teorik yönünü göz ardı etmeyecek biçimde ele almakla beraber fiilen gerçekleşmiş icmâ iddialarını ancak pratik yönüyle

tasvir edilen çerçeve ile sınırlı olarak kabul etmektedir. Ancak edille-i şer'iyyeden biri olarak icmâ ve onun temelindeki düşünce bir bütün olduğu için Şâfiî'den itibaren fıkıh usulü müellifleri onu pratik ve teorik yönlerini karma bir biçimde ele almak durumunda kalmışlardır. Usulcülerin çoğunluğunun safında yer alarak kıyas ve kıyastan başka yollarla yapılan ictihad üzerinde icmâ edilebileceğini savunan ve onun "kat'î veya zannî herhangi bir şer'î hüküm üzerinde fikir birliği etme" anlamını koruyan Gazzâlî'nin, çoğunlukla icmâın senedinin mütevâtir naslar ve bütün akıl sahiplerini aynı noktada zaruri olarak birleştiren durumlar olduğunu belirtmesi de konunun tabiatındaki bu realiteye işaret için olmalıdır (el-Müstaṣfâ, I, 186-187, 196-197, 202).

Usul eserlerinde icmâın oluşumu için çok sıkı şartlar ileri sürülmesi ve aşırı derecede teorik sayılabilecek incelemelere yer verilmesi eleştirilmiş, bu görünüm, daha çok söz konusu eserlerin ictihad müessesesinin faal olmadığı dönemlerin ürünü olmasıyla izah edilmeye çalışılmıştır. Bu eleştiri ve izahlardaki haklılık bir yana usulcüler tarafından icmâ üzerinde geniş biçimde durulup ayrıntılı şartlar ileri sürülmesini, bağlayıcı bir kaynak arayışından ziyade bağlayıcılık iddiasının kolay olamayacağını ve ictihad hürriyetine ancak bütün İslâm âlimlerinin aynı noktada buluşmuş olduklarının sübûtundan sonra sınır getirilebileceğini vurgulayan bir yaklaşım olarak da değerlendirmek mümkündür. Ayrıca bu yaklaşımın, icmâın hiyerarşik bir yapıya sahip olmadığına ve güç sahiplerinin suistimallerine kapalı olduğuna zımnî bir uyarı içerdiği de söylenebilir. Bütün bunlara rağmen ictihadî bir konuda böyle bir fikir birliğinin meydana gelmesi ihtimali ister güçlü ister zayıf görülsün, oluştuğundan emin

olunması halinde -en azından teorik düzeyde-bu icmâın bağlayıcılığını kabul etmek, icmâ teorisinin üzerine bina edildiği esaslar bakımından iç tutarlılığın gereği olarak görülmüştür.

İcmâın oluşumunda İslâm muhitindeki bütün mezheplerin ve inanç fırkalarının hesaba katılıp katılmayacağı önemli bir sorundur. Buna olumlu cevap verilmesi halinde Ehl-i sünnet dışında kalan bazı mezheplerin ve inanç fırkalarının farklı ve uç yorumları sebebiyle bu asgari müşterekler koleksiyonunun dağılıp yok olması ihtimali, olumsuz cevap verilmesi durumunda ise icmâın "ümmet"i Ehl-i sünnet'le sınırlayan bir anlayış üzerine bina edilmiş bir teori olduğu ve müslümanlar arasında bir kesimin diğer kesim hakkında yargıda bulunup ayrıcalık iddia etmesine yarayan bir enstrüman görevi üstlendiği iddiası gündeme gelebilecektir. Gerçi gerek Sünnî gerekse Şiîler'in nazarî yaklaşımlarında icmâı belirli bir mezheple sınırlandırmaması ve icmâın bütün İslâm ümmetini kuşatıcı olması esastır. Fakat pratikte bütün dönemler için böyle bir paralellikten söz edilmesi mümkün değildir. Sahâbe icmâının doktrinde ayrı bir ağırlığa sahip olması da Ehl-i sünnet denen kesimin henüz mevcut olmadığı ve ümmetin bir bütün olduğu bir dönemdeki fikir birliğini temsil etmesinden kaynaklanır. Böyle olunca Ehl-i sünnet'in ittifakla kabul edegeldiği temel hükümler bağlayıcılık gücünü çoğunluğun tahakkümünden değil, Resûlullah'ın vefatından itibaren en azından İslâm muhitinde fırkaların oluşumuna kadar geçen dönemde üzerinde farklı görüş beyan edilmeksizin o şekilde anlaşılıp uygulanmış olmasından yani bütün ümmete mal olmuşluğundan almaktadır.

İcmâ ile ilgili tartışmalarda icmâın mahiyetinin iyi belirlenmemiş olmasının yanıltıcı sonuçlara götüren önemli bir âmil olduğu da dikkat çekmektedir. Edille-i şer'iyyeden biri olarak icmâın kaynak olarak nitelenmesi onun mahiyetini teşhis etmeyi zorlaştırmaktadır. Şer'î delillerin mahiyetleri itibariyle kaynak olabileceği gibi bir metot veya prensip de olabileceği gözden kaçırılmamalıdır. Buna göre icmâ kavramı, teorik esaslarına uygun olarak gerçekleştiği kabul edilen (somut) icmâların hepsini birden ifade etmek üzere kullanıldığında bunu kaynak olarak nitelemek mümkündür; fakat bu da İslâm'ın iki ana kaynağına yeni bir kaynak eklenmiş olması anlamında olmayıp bu kaynaklardan çıkan sonuçların kesinlik veya bağlayıcılığı açısından özel bir tasnifine işaret eder. Fıkıh usulünde ele alınan anlamıyla icmâ kavramı ise belirli şartlara uygun olarak yapılan bu

tasnifin içinde yer alan hükümlerin kesinlik veya bağlayıcılığını kabul etme ilkesini ifade eder, yani bu anlamıyla icmâ bir prensip niteliği taşır. Çağımızdaki birçok araştırmacının icmâ teorisini incelerken onu prensip olarak nitelemesi bu inceliği yansıtma açısından isabetli görünmektedir.

Günümüz icmâ araştırmalarında icmâın aktüel değerine ilişkin tartışmalar ağırlıklı bir yere sahiptir. Bu arada usul eserlerindeki ağır şartların gözden geçirilerek günümüzün iletişim ve koordinasyon kolaylıklarından da istifadeyle icmâa canlılık kazandırılması, icmâın ideal bir hedef ve çözüm üretim platformu olduğu, müslümanların karşılaştığı meseleleri çözmede ve parçalanmış durumdaki İslâm dünyasını birleştirmede önemli bir rol üstleneceği, hatta İslâm dünyasının Batı dünyasına adaptasyonunu sağlayabilecek bir araç olarak değerlendirilebilecek bir dinamizme sahip olduğu gibi bir kısmı abartılı bir dizi beklenti ve iddia gündeme gelmektedir. Esasen bu düşünce, icmâın bir toplu ictihad ve ictihadın zaman zaman ortaya çıkabilecek zorunlu sonuçlarından biri olarak görülmesinden kaynaklanmaktadır.

Usul eserlerinde yer alan şartlara tamamıyla uyan bir icmâın oluşmasının imkânsız olduğunu belirten çağımız ilim adamlarının bu görüşüne katılmamak mümkün değildir. Esasen Hanefî usulcülerinin "ruhsat" adını verdikleri yolla icmâın (sükûtî icmâ) müdafaasıyla ilgili gerekçeler dikkatle incelenirse burada, herkesin üzerinde birleşebileceği tarzda bir icmâın gerçekleşmesinin artık mümkün görülmediği anlaşılır. Ancak teknik anlamıyla icmâı müslümanların çok ihtiyaç duydukları ve İslâm hukukunun işlerliği için geliştirilmesi gereken bir kurum olarak görmek, ne kadar çok icmâ yapılabilirse müslümanların birliğini ve İslâm hukukunun sağlıklı biçimde işlemesini sağlama açısından o kadar mesafe katedilebilir gibi bir anlayışa götürür; bu ise icmâın mahiyeti ve üstlendiği misyonla bağdaşmaz. Zira icmâ, gerçekleştiği takdirde İslâmî perspektiften yanlışlık ihtimalinin ortadan kalktığı veya farklı bir ictihadın bulunmadığı durumları ifade etmekte ve uyulma zorunluluğunu da bu özelliğinden almaktadır. Bir başka anlatımla, icmâ görüş ayrılıklarını azaltma yöntemi olarak değil pratik sonucu itibariyle, İslâm'ı temsil eden temel hükümlerle ilgili naslar üzerinde zorlanmış yorumlara başvurma kapısını kapatıp gereksiz vakit kaybını ve bunları dinin değişmez temel hükümleri olarak, hatta iman esaslarının uzantısı gibi telakki eden müslümanların zihinlerinin

örselenmesini önleyen, böylece tarihin hangi döneminde ve hangi coğrafî ve sosyal şartlar altında olursa olsun müslümanların birliğini temsil eden ortak hükümlerin korunmasını sağlayan bir ilke olarak düşünülmelidir. Bu açıdan bakıldığında pratik anlamıyla icmâın belirli sayıda hükümlerle sınırlı olmasının küçümsenecek bir sonuç olmadığı daha iyi görülür.

Pratik sonuç itibariyle icmâ, bir ictihad türü değil ictihadın sağlıklı biçimde işlemesine yardımcı bir ilke olarak görülmeli, çözüm üretme müessesesinin icmâ değil ictihad olduğu göz ardı edilmemelidir. İcmâ toplu ictihad olarak nitelenip ona bir ictihad türü olarak bakıldığında dahi icmâın çözüm üretmesinden değil ayıklamasından söz edilebilir. Esasen icmâa canlılık kazandırmaya çalışan yazarları böyle bir arayışa yönelten gerçek âmil de yeni çözüm arayışı olmayıp çözüm çokluğundan kaynaklanan sorunlardır. Ancak bu sorunların çözümü için icmâın temelindeki düşünceden yararlanılabilirse de icmâ kavramı üzerinde ısrar edilmesi isabetli olmaz. Şöyle ki: İctihad faaliyeti ve bu faaliyet sonucu ulaşılan farklı neticeler Hz. Peygamber döneminden itibaren İslâm muhitinde saygıyla karşılanagelmiş, bir ictihadın diğerine üstünlüğünden söz edilmemiştir. Nitekim usul âlimlerinin çoğunluğunca bir meselenin hükmü üzerinde icmâın oluşmuş sayılması için ittifakın şart koşulması ve bir müctehidin dahi o meselede farklı düşünmesi halinde bunun icmâın teşekkülünü önleyeceğinin ileri sürülmesi, esasen icmâın özündeki hatasızlık özelliğinin varlığından emin olmayı hedeflemekle beraber bu tutumun gerekçeleri açıklanırken kâhir ekseriyetin görüşüne aykırı da olsa tek bir müctehidin kanaatinin teorik planda aynı değere sahip olduğu hususuna da dikkat çekilir. Bu da göstermektedir ki İslâm düşüncesinde ictihadın çoğunluk görüşü haline gelse bile bağlayıcılığı için bir felsefî temel bulunmamaktadır. Farklı ictihadlardan biri üzerinde toplanma, mezhepleşme ve bir ictihadın bağlayıcı sayılması gibi ileri dönemlerdeki gelişmeler ise teorik değil yargı alanında hukuk birliğini ve güvenliğini sağlama, ferdî dinî hayatı kolaylaştırma ve kendi içinde tutarlı kılma gibi pratik gerekçelere dayanır. Böyle olunca daha çok modern hayatın ortaya çıkardığı yeni sorunlar karşısında ortak bir dinî değerlendirme arayışı ve İslâm âlimlerince ortaya konan farklı görüşler karşısında dindar müslümanların bocalamakta olduğu yakınması haklı görünmekle birlikte bu konuda icmâın değil ictihadın işlerliği üzerinde yoğunlaşmak gerekir. Bunun için de ilim adamlarının gündemdeki meseleleri etraflıca müzakere etmelerine imkân verecek

ortamların oluşturulması ve çoğunluk görüşünün belirgin hale gelmesi, bu amaçla İslâm dünyasında genel güvene mazhar olabilecek müesseselerin kurulup işlerlik kazandırılması günümüzde daha da önemli hale gelmiştir. Zaten usul âlimleri de genellikle büyük çoğunluğun görüşüne pratikte ayrı bir değer verilmesinden yana olmuş, sadece tam ittifak bulunmayan durumların icmâ olarak isimlendirilmesine karşı çıkmıştır. Anılan özelliklere sahip kurumlar oluşturulması yönündeki çağrıların semeresi olarak ortaya çıkan Mecmau'l-fıkhi'l-İslâmî gibi kurumlar bu alanda önemli bir işlev üstlenmiş olsalar da bunların faaliyet tarzı ve çalışmalarının sağladığı sonuçlar, bu alandaki çabaların icmâ adını alabilecek çözümlere ulaşmayı sağlayamayacağının da açık bir kanıtı sayılabilir.

Günümüzde icmâa işlerlik kazandırılması gerektiğini savunan yazarların icmâ ile şûra ve demokrasi gibi kavramlar arasında zorlanmış bir bağ kurmaya çalışarak fetva beklenen konuların yanı sıra ülke yönetimine ilişkin önemli kararların alınmasında, pozitif hukuk düzenlemelerinde ve yargı alanında da icmâdan yararlanılabileceği yönündeki düşüncelerini de teknik anlamda bir icmâ arayışı olarak değil gündemdeki meselenin alanın uzmanlarınca en geniş biçimde incelenmesi ve olabildiğince çoğunluk görüşünün yansıtılması, geniş kitlelerin katılımıyla toplumsal iradenin ortaya çıkarılması ve toplumsal bir uzlaşının sağlanması talepleri olarak görmek gerekir.

Bütün fıkhî delillerde Kur'an'ın "aslü'l-usûl" oluşu, fıkhî sonuca ulaşmada kendisine dayanılan her kaynak, metot veya prensibin (şer'î delil) Kur'an'dan temellendirilmesi yani Kur'an'da bunlara doğrudan veya dolaylı bir göndermenin yer alması anlamına gelir. İslâm fıkhında nas kapsamında mütalaa edilen sünnet bir yana bırakılacak olursa icmâ dışındaki edille-i şer'iyyenin Kur'an'dan temellendirilmesi için ortaya konan çabaların ortak noktasının o delile dayanmanın meşruiyetini ispatla sınırlı olduğu görülür. Bir başka anlatımla mahiyeti itibariyle ister kaynak ister metot isterse prensip niteliğinde olsun örf, kıyas, sedd-i zerâi' ve istihsan gibi delillerin savunması yapılırken bunlara dayanmanın nasların doğrudan veya dolaylı onayını taşıdığı açıklanmaya çalışılır. Ancak böyle bir tesbit farklı bakış açılarına göre değişebileceğinden herkes için geçerli bir bağlayıcılıktan söz edilemez. İcmâın savunulmasında ise böyle bir açıklamayla yetinilmez; çünkü icmâın varlığını ayakta tutabilecek yegâne

özellik onun herkes için bağlayıcı sayılmasıdır. Bağlayıcı sayılmayan bir icmâ ictihad niteliğinin dışına taşmamış olur ve ayrı bir isimle anılmasının, hele bir teoriye sahip olmasının bir anlamı kalmaz. Şu halde icmâı verimli hale getirmeye yönelik olarak önerilen prosedürlerin bir mesele üzerinde tam ittifakı sağlayamadığı sürece icmâ olarak adlandırılmaması gerektiğine dikkat edilmelidir.

İcmâın teorik açıdan incelenmesine fıkıh usulü eserlerinde geniş bir yer ayrıldığı gibi günümüz İslâm araştırmalarında da bu konuya dair birçok makale ve monografi yayımlanmıştır (bunların bir kısmı için bk. bibl.). Öte yandan, fakihler arasındaki görüş ayrılıkları, fıkıh mezheplerinin teşekkül döneminden itibaren birçok âlimin özel ilgi gösterdiği bir konu olmuş, bu husustaki tesbitleri içeren eserler kaleme alınırken âlimlerin üzerinde birleştiği hükümlerin belirlenmesi de gündeme gelmiştir. Üzerinde icmâ meydana gelmiş hükümleri bir araya getirme çalışmalarının günümüze ulaşan örneklerinden ilki İbnü'l-Münzir en-Nîsâbûrî'ye (ö. 309/921) aittir. İbnü'n-Nedîm (el-Fihrist, s. 264), Şâfiî'nin eserleri arasında bir Kitâbü'l-İcmâʿdan söz etmekle beraber gerçekte bunun daha çok fıkıh usulü konularını içeren Cimâʿu'l-ʿilm adlı kitap olması kuvvetle muhtemeldir (İbnü'l-Münzir en-Nîsâbûrî, neşredenin girişi, s. 17; Kitâbü'l-İcmâʿ adını taşıyan ve günümüze ulaşmayan diğer eserler için bk. İbnü'n-Nedîm, s. 161, 208, 217, 221, 267, 272, 292). İbnü'l-Münzir birkaç defa tahkikli olarak neşredilen (bk. bibl.) el-İcmâʿ adlı kitabında bir veya iki fakihin farklı görüşte olduğu durumları da icmâ kapsamında mütalaa ederek ibadetler ve muâmelât ile ilgili 765 meselede İslâm âlimlerinin tamamının veya büyük çoğunluğunun fikir birliği ettiği hükümleri bir araya getirmiş, burada zikrettiği meselelere el-Evsaṭ fi's-sünen ve'l-icmâʿ ve'l-iḫtilâf (I-V, Riyad 1414/1993) adlı bir diğer eserinde de yer vermiştir (I, 36). İcmâları derleyen diğer bir klasik eser, İbn Hazm'a ait olup ibadetler ve muâmelâtın yanı sıra akaidle ilgili icmâ edilmiş meseleleri de ihtiva etmektedir. İbn Hazm, Merâtibü'l-icmâʿ adlı bu eserinde sadece "el-icmâu't-tâm" diye nitelendirdiği ve hakkında hiçbir ihtilâf bulunmayan meselelerin hükümlerine yer verdiğini ifade etmekteyse de başka âlimlerin yanı sıra İbn Teymiyye Naḳdü Merâtibi'l-icmâʿ adını taşıyan risâlesinde bu iddianın gerçeği yansıtmadığını, hakkında farklı görüş bulunan durumların da icmâ olarak takdim edildiğini ifade eder. Öte yandan İslâm

âlimlerinin büyük çoğunluğunun hükmü üzerinde fikir birliği ettiği meselelerde farklı görüş ileri süren bir veya iki âlim olmuşsa bazı müellifler bunları derleme işine özel önem atfetmiş ve Nevâdirü'l-fuḳahâʾ gibi adlarla özel eserler kaleme almışlardır. Muhammed b. Hasan et-Temîmî'nin bu adı taşıyan eseri böyledir. Günümüz araştırmacılarından Sa'dî Ebû Ceyb Mevsûʿatü'l-icmâʿ fi'l-fıḳhi'l-İslâmî adlı eserinde (I-III, Dımaşk 1418/1997) fıkıh ve hadis alanının bazı temel bilgi kaynaklarını esas alarak üzerinde icmâ edilen hükümleri kavram ve konu alfabetiğine göre bir araya getirmeye çalışmış; "müslümanların icmâ ettikleri", "sahâbenin icmâ ettikleri", "âlimlerin icmâ ettikleri" gibi başlıklar altında sayısal dağılımını da vererek 9588 meselede icmâ tesbit ettiğini belirtmiştir. Ancak yazarın, bu sayılarla ilgili dipnotta eserin üçüncü baskısında öncekilere ilâveten toplam 4828 meselede daha icmâ tesbit ettiğini yazması, ayrıca icmâ ile ilgili nitelendirmelerin kaynaklara ve ekollere göre değişiklik gösterdiğine ve birçok yerde sınırlı sayıdaki âlimin ittifakının icmâ olarak adlandırıldığına dikkat çekmesi (I, 41-42), icmâ iddialarının ihtiyatla karşılanması gerektiği konusunda Şâfiî, Ahmed b. Hanbel ile sonraki birçok âlimin dile getirdiği ikazı haklı kılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, "Fiten", 2, 11; Müslim, "İmâre", 13, 170; İbn Mâce, "Fiten", 8; Ebû Dâvûd, "Fiten", 1, "ʿİlim", 10; Tirmizî, "Fiten", 7, 27; İbnü'l-Mukaffa', Risâletü'ṣ-ṣahâbe (Resâʾilü'l-büleġāʾ içinde, nşr. Muhammed Kürd Ali), Mısır 1331/1913, s. 120-131; Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, el-Aṣl, Beyrut 1410/1990, tür.yer.; a.mlf., el-Ḥücce ʿalâ ehli'l-Medîne (nşr. Mehdî Hasan el-Kîlânî), Haydarâbâd 1387/1967, I, 64; II, 443, 609, 677; IV, 262; Şâfiî, Aḥkâmü'l-Ḳurʾân (nşr. Ebû Üsâme İzzet el-Attâr), Kahire 1371/1951 → Beyrut 1400/1980, I, 39-40; a.mlf., el-Üm, V, 35, 198; VI, 123; VII, tür.yer.; a.mlf., er-Risâle (nşr. Ahmed Muhammed Şâkir), Mısır 1940, tür.yer.; İbnü'l-Münzir en-Nîsâbûrî, el-İcmâʿ (nşr. Fuâd Abdülmün'im Ahmed), İskenderiye 1402, tür.yer.; ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 17; a.e. (nşr. Ebû Hammâd Sagīr Ahmed b. Muhammed Hanîf), Riyad 1982; a.e. (nşr. Abdullah Ömer el-Bârûdî), Beyrut 1406/1986; a.e.: Kitâbü'l-İcmâ':

İslâm Hukukçularınca Üzerinde İcmâʻ Edilen Konular (nşr. Abdülkadir Şener), Ankara 1983; a.mlf., el-Evsaṭ fi's-sünen ve'l-icmâʿ ve'l-iḫtilâf (nşr. Ebû Hammâd Sagīr Ahmed b. Muhammed Hanîf), Riyad 1414/1993; Muhammed b. Hasan el-Cevherî, Nevâdirü'l-fuḳahâʾ (nşr. Muhammed Fazl Abdülazîz el-Murâd), Dımaşk-Beyrut 1414/1993, s. 9, 17-18; Taberî, Câmiʿu'l-beyân (Şâkir), II, 248-249; Cessâs, el-Fuṣûl fi'l-uṣûl (nşr. Uceyl Câsim en-Neşemî), Küveyt 1414/1994, III, 257-357; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 161, 208, 217, 221, 264, 267, 272, 292; Ebû Hilâl el-Askerî, el-Evâʾil, Beyrut 1407/1987, s. 255; Debûsî, Taḳvîmü'l-edille, Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 690, vr. 8a-13b; Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, el-Muʿtemed fî uṣûli'l-fıḳh (nşr. Muhammed Hamîdullah), Dımaşk 1385/1965, II, 457-540; İbn Hazm, el-İḥkâm (nşr. Ahmed Muhammed Şâkir), Beyrut 1403/1983 , IV, 128-238; a.mlf., Merâtibü'l-icmâʿ, Beyrut, ts. ; İbn Abdülber, Câmiʿu beyâni'l-ʿilm (nşr. Ebü'l-Eşbâl ez-Züheyrî), Demmâm 1414/1994, II, 852-853; İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, el-Burhân fî uṣûli'l-fıḳh (nşr. Abdülazîm ed-Dîb), Devha 1399, I, 670-725; Pezdevî, Kenzü'l-vüṣûl, III, 226-265; Şemsüleimme es-Serahsî, el-Uṣûl (nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgānî), Haydarâbâd 1372, I, 295-321; II, 202-203; Gazzâlî, el-Müstaṣfâ fî ʿilmi'l-uṣûl, Bulak 1324, I, 173-217; Alâeddin es-Semerkandî, Mîzânü'l-uṣûl (nşr. Muhammed Zeki Abdülber), Katar 1418/1997, s. 489-550; İbn Atıyye el-Endelüsî, el-Muḥarrerü'l-vecîz (nşr. Abdüsselâm Abdüşşâfî Muhammed), Beyrut 1413/1993, I, 168; Seyfeddin el-Âmidî, el-İḥkâm fî uṣûli'l-aḥkâm, [baskı yeri ve tarihi yok], I, 179-256; İbn Teymiyye, Naḳdü Merâtibi'l-icmâʿ (İbn Hazm, Merâtibü'l-icmâʿ içinde); Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü'l-esrâr, İstanbul 1308, III, 176, 226-266; İbn Kayyim el-Cevziyye, İʿlâmü'l-muvaḳḳıʿîn, Beyrut 1973, I, 30; Şâtıbî, el-Muvâfaḳāt, I, 37; a.mlf., İʿtiṣâm (nşr. M. Reşîd Rızâ), Kahire, ts. (el-Mektebetü't-ticâriyyetü'l-kübrâ), II, 258-265; İbnü'l-Hümâm, et-Taḥrîr (İbn Emîrü'l-Hac, et-Taḳrîr ve't-taḥbîr içinde), Bulak 1316, III, 80-117; Şevkânî, İrşâdü'l-fuḥûl, Beyrut 1992, s. 131-163; I. Goldziher, Le dogme et la Loi de l'Islam (trc. Félix Arin), Paris 1920, s. 44-45; Reşîd Rızâ, Tefsîrü'l-menâr, Kahire 1353-54, V, 180-209; M. Ebû Zehre, eş-Şâfiʿî, Kahire 1945, s. 267-280; Ali Abdürrâzık, el-İcmâʿ fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye, Mısır 1947; Kemal A. Faruki, İcma' and the Gate of Ijtihad, Karaçi 1954; a.mlf., Islamic Jurisprudence, Islamabad 1987, s. 67-74, 152-165; J. Schacht, The Origins of Muhammadan Jurisprudence, Oxford 1959, tür.yer.; a.mlf., İslâm Hukukuna Giriş (trc. Mehmet Dağ - Abdülkadir

Şener), Ankara 1977, s. 57; a.mlf, "Usūl", EI, IV, 1114; Ahmed Bekir, Histoire de l'école malikite en orient jusqu'à la fin du moyen âge, Tunus 1962, tür.yer.; M. Ma'rûf ed-Devâlibî, el-Medḫal ilâ ʿilmi uṣûli'l-fıḳh, Beyrut 1965, s. 335-341, 343-344; Marie Bernand-Baladi, "L'ijmāʿ critère de validité juridique", Normes et valeurs dans l'Islam contemporain (ed. Jean-Paul Charnay), Paris 1966, s. 68-79; M. Bernand, "Idjmāʿ", EI² (Fr.), III, 1048-1052; Abdülvehhâb Hallâf, ʿİlmü uṣûli'l-fıḳh, Küveyt 1968, s. 45-52; Muhammed Sâdık Sadr, el-İcmâʿ fi't-teşrîʿi'l-İslâmî, Beyrut 1969; Muhammed Mahmûd Fergalî, Ḥücciyyetü'l-icmâʿ ve mevḳıfü'l-ʿulemâʾ minhâ, Kahire 1391/1971; Vecdi Aral, Hukuk ve Hukuk Bilimi Üzerine, İstanbul 1975, s. 84 vd.; Camille Mansour, l'Autorité dans la pensée musulmane, Paris 1975; Muhammed Biltâcî, Menâhicü't-teşrîʿi'l-İslâmî fi'l-ḳarni'ṣ-ṣânî el-hicrî, Riyad 1977, I, 350; II, 728, 733, 736-737; Abdülhamîd İsmâil el-Ensârî, eş-Şûrâ ve eṣerühâ fi'd-dîmuḳrâṭıyye, Beyrut, ts. (el-Mektebetü'l-asriyye), s. 4 vd.; Ahmed Hamed, el-İcmâʿ beyne'n-naẓariyye ve't-taṭbîḳ, Küveyt 1403/1982; Muhammed İkbâl, İslâm'da Dînî Düşüncenin Yeniden Doğuşu (trc. Ahmet Asrar), İstanbul 1984, s. 233-236; Ahmad Hasan, The Early Development of Islamic Jurisprudence, Islamabad 1988; a.mlf., The Doctrine of Ijmāʿ in Islam, New Delhi 1992; a.mlf, "The Political Role of Ijmāʿ", IS, VIII/ 2 (1969), s. 135-150; a.mlf., "el-İtticâhü'l-cedîd fi'l-icmâʿ", ed-Dirâsâtü'l-İslâmiyye, XII/2-4, İslâmâbâd 1397/1977, s. 215-227; Refîk el-Acem, el-İcmâʿ ve'l-irâde fî buʿdihime'l-vâḥid: Ḳırâʾe cedîde li-mefhûmi'l-icmâʿi'l-İslâmî, Beyrut 1410/1990; Muhammed İsmâil Ferhât, el-Mebâdiʾü'l-ʿâmme fi'n-niẓâmi's-siyâsiyyi'l-İslâmî, Kahire 1991, s. 83 vd.; Nasr Hâmid Ebû Zeyd, el-İmâm eş-Şâfiʿî ve teʾsîsü'l-aydiyolojiya'l-vasaṭiyye, Kahire 1992, s. 83-90; Allâl e-Fâsî, Maḳāṣıdü'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye ve mekârimühâ, [baskı yeri yok] 1993 (Dârü'l-garbi'l-İslâmî), 1993, s. 120-123; Osman b. Ali Hasan, Menhecü'l-istidlâl ʿalâ mesâʾili'l-iʿtiḳād ʿinde Ehli's-sünne ve'l-cemâʿa, Riyad 1413/1993, I, 151-154; Fehd b. Muhammed es-Sedhân, Münâḳaşatü'l-istidlâl bi'l-icmâʿ, Riyad 1414/1993; Ekrem Keleş, İslâm Hukukunun Kaynağı Olarak İcma' (doktora tezi, 1994), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Fazlurrahman, Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu (trc. Salih Akdemir), Ankara 1995, s. 64-65; a.mlf., "es-Sünne ve'l-ictihâd ve'l-icmâʿ fi'ṣ-ṣadri'l-İslâmî", ed-Dirâsâtü'l-İslâmiyye, I/4-5, İslâmâbâd 1965-66, s. 1-12, 106-113; Sa'dî Ebû Ceyb, Mevsûʿatü'l-icmâʿ fi'l-fıḳhi'l-İslâmî, Dımaşk-Beyrut 1418/1997; Muhammed Âbid el-Câbirî, Arap-İslam

Kültürünün Akıl Yapısı (trc. Burhan Köroğlu v.dğr.), İstanbul 1999, s. 167-181; İsmail Hakkı İzmirli, “İctimâî Usûl-i Fıkha İhtiyaç Var mı?”, Sebîlürreşâd, XI/298, İstanbul 1329, s. 211-216; a.mlf., “İcmâ, Kıyâs ve İstihsânın Esasları”, a.e., XII/295 (1330), s. 150-154; Ziya Gökalp, “İctimâî Usûl-i Fıkıh”, İslâm Mecmuası, I/3, İstanbul 1330-32, s. 84-87; a.mlf., “Örf Nedir?”, a.e., I/10 (1330-32), s. 290-295; Halim Sâbit, “İcmâ”, a.e., II/18 (1333), s. 487-489; F. George Hourani, “The Basis of Authority of Consensus in Sunnite Islam”, St.I, XXI (1964), s. 13-60; Gérard Lecomte, “Şâfiî’nin ‘İhtilâfu’l-hadîs’inden İbn Kuteybe’nin ‘Muhtelifu’l-hadîs’ine” (trc. İbrahim Kâfi Dönmez), İslâm Medeniyeti, V/1, İstanbul 1981, s. 3-36; Abdülkadir Şener, “İctimâî Usul-i Fıkh Tartışmaları”, AÜ İlâhiyat Fakültesi İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi, V, Ankara 1982, s. 231-247; Norman Calder, “Ikhtilāf and Ijmāʿ in Shāfiʿi’s Risāla”, St.I, LVIII (1983), s. 55-81; Wael B. Hallaq, “On The Authoritativeness of Sunni Consensus”, IJMES, XVIII/4 (1986), s. 427-454; Rıdvân es-Seyyid, “eş-Şâfiʿî ve’r-Risâle: Naẓra fi’t-tekevvüni’t-târîḫî li’n-niẓâmi’l-fıḳhî (1)”, el-İctihâd, II/8, Beyrut 1990, s. 65-74; Muhammad Y. Faruqi, “The Development of Ijmāʿ: The Practices of the Khulafāʾ al Rāshidūn and the Views of the Classical Fuqahāʾ”, The American Journal of Islamic Social Sciences, IX/2, Herndon 1992, s. 173-187; D. B. Macdonald, “İcmâ”, İA, V/2, s. 927.

İbrahim Kâfi Dönmez

İCMAL DEFTERİ

Osmanlı bürokrasisinde bir bölgenin tahriri sonucu genellikle timarların durumunu belirlemek için hazırlanan defter

(bk. TAHRİR; TİMAR).

İCMALLU

İcmal defterlerinde kayıtlı has, zeâmet ve timarlar için kullanılan tabir

(bk. TİMAR; ZEÂMET).

İCTİHAD

(الإجتهاد)

Nassın lafız ve mânasından hareketle, nassın bulunmadığında da çeşitli istinbat metotları kullanılarak şer‘î hüküm hakkında zannî bilgiye ulaşma çabasının genel adı.

Sözlükte “çaba göstermek, bütün gücünü kullanmak, ısrarlı olmak, zahmet çekmek” anlamındaki cehd kökünden türeyen ictihâd “bir konuda elden gelen çabayı sarfetmek, bir şeyi elde edebilmek için olanca gücü harcamak” demektir. Aynı kökten türeyen cihâd ve mücâhede kelimeleri, mahiyetleri farklı da olsa “çaba sarfetmek” ortak anlamında ictihad kavramıyla örtüşür. Kur’an’da ictihad kelimesi geçmeyip bazı âyetlerde “cehd” ve “cühd” anılan sözlük anlamında kullanılır (el-Mâide 5/53; el-En‘âm 6/109; et-Tevbe 9/79). Hadislerde bunun yanında ictihad, “kadı ve yöneticinin doğru hükme ulaşmak için elinden gelen gayreti göstermesi” mânasında kullanılmış (Buhârî, “İ‘tişâm”, 13, 21; Müslim, “Aḳżıye”, 15; Ebû Dâvûd, “Aḳżıye”, 11; Tirmizî, “Aḥkâm”, 3) ve bu son kullanım, kelimenin fıkıh literatüründe kazandığı terim anlamı için âdeta başlangıç teşkil etmiştir. Terim olarak ictihadın, ekol ve fakihlerin farklı bakış açılarını ve kavramın içeriğinde zamanla görülen genişlemeyi yansıtacak şekilde birçok tanımı yapılmış olup bunların ortak noktasını, “fakihin herhangi bir şer‘î hüküm hakkında zannî bilgiye ulaşabilmek için bütün gücünü harcaması” fikri teşkil eder. Tanımda “şer‘î hüküm” kaydı aklî, maddî ve örfî konularda yapılan akıl yürütmeleri, “zannî bilgi” kaydı da dinin kati hükümlerini bilmeyi dışarıda tutmayı amaçlar. Şer‘î hüküm, konuyla ilgili bir nas bulunduğunda onun anlaşılması ve yorumlanması suretiyle, bulunmadığında ise çeşitli metotlar işletilerek elde edileceğinden tanımda şer‘î hükmün kaynağı ve elde edilme metodu genelde yer almaz.

İslâm’da Kur’an ve Hz. Peygamber’in sünneti dinî hükümlerin aslî iki kaynağı ve belirleyicisi olmakla birlikte bunların kabulü, anlaşılması ve yorumlanması akılla mümkündür. Bu sebeple nakil ve akıl birbirini dengeleyen bir işlev ve öneme sahip olmuş, ictihad da nakil karşısında aklın

bu işlevini temsil eden kavramlar arasında merkezî bir yer işgal etmiştir. Kıyas, re'y, istidlâl, istinbat, fıkıh gibi yakın içeriklere sahip kavramlarla birlikte ictihad, nasların lafız, mâna ve bilinçli boşluklarında gizli şer'î-amelî ahkâmı ortaya çıkarmaya yönelik beşerî çabayı ifade eder. Bu çabayı gösteren kimseye müctehid, hakkında ictihad edilen konuya da müctehedün fîh denilir.

1. İctihad Fikrinin Doğuşu ve Gelişimi. İctihadın, fıkıh usulünün temel kavramlarından biri haline gelip konu etrafında zengin doktriner tartışmaların doğması mezheplerin teşekkül ettiği ileri dönemlerdeki fıkhî gelişmelerin ürünüdür. Ancak ictihad, sınırlı sayı ve kapsamdaki nasların çeşitli yorumlara tâbi tutularak yeni ve farklı olaylara uygulanması, yani nasolgu ilişkisinin kurulması yönündeki fikrî çabayı temsil ettiğinden böyle bir anlayış ve faaliyetin şer'î ahkâmın mükelleflere bildiriminin ardından, yani vahiy ve sünnet süreciyle birlikte başlamış olması tabiidir.

a) Hz. Peygamber Dönemi. Resûl-i Ekrem'in şer'î konularda ictihad edip etmediği hususu usulcüleri fazlasıyla meşgul etmiş bir konudur. Resûlullah'ın yargılama, devlet yönetimi, ordunun sevk ve idaresi gibi doğrudan peygamberliğin alanına girmeyen konularda, ayrıca meyve ağaçlarının aşılanması gibi dünya işlerinde ilâhî bir bildirim almaksızın kendi inisiyatifiyle, bilgi ve tecrübesiyle karar vermesinin câiz olduğu İslâm âlimlerince genel kabul görmüştür. Asıl tartışma, şer'î hükmün tanım ve kapsamına da bağlı olarak onun şer'î hükümler konusunda ictihad edip etmediği noktasındadır. Bazıları, onun şer'î hükümlere ilişkin açıklamalarının tıpkı Kur'an gibi vahiy mahsulü olduğunu, bazıları da re'y ve ictihaddan kaynaklanmasının mümkün bulunduğunu ileri sürmüştür. Bu tartışma sonrakiler açısından Kur'an'ın yorumlanmasında re'yin kullanılmasına kapı aralaması bakımından son derece önemlidir. Değişik boyutlarıyla re'y ictihadını câiz görenlere göre Hz. Peygamber, re'y yoluyla görüş açıklamak suretiyle bu konuda ümmetine örneklik etmiş ve nasları anlamada beşer aklına yer verileceğini göstermiştir. Nasları yorumlamada re'yin kullanılmasını câiz görmeyenler açısından ise Resûl-i Ekrem'in bu açıklamalarının kaynağının vahiy olması önem taşımaktadır. Bu görüş sahipleri, "İnsanlar arasında Allah'ın sana gösterdiğiyle hüküm veresin diye sana kitabı hak ile indirdik" (en-Nisâ 4/105) âyetinden hareketle onun ictihad yoluyla hiçbir şey söylemediğini ileri sürer, "O arzusuna göre

konuşmaz; o bildirdikleri vahyedilenden başkası değildir” (en-Necm 53/ 3-4) âyetini de bunu teyit eden bir açıklama olarak alırlar. Bunlar genel olarak Bağdat Mu‘tezilesi’nden Nazzâm, Dâvûd b. Ali ve İbn Hazm gibi zâhir ehli ve meseleyi mâsum imam formülüyle çözen Şîa’dır. İbn Hazm, kendilerine vahiy gelmeyen konularda peygamberlerin şeriat koymak amacıyla ictihad etmelerini câiz görmediği halde bir şeriat ihdası sayılmayacağı gerekçesiyle Resûlullah’ın huzurunda sahâbenin ictihadını mümkün görür (el-İḥkâm, V, 131-132). Mu‘tezile’den Ebû Ali el-Cübbâî ile oğlu Ebû Hâşim, sonrakiler için kıyası meşrû kabul etse de Hz. Peygamber’in hiçbir hususta kıyasa göre davranmadığı görüşündedir (Ebü’l-Hüseyin el-Basrî, II, 230-232, 240). Bazı kaynaklarda bu görüş Eş‘arîler’e ve Mu‘tezile’nin çoğunluğuna da nisbet edilmiştir (Bahrülulûm el-Leknevî, II, 366; Hz. Peygamber’in ictihadı konusunda geniş bilgi için ayrıca bk. Nâdiye Şerîf el-Ömerî, İctihâdü’r-Resûl, s. 37-168).

Eş‘arîler’in bu görüşte olması esas itibariyle onların hüsün ve kubuh konusundaki temel yaklaşımlarıyla tutarlı olsa bile Peygamber için mümkün görmedikleri ictihadı, diğerleri açısından zaruretle izah etmeye çalışmalarını ve ictihadla ulaşılan sonucu “Allah’ın hükmü” olarak ortaya koymalarını açıklamak zordur. Bu sebeple Eş‘arîliğe mensup sonraki muhakkik usulcülerin birçoğu, Resûl-i Ekrem açısından re’y ve kıyası mümkün ve vâki görmeye mecbur kalmışlardır. Nitekim Bâkıllânî ve Gazzâlî, Resûlullah’ın fiilen ictihad edip etmediği hususunda kararsız kalmakla birlikte bunun Peygamber açısından aklen mümkün olduğu görüşünü tercih etmiş (Cüveynî, III, 399-401; Gazzâlî, II, 356-357; Kelvezânî, III, 412), Ebû İshak eş-Şîrâzî, Seyfeddin el-Âmidî, Cemâleddin İbnü’l-Hâcib gibi usulcüler ise Hz. Peygamber’in fiilen ictihad ettiğini de öne sürmüşlerdir (et-Tebṣıra, s. 521; el-İḥkâm, IV, 172; Müntehe’l-vüṣûl, s. 209). Mu‘tezile’den Kādî Abdülcebbâr, Resûl-i Ekrem’in hükümleri kıyas ve ictihad yoluyla açıkladığı konusunda Eş‘arîler’le hemfikirdir (el-Muġnî, XVII, 270). Hanefîler’in çoğunluğu bunu mümkün görmekten öte Hz. Peygamber’in ictihadla memur olduğu görüşündedir.

Resûl-i Ekrem’in ictihad etmesini mümkün gören çoğunluk, onun ictihadının diğer müctehidlerinkinden farklı olduğunda birleşmekle birlikte Hz. Peygamber’in hangi alanlarda ictihad ettiği, ictihadının mahiyeti, vahiyle ve risâlet göreviyle ilgisi gibi konularda ihtilâf etmiştir. İlk Hanefî

usulcülerinden Cessâs, Resûlullah'ın sünnetinin bir kısmının vahiy, bir kısmının ilham ve bir kısmının da nazar ve istidlâl kaynaklı olduğunu söylemiş (el-Fuṣûl fi'l-uṣûl, III, 239-244), onun bu görüşünü sistemleştiren Serahsî, Hz. Peygamber'in şer'î hükümleri beyan ederken vahye dayandığını belirttikten sonra vahyi zâhir vahiy ve bâtın vahiy (ilham) diye ikiye ayırmış, Resûl-i Ekrem'in re'y ve ictihad yoluyla hüküm istinbatında bulunmasını "şibh vahy" (vahiy benzeri) kavramıyla ifade ederek o yolla ulaşılan hükümleri de vahiy kapsamına dahil etmiştir. Ona göre Hz. Peygamber hata üzerinde bırakılmayacağı için ictihadının isabetli olacağı kesindir ve ictihadla ulaştığı hüküm vahiyle sabit olan hüküm gibi kesin hüccettir. Ümmetin ictihad ve re'y ile istinbat ettiği hüküm ise hata ihtimali bulunduğundan vahiy menzilesinde değerlendirilemez (el-Uṣûl, II, 90-91, 95-96). Resûlullah'ın kıyasa dayanan hükümlerini toplayıp kitap haline getiren Nâsıhuddin İbnü'l-Hanbelî de söz konusu kıyasların başlı başına birer nas olduğunu ve bunlara aykırı görüş ileri sürülemeyeceğini belirtir (Aḳyisetü'n-nebî, s. 75-76). Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, "naslardan hareketle Allah'ın muradını istidlâl etmek" anlamındaki ictihadın Hz. Peygamber için câiz olduğunu, Bahrülulûm el-Leknevî naslardan murad edilenin kendisi için açık olması sebebiyle Resûlullah'ın ictihadının naslara ve nasların anlaşılmasına ilişkin olmadığını, aynı şekilde kendisi açısından bir çelişki bulunmadığından çelişkiyi gidermek amacıyla ictihad etmesinin gerekmediğini, onun ictihadının sadece hükmü açıklanmayanı (meskût anh) hükmü açıklanana (mantuk) ilhak kabilinden olduğunu belirtmiştir (Fevâtiḥu'r-raḥamût, II, 366, 368).

Hz. Peygamber'in sağlığında sahâbenin ictihad edip etmediği de usulcüler arasında tartışmalıdır. Bir kesim, Resûl-i Ekrem'in sağlığında kendisine danışma imkânı bulunduğu için ictihad yapılmasının câiz olmadığı görüşündedir. Çoğunluk, onun sağlığında sahâbenin ictihadını aklen mümkün görmekle birlikte bu ictihadın fiilen gerçekleşip gerçekleşmediği hususunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bâkıllânî, bunu ashabın Hz. Peygamber'in meclisinden uzakta bulunmasıyla kayıtlamaktan yana iken (Cüveynî, III, 398-399) Gazzâlî her iki durumda da câiz ve vâki olduğu görüşündedir (el-Müstaṣfâ, II, 354). Hanefîler'in de içlerinde bulunduğu usulcülerin çoğunluğu ise Resûl-i Ekrem'in yanında sahâbenin ictihad etmesini mümkün görmekle birlikte bunu onun açıkça izin vermesi şartına bağlamıştır.

b) Hz. Peygamber’den Sonra Re’y ve İctihad. Resûlullah’ın siyasî ve teşrîî fonksiyonlarının sonrakiler açısından anlamı ve bu iki fonksiyonun kimler tarafından ne şekilde devam ettirilebileceği fakihler arasında ciddi tartışma konusu olmuştur. Resûl-i Ekrem’in vefatından sonra sahâbe, Hz. Peygamber hayatta iken belki de hiç düşünmediği bir otorite sorunuyla karşı karşıya geldi. Resûlullah’ın sağlığında vahiy süreci işlediği ve Hz. Peygamber kendisine gelen vahyi açıkladığı için böyle bir sorun ortaya çıkmamıştı. Onun ölümünün hemen ardından karşılaşılan imâmet sorunu, yani ümmeti kimin sevk ve idare edeceği meselesiyle Hz. Peygamber’in defni ve mirası gibi hususlar bir çözüme bağlanmışsa da yasamanın veya yasayı yorumlamanın kimin tarafından ve ne şekilde yapılacağı (hukukî otorite) sorunu, mahiyeti itibariyle daha köklü ve sürekli bir tartışmanın eksenini oluşturacaktı. Sahâbenin Kur’an’ın otoritesinden kuşkusu yoktu, ancak onu Resûl-i Ekrem’in açıkladığı gibi kendilerinin de açıklama yetkisine sahip olup olmadıklarından emin değillerdi. Sonuçta Kur’an’ın salt varlığının mevcut sorunları çözmeye yetmediği, Hz. Peygamber’in açıklamalarının desteğine ihtiyaç bulunduğu anlaşılmakla birlikte çok geçmeden bu desteğin de yetersiz kaldığı görüldü. Çünkü gerek Kur’an gerekse Sünnet söylenmiş sınırlı açıklamalardan ibaretti ve anlam potansiyeli güçlü olsa bile tamamlanması yönüyle pasif ve sınırlı idi. Şu halde Kur’an ve Sünnet’i, aktif ve dinamik hale getirmek üzere Resûlullah’ın Kur’an karşısındaki işlevine benzer bir işlevi birilerinin üstlenmesine ihtiyaç vardı. Bu ihtiyaç, Muâz hadisi diye bilinen meşhur diyalogda ifadesini bulan “re’y ictihadı” kavramını gündeme getirdi. Ashabın Peygamber’den sonra beyan işlevini üstlenmesinin temellendirilmesinde kullanılan bu diyalogun sonunda Muâz b. Cebel, Kitap ve Sünnet’te hükmünü açıkça bulamadığı konularda re’yini devreye sokacağını söylemekte ve Resûl-i Ekrem bunu onaylamaktadır (Ebû Dâvûd, “Aḳżıye”, 11; Tirmizi, “Aḥkâm”, 3; ayrıca bk. Abdullah b. Yûsuf ez-Zeylaî, I, 23). Böylece ictihad, hükmü doğrudan belirlenmeyen hadiselerin hükümlerini bilmenin yolu olarak kabul edilmiş oluyordu.

Sahâbe arasında re’y ictihadı yapacak kimseler kuşkusuz mevcuttu. Fakat sahâbe, mâsum peygamberden farklı olarak kendilerinin yanılabileceğini ve yapacakları yanlışın vahiyle düzeltilme imkânının bulunmadığını biliyordu. Resûl-i Ekrem’in sağlığında onların bu yönde münferit denemeleri olmakla

birlikte teorik planda bile olsa bunların Hz. Peygamber tarafından düzeltilme imkânı ve ihtimali bulunduğu için bu sıkıntı yaşanmamıştı. “İctihad edip isabet eden iki ecir, hata eden bir ecir alır” meâlindeki hadisler (Buhârî, “İʿtiṣâm”, 13, 21; Müslim, “Aḳżıye”, 15) terim anlamıyla ictihaddan söz etmese bile yanılma riskiyle birlikte re’y ictihadının devam ettirilmesi fikrine, İslâm ümmetinin yanlış üzerinde birleşmeyeceğini belirten hadisler de (İbn Mâce, “Fiten”, 8; ayrıca bk. Aclûnî, II, 350-351) Resûlullah’ın yanılmazlığının onun ölümünden sonra ümmetin bütününe aktarılmakla devam ettirilebileceği fikrine temel oluşturmuştur. Âlimleri peygamberlerin vârisleri olarak nitelendiren hadisin de (a.g.e., II, 64-65) desteğiyle Resûl-i Ekrem’in bir anlamda teşrîʿ fonksiyonunun bazı kayıtlarla da olsa devam ettirilebileceği ortaya konulmuş oldu. Re’y ictihadı kavramıyla ifade edilen bu anlayışla birlikte teşrîʿ sürecine akıl da katılmış oluyordu. “Şahsî akıl yürütme” anlamında re’y ictihadının devreye girmesiyle birlikte fıkhın rasyonel prensiplerinin oluşmaya başladığı ve fıkıhta sistemleştirme dönemine geçildiği söylenebilir.

Ashap döneminden itibaren ortaya çıkan re’y ve ictihad tartışmaları, mevcut vahyin potansiyel yeterliliğinin ne anlama geldiğinin tesbiti meselesiyle yakından ilişkili olduğu gibi Hz. Peygamber’in son peygamber ve ölümlü oluşunun özellikle siyasî ve hukukî alanlarda doğuracağı boşluğu giderme düşüncesiyle de bağlantılı görünmektedir. Başta Hulefâ-yı Râşidîn olmak üzere ashabın ictihad faaliyeti ülke coğrafyasının giderek genişlemesi, yeni ve farklı problemlerin ortaya çıkışı, yabancı kültürlerin etkileri gibi sebeplere de bağlı olarak tâbiîn ve tebeu’t-tâbiîn dönemlerinde gelişerek devam etti; özellikle ehl-i re’yin bu gelişime belirgin

katkısı oldu. Kelâmî tartışmaların yanı sıra Hicaz ve Irak fıkhının ekolleşip daha sistematik hale gelmesi, ardından İmam Şâfiî’nin sünnet ve kıyasa vurgu yaparak geliştirdiği fıkıh metodolojisi, ictihad düşünce ve faaliyetinin fıkhın genel teorisi içinde merkezî bir yer edinmesinin önemli merhaleleri olarak göze çarpar.

Sünnî ekollerin kurucuları olan Ebû Hanîfe, Mâlik ve Şâfiî, sahâbenin Kitap ve Sünnet’te bulamadığı hususlarda re’ye başvurduğunu kabul etmişler ve sistemlerinde re’ye yer vermede, sahâbe ve tâbiînde görülen farklılaşmayı yansıtacak biçimde bir yelpaze oluşturmuşlardır. O dönem müctehidlerinin

re’y ve kıyas konusundaki genel tavrı, re’ye başvurma hususunda kendi zamanlarında pek sıkıntı yaşanmadığı izlenimini vermektedir. Başta ehl-i re’yi ve devamında Ebû Hanîfe’yi dönemlerinde eleştirenler, onların re’yciliğinden ziyade hadise muhalefetlerine karşı çıkmaktaydılar. Cessâs da ilk üç nesil arasında kıyas ve ictihadın câizliği konusunda bir tartışma bulunmadığı tesbitinde bulunur (el-Fuṣûl fi’l-uṣûl, IV, 23). Joseph Schacht’ın re’y ictihadını ilk tenkit eden kişinin Şâfiî olduğu yönündeki tesbiti, re’ye çekidüzen verme ve onu objektif esaslara bağlama şeklinde anlaşıldığında yanlış sayılmaz. Esasında Şâfiî’nin bütün ictihad faaliyetini kıyastan ibaret görmesinin gerisinde serbest akıl yürütme faaliyetini sınırlama düşüncesi bulunmaktaydı. Oluşum döneminde Sünnî fıkıh mezhepleri arasında re’y ve ictihadın hangi metodolojik esaslar dahilinde işletileceği konusunda bazı ihtilâflar ve karşılıklı güvensizlikler görülse de sonraki dönemlerde aralarında büyük bir yakınlaşmanın olduğu ve ekollerin ictihad teorisinin de başlangıçtaki tartışmaları yansıtmaktan öte gitmeyen bir doktriner çeşitlilik taşıdığı söylenebilir.

Sünnî kesimdeki ictihad yanlısı bu gelişmeye karşılık Şîa’da özellikle ilk dönemlerde dinde re’y ve ictihada başvurmanın kabul edilmeyişi salt akîdevî bir temelden ziyade tepkisel bir tavrın ürünüdür. Hz. Peygamber’in hem siyasal hem teşrîî otoritesinin “mâsum imam” anlayışıyla devam ettirildiği ve nas dönemi on iki imama kadar uzanmakta olduğu için Şîa’da ictihadın benimsenmesi hayli vakit almıştır. Şîa fıkhının ortaya çıkmaya başladığı gaybeti suğra sonrası dönemde Ahbârîler’in ictihad karşıtı tutumları, IV. (X.) yüzyılın ikinci yarısından itibaren Usûlî düşüncenin ortaya çıkışıyla önce İbn Ebû Akīl ve İbnü’l-Cüneyd el-İskâfî’nin, daha sonra da Şeyh Müfîd, Şerîf el-Murtazâ ve Ebû Ca‘fer et-Tûsî’nin aklî istidlâl ve yorumu öne çıkaran çabalarıyla giderek zayıfladı ve geri plana itildi. Bu gelişme sonunda imamın işlevinin gaybet döneminde fakihler tarafından yerine getirilmesi kabul edilmişse de hukukta kesinliği koruma düşüncesiyle ictihada karşı çekimserlik bir ölçüde devam etti. Yaklaşık üç dört asır sonra Muhakkık el-Hillî ve öğrencisi İbnü’l-Mutahhar el-Hillî’nin Sünnî teoriye hayli yakın ictihad anlayışı (Mebâdi ʾü’l-vüṣûl, s. 242-243), Şîa’da da kıyas-ictihad ayırımının yapılması ve ictihadın hukukun kaynaklarından hüküm çıkarma metodu olarak değer kazanması yönünde bir dönemeç sayılır. İleriki asırlarda zanna dayalı hüküm vermenin meşruiyet kazanıp ona bağlı olarak müctehidin öneminin artması ve Usûlî

düşüncenin hâkim olması bu gelişmelerin ürünüdür.

2. Kavramsal Çerçeve. Delillerin mahiyeti ve istinbat konusunda ilk sistematik bilgiler İmam Şâfiî'de görülür. Hakikatin ancak Allah'ın nas veya delâlet olarak bildirmesiyle bilineceğini söyleyen Şâfiî, müslümanların karşılaşacakları her olaya ilişkin çözüm yoluna işaret eden bir delilin Allah'ın kitabında kesinlikle bulunduğunu ve Allah'ın hükümlerini bilmenin, bu hükümlere ilişkin bilgiyi kavramanın yolunun nas ve istidlâl olduğunu belirtmektedir (el-Üm, VII, 298; er-Risâle, s. 19-20). Bu ifadede nas "doğrudan bildirme", istidlâl ise "akıl yürütme ve çıkarımda bulunma" anlamında kullanılmıştır. Şâfiî'nin başka ifadelerinde istidlâl yerine bazan "istinbat", bazan da "kıyas" tabirini kullanmış olması ve ictihadı kıyastan ibaret görmesi onun terminolojisinde ictihad, istinbat, istidlâl ve kıyas kavramlarının birbirinin eş anlamlısı olduklarını söylemeyi mümkün kılmaktadır. Literatürde yaygın olan bu kullanımda ictihad, nassın alternatifi değil onun açılımlanmasının bir yolu olarak anlaşılmalıdır (bk. el-Üm, VII, 265, 298; er-Risâle, s. 39). Şâfiî'nin nas ve istinbat / istidlâl şeklinde sistemleştirdiği bu kavramsal çerçeve, istidlâlin mahiyetine ilişkin olarak aralarında farklar bulunsa da sonraki Sünnî ve Mu'tezilî usulcüler tarafından büyük ölçüde takip edilmiştir (Cessâs, III, 387, 388; Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, II, 207). Öte yandan Şâfiî'nin deliller hiyerarşisine ilişkin görüşleri, genel çerçeve olarak aynen devam ettirilse bile sonraki Şâfiî usulcülerinin, re'y ve maslahat karşısındaki tutumlarına paralel olarak özellikle istidlâle Şâfiî'nin düşündüğünden geniş bir içerik kazandırdıkları ve kıyasın alanını belki Şâfiî'nin razı olmayacağı ölçüde genişlettikleri rahatlıkla söylenebilir.

Sünnî, Mu'tezilî ve Şiî bütün fıkıh mezhepleri arasında hükmün Allah'a ait olduğu, hükümlerin insanların maslahatları için teşrî' kılındığı, karşılaşılan her olayın hükmünün naslarda bulunduğu ve din hususunda delilsiz ve emâresiz konuşmanın yanlış olduğu konularında görüş birliği vardır. Ancak bunların anlamlarının ne olduğu, özellikle nasların potansiyel yeterliliğinin anlamı ve gerçekleşme biçimi sorgulanmaya başlanınca aralarında derin görüş ayrılıklarının bulunduğu görülecektir. Öte yandan Sünnî mezhepler, ağırlığı ve boyutu konusunda farklı düşünseler de genellikle re'yin bir yöntem olarak kabulünde ve bunun bir zorunluluk olduğunda görüş birliği içindir. Ancak büyük ölçüde Ebû Hanîfe ve İmam Mâlik'in öncülük ettiği

ve geniş anlamıyla istihsan ve istislâhın da dahil olduğu re'y ictihadını İmam Şâfiî daraltarak ictihad faaliyetini kıyasa eşitlemiş, Dâvûd ez-Zâhirî de istihsan ve istislâh yanında kıyasa da karşı çıkarak re'y alanını tamamen kapatmış ve bütün ictihad faaliyetini kendi terminolojisindeki özel anlamıyla "istidlâl"e indirgemiştir. Ancak kıyasla amel etmenin bâtıl olduğunu ilk iddia eden kişinin Dâvûd olmadığını belirtmek gerekir. Cessâs'ın kaydettiğine göre kıyas ve ictihadın câiz görülmediği iddiası, ilk üç nesilden sonra fıkhı ve fıkhın usulünü bilmeyen ve Selef'in metodunu tanımayan bir topluluğun ortaya çıkmasıyla gündeme gelmiş olup kıyas ve ictihadı ilk reddeden kişi Nazzâm'dır (el-Fuṣûl fi'l-uṣûl, IV, 23). Daha sonra Bağdat'ta bazı kelâmcılar Nazzâm'ı takip etmiş, Dâvûd ez-Zâhirî ve onun ardından zâhirî düşüncenin en büyük temsilcisi İbn Hazm kıyasın bâtıl olduğu iddiasını güçlü bir şekilde dile getirmiştir. Yasama ve yorumda beşer aklına hemen hiç yer vermeyen Zâhirîler, özellikle İbn Hazm ise dinin tamamlanmış olduğunu, dolayısıyla bu teşrîî yetkinin devam ettirilmesine ihtiyaç bulunmadığını iddia etmiş, farklı bir muhteva yüklediği ictihad işini bütün ümmete değişik derecelerde yüklemiştir. İbn Hazm, "hakkında nas bulunmayan bir şeyin hükmünü aralarındaki illet birliğine veya bir nevi benzerliğe dayanarak hakkında nas bulunan şeyin hükmüne göre belirlemek" şeklinde tavsif ettiği kıyası Allah'ın emirlerine ilâvede bulunmak olarak görür ve hâkimin veya müftünün -bir nassa dayanmaksızın- şu anda veya sonuç itibariyle daha uygun ve ihtiyatlı olanla hükmetmesi diye tavsif ettiği re'yden titizlikle ayırır. "Karşılaşılan olayın hükmünü veya gerçeği Kur'an ve Sünnet'te talep hususunda olanca gücü harcamak"

şeklinde tanımladığı ictihad ise hem re'yden hem de kıyastan farklıdır. Ona göre bu anlamda her talep bir istidlâl ve her istidlâl bir ictihaddır (el-İḥkâm, VI, 16-59; VII, 113-114, 118, 177; VIII, 25-26, 36, 38).

İctihadın meşruiyetinin temellendirilmesi daha çok ictihadın bir türü olan kıyas üzerinden yapılmış ve bunun aklen mi yoksa şer'an mı sabit olduğu konusunda farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Kimileri kıyasın meşruiyetini aklın delâletiyle, kimileri de kitap, sünnet ve icmâ gibi şer'î delillerle ispat etmeye çalışmışlardır. Sünnî fakihler genelde, karşılaşılan olayların bir sayı ile sınırlı olmadığı, halbuki nasların sınırlı olduğu ve sınırlının sınırsızı karşılamaya yetmeyeceği şeklindeki bir argümana tutunarak ictihada gerek

bulunduğunu savunur. Bu suretle ictihad nasların anlaşılması, uygulama alanının genişletilmesi, hükmü bulunmayan olayların hükümlerinin bulunması işlevini yüklenmiş olmaktadır. Bundan ötürü ictihadın veya ictihadın bazı türlerinin şer‘î deliller arasında sayıldığı da görülür. Nitekim yaygın olarak kıyas ve yine çok defa bu anlamda kullanılan istinbat kavramı, literatürde delil olarak adlandırılarak hükümlerin kaynakları arasına dahil edilmekte veya nas ve icmâ yanında şer‘î hükümleri bilmenin diğer bir yolu olarak gösterilmektedir (İbn Rüşd el-Ced, I, 14-15, 18-19; Tûfî, III, 357).

Hz. Peygamber’in teşrîî fonksiyonunu ictihad teorisiyle devam ettiren Ehl-i sünnet ve Mu‘tezile’nin çoğunluğu ictihadı, genel anlamda yeni bir şey ortaya koyma gücüne sahip olmayan ve mevcut nasları “beyan”dan öte bir anlam taşımayan bir yöntem olarak benimsemiştir. İctihad faaliyetinin bir tür beyan kabul edilmesi, bir yandan ictihadla ulaşılan sonucun yeni bir şeriat ortaya koyma olmadığını gösterme, öte yandan da Resûl-i Ekrem’e tanınan beyan yetkisinin ümmete, ümmetin müctehidlerine intikal ettirilmesine zemin hazırlama amacını gütmektedir. Ancak hüküm koymanın Allah’a ait olduğu şeklindeki genel kabul, müctehidlerin beyan yetkisinin temellendirilmesi önündeki teorik zorluklardan biridir. Usulcüler, prensip olarak hüküm koyma hak ve yetkisinin Allah’a ait olduğunu ve re’yin ibtidâen hüküm koymaya elverişli olmadığını, sadece nassın hükmünü keşfetmeye ve benzer olaylara geçirmeye yaradığını özellikle vurgulamışlardır (Şemsüleimme es-Serahsî, II, 90). Problem, re’y kavramıyla ifade edilen kıyas ve ictihadın hangi teorik çerçeveye dayanılarak meşrulaştırılacağı noktasında ortaya çıkmaktadır. Kıyas taraftarlarının bu konuda oluşturduğu teorik çerçevenin bir ayağını müctehidlerin âyette itaat edilmesi emredilen ülü’l-emr kapsamına dahil edilmesi, diğerini ise ictihad yoluyla hüküm elde etmenin Allah’ın indirdiğiyle hükmetme anlamında olduğunun gösterilmesi oluşturmaktadır. Re’y ve ictihadla hüküm vermenin sahihliğini savunan Sünnî fakihler ictihadın götürdüğü sonucu, her ne kadar ictihad zann-ı gālib kaynaklı olsa da beyan olarak adlandırmışlar ve bu yetkiyi müctehide tanımışlardır (Cessâs, III, 30-31). Usulcülerin çoğunluğunun, hükmü “Allah’ın hitabı” olarak tanımlamasının altında da esasında ictihad yoluyla ulaşılan sonuçların hitabın dışında olmadığı izlenimini verme düşüncesi aranabilir. Fazlurrahman, bu tanımı dogmatik teolojinin fıkıh usulüne soktuğu en

önemli öğreti olarak nitelendirir (Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu, s. 157). Ayrıca nasların tahlilinin, yeni bir hüküm koymak değil yalnızca hükmün mahallini genişletmekten ibaret olduğunun ısrarla belirtilmesi, yine "hüküm çıkarma" mânasını ifade için, sözlük anlamı "kuyudan su çıkarma" olan istinbat kelimesinin seçilmiş olması, hükmün esas ve potansiyel kaynağının Allah olduğu düşüncesiyle irtibatlıdır.

İctihad faaliyetinin ilâhî iradenin keşfi çabası olarak değerlendirilmesi ve bu çabanın din kapsamında görülmesi ictihad faaliyeti sonucunda ulaşılan hükümlerin meşruiyetini, onlara itibar ve itaat etmenin gerekliliğini anlatma amacına yönelik olmalıdır. Bununla birlikte ictihadla ulaşılan sonuçlar dogmatik bir içeriğe sahip bulunmayıp eleştiriye, kabul veya redde açıktır. İctihadın Tanrı'nın iradesini keşfetme çabası olduğu halde dogmatik olmaması, anlama ve yorumlama yetkisinin Hıristiyanlık'taki gibi muayyen kişi veya kurumlara değil ümmet arasından ehliyetli kişilere bırakılmış olmasıyla izah edilebilir. Öte yandan ictihad faaliyetinin ilâhî iradeyi keşfetme çabası olarak değerlendirilmesi, kimseye kendi görüşünü "Allah'ın hükmü budur" diyerek öne sürme hakkını vermez. İctihadlar tek tek bağlayıcı olmamakla birlikte müctehid olmayan kişiler açısından bu ictihadlardan birinin -kimseyi bu görüşle ilzam etmeksizin ve bunun hak, ötekilerin bâtıl olduğunu söylemeksizin-alınması ve ona göre amel edilmesi teorik olmaktan çok pratik bir zorunluluktan kaynaklanır. Aynı şekilde farklı ictihadlardan birinin kamu otoritesinin iradesiyle kanunlaştırılması durumunda o ictihad bağlayıcı hale gelmiş olur.

Fıkıh usulü literatüründe ictihadın mahiyetine ilişkin yapılan açıklamalar, ictihad çabasının sonucunda elde edilecek şeyin zan olduğunda birleşmekle birlikte, usulcülerin ictihad tanımında "bilme" ve "tanıma" tabirlerine yer vermeleri veya ikisine de yer vermeyerek "talep etmek, istinbat etmek" gibi deyimler kullanmaları fıkhın "şer'î hükümleri bilmek", ictihadın ise "şer'î hükümlere ilişkin zan oluşturmak" şeklinde tanımlanması arasında gözlenen çelişkiyi giderme düşüncesiyle açıklanabilir. Hz. Peygamber döneminden itibaren dini anlama ve nasları yorumlama faaliyetinin merkezinde yer alıp ileri dönemde mezhepleşme süreciyle doktriner ve sistematik bir anlatım da kazanan ictihad kavramının usul literatüründe tanımı yapılırken gözlenen üslûp farklılığı, tanım sahiplerinin ictihadda hata-isabet konusundaki tercihleriyle de alâkalı bir husustur. Her müctehidin isabet ettiği görüşünde

olanlar genellikle, ictihad yoluyla ulaşılmak istenen şeyin Allah'ın hükmü değil zan olduğunu, buna karşılık müctehidlerden birinin isabet edip, diğerlerinin hatalı olduğunu savunanlar ise ulaşılmak istenen şeyin Allah'ın hükmü olduğunu ifade ederler.

Literatürde her fakihin müctehid, her müctehidin fakih olduğu sıkça tekrarlanıp fakih ve müctehid terimleri birbirinin yerine kullanılmış olmakla birlikte fıkıh ve ictihad tanımları birlikte düşünüldüğünde bu iki kavram arasında ince bir farkın bulunduğu, ictihadın daha çok şer'î amelî hükümleri bilme sürecini, fıkhın ise bu sürecin sonucunu anlattığı söylenebilir. Fıkhın tanımında "ilim", ictihadın tanımında ise daha çok "zan" kelimesinin tercih edilmesi, yine ictihad faaliyetinin duraklama dönemlerinden itibaren anılan niteliğe sahip olmadıkları halde fıkıh ilmiyle uğraşan ve pek çok fıkıh meselesini, yani sonuçların bilgisini ezberleyen kimselere müctehid değil fakih denilmeye

başlanması da bu ince farkın bir sonucu olarak düşünülebilir. Ayrıca muhakkik usulcülerden Teftâzânî'nin ancak ictihaddan sonra bir kimsenin fakih olabileceğini söylemesi de bu noktayla ilgili olmalıdır.

İctihad ile iftâ ve kazâ (yargı) kavramları arasındaki ilişkiye gelince ictihad ve fıkhın nasları anlama çabasının teorik boyutu ve metodolojisiyle, iftâ ve kazânın ise daha çok ulaşılan sonuçların uygulanması boyutuyla ilgili olduğu görülür. Diğer bir ifadeyle kazâ ve bir yönüyle iftâ, fıkıh ve ictihadın kurumsal ve resmî işleyişini ifade etmektedir. Hâkimin ictihad ehliyetine sahip bulunması arzulanan, hatta kural olarak gerekli görülen bir husus olsa da tâbiîn döneminden itibaren bu şartın gerçekleşmesi çok defa mümkün olmamış, bunun için de ictihad derecesine ulaşmayan hâkimlerin tayin edilmeye başlandığı ileri dönemlerde hukukî istikrar ve emniyeti sağlamak amacıyla kendilerinden kabul görmüş ictihadların dışına çıkmamaları istenmiştir. Yargılamada kanunlaştırma niteliği taşıyan yarı resmî mezhep uygulamasıyla birlikte kazâî ictihadın dar bir alanda sınırlı bir tercih faaliyetine dönüştüğü söylenebilir. Farklı ictihadlar, teorik değer bakımından birbirine eşit olmakla birlikte istikrarın gerektirdiği durumlarda kamu otoritesinin mevcut görüşlerden birini yürürlüğe koyabileceği kabul edilmiş ve bu tercih diğer ictihadları mahkûm etme değil, tıpkı ictihadî konularda hâkimin kararının önceki ihtilâfı ortadan kaldırması şeklinde

anlaşılmıştır (Karâfî, el-Furûḳ, II, 103). Osmanlı hukukunda kadıların yargı birliği ve hukuk emniyeti gibi gerekçelerle belli bir mezhebe göre hüküm vermeye, hatta o mezhebin muteber kitaplarının dışına çıkmamaya mecbur tutulması da aynı sürecin devamı mahiyetindedir.

3. İctihadın Kapsamı ve Türleri. İctihad faaliyeti, lafzın zâhirî mânasının anlaşılması çabasından lafzın mâna ve amacının anlaşılması ve nasların bıraktığı boşlukların aynı sistem içinde tamamlanması çabasına kadar uzanan geniş bir alanda söz konusu olmakta ve yelpazenin bir ucunda İbn Hazm gibi lafzın zâhirinden anlaşılanın dışında bir mâna aramayan katı lafzî yorum taraftarları, diğer ucunda ise Necmeddin et-Tûfî gibi lafzı ihmal pahasına anlam ve amacı dikkate almanın gereğine inanan gāî yorumcular bulunmaktadır. Ehl-i sünnet ve Mu‘tezile içindeki ekol veya eğilimler de bu iki nokta arasındaki çizgide belli aralıklarla yer alır. Şâfiî’nin bütün ictihad faaliyetini kıyastan ibaret gören yaklaşımı, İbn Ebû Hüreyre gibi birkaç usulcü hariç bizzat kendi takipçileri tarafından da kabul görmemiştir. Usulcülerin çoğunluğuna göre ictihad, hem kıyas işleminde olduğu gibi bir asla irca edilebilen şeyi hem de bir asla irca edilemeyen şeyleri ifade için kullanıldığından kıyastan daha geneldir. Buna göre her kıyas bir ictihaddır, fakat her ictihad bir kıyas değildir. İctihadın kıyastan daha genel olduğu kabul edilmekle birlikte ne tür zihnî çabaların ictihad kapsamında yer alacağı konusu tartışmalıdır. Tartışma, özellikle lafzın dil bakımından anlaşılmasının ictihad sayılıp sayılmayacağı konusu ile, hikmet ve maslahat merkeze alınarak yapılan istihsan ve istislâhın ictihad kapsamında değerlendirilip değerlendirilemeyeceği konusu etrafında cereyan etmektedir.

Usulcülerin ifadelerinden ictihad kavramının genel anlamda lafzî istidlâl, mefhum istidlâli ve anlam istidlâlini içine alacak bir muhteva ile kullanıldığını söylemek mümkündür (Cessâs, IV, 17; Gazzâlî, I, 316; II, 229; Şâtıbî, IV, 95-99). Buna bir de mevcut hükmün uygulanmasına ilişkin ictihad eklendiğinde ictihad faaliyetini lafzın zâhirinden hüküm çıkarma (lafzî istidlâl), lafzın mânasından hüküm çıkarma ve hükmün uygulanması (tahkīk-i menât) olmak üzere üç grupta toplamak mümkündür.

a) Lafzın Zâhirinden Hüküm Çıkarma İctihadı. Lafızla ilgili olan ictihad faaliyeti, genel anlamda hükmün nasların zâhirinden alınması demek olup

İbn Hazm'ın terminolojisindeki istidlâl yanında umum ifadelerin ve lafızların inceliklerinin anlaşılması, umumun tahsisi, mutlakın mukayyede hamledilmesi, müşkil lafzın te'vili yönündeki çabalar da bu kapsama dahildir (Gazzâlî, II, 229; Şâtıbî, IV, 96). Nitekim Kelvezânî, naslar ve zevâhirle istidlâlin bunların dil bakımından delâlet ettiği mânaların anlaşılmasına ilişkin bir faaliyet olduğunu ifade etmektedir (et-Temhîd, IV, 371). Ayrıca anlamla ilgili olmakla birlikte lafızla sıkı sıkıya bağlı olan mefhûmü'l-muvâfakātın, hatta bazı usulcüler tarafından bir tür sem‘ olarak kabul edilen mefhûmü'l-muhâlefetin lafzî istidlâl kapsamında değerlendirilmesi mümkündür. Meselâ dövme eyleminin dil bakımından anlamı "sopayla bedene vurmak", delâleti ise "acı vermek"tir (Şemsüleimme es-Serahsî, II, 145). İstinbat edilen bu anlam, hiçbir şekilde dilin imkânlarının gereği olmadığı için İbn Hazm bu yolla elde edilen anlama itibar etmemiştir.

Lafzın siga yönünden delâletinin yalın ve biçimsel bir şekilde anlaşılması mahiyetinde olan ve "lengüistik yorum" olarak da adlandırılabilen bu faaliyetin geçerliliğinde görüş ayrılığı bulunmamakla birlikte ictihad olarak adlandırılması tartışmalıdır. Bu tür ictihadın sahâbe döneminden sonra geçerli olmayacağı yönünde görüşler de vardır. Bazı usulcülerin, ictihad tanımında istinbat kaydına yer vererek ictihadı "şer‘î hükmün istinbat yoluyla elde edilmesi" olarak tanımlaması da (Zerkeşî, VI, 197) muhtemelen, lafzî istidlâl faaliyetini teknik anlamda ictihad kapsamının dışında bırakma amacına yöneliktir.

b) Mânadan Hüküm Çıkarma İctihadı. Lafzın mâna ve mâkulüyle ilgili olan ictihad faaliyeti, konuluş gerekçesinden (illet) hareketle hükmün elde edilmesi çabası olup teknik anlamda ictihad terimiyle de bu kastedilir. İllet ekseninde dönen kıyasın bu grupta yer aldığında görüş birliği bulunmakla birlikte hikmet ve maslahat ekseninde dönen istihsan ve istislâhın durumu tartışmalıdır. Her ne kadar bu kavramlar, "kulların maslahatlarını gerçekleştirme" ortak noktasında buluşmaktaysa da Gazzâlî gibi şer‘in muteber saydığı maslahatın özünü, hükmün nas ve icmâın anlamından iktibas edilmesi olarak tavsif edilen kıyasa râci kılan usulcülerin sayısı az değildir.

İllet ekseninde dönen ve sistematik akıl yürütme mekanizması olan kıyas

mevcut bir hükmün uygulama alanının genişletilmesine yarar. Bu özelliğinden dolayı kıyas sırf tevkifle hükmetmek olarak tavsif edilir. Muayyen bir âyet veya hadis lafzı üzerinde cereyan etmekle birlikte kıyas işleminde, hükmün konulmasına uygun düşen anlamın veya hükmün konuluş gerekçesi demek olan illetin esas alınması onun anlamla ilgili oluş yönünü teşkil eder. Hükmün konuluş illetinin çıkarılması anlamındaki "tahrîcü'l-menât" ictihadıyla, illetin hükümde etkisi olmayan niteliklerden ayıklanması anlamındaki "tenkīhu'l-menât" ictihadı da kıyasla ilgisi dolayısıyla bu kapsamda yer alır. Usulcüler, tenkīhu'l-menât ictihadı ile "kıyasî ictihad" olarak da adlandırılan tahrîcü'l-menât ictihadının kesintiye uğramasını mümkün görmüşlerdir. Naslardan

istinbatta bulunmaya ilişkin olduğu için Arapça bilgisi özellikle bu tür ictihadda gereklidir (Şâtıbî, IV, 162-163). Tahrîcü'l-menât ictihadı yukarıda sözü edilen mâna ictihadını içerir. Tahrîcü'l-menâtın tahkīku'l-menâta ve tenkīhu'l-menâta yakın bir istidlâl olduğunu belirten Gazzâlî bu tür ictihadı Zâhirîler'in ve bir grup Bağdat Mu'tezilesi ile bütün Şiîler'in reddettiğini söyler (el-Müstaṣfâ, II, 233-234).

Hikmet ekseninde dönen ictihad faaliyeti ise istihsan ve istislâh olarak adlandırılabilir. Bu tür ictihad faaliyeti ilk dönem terminolojisinde re'y ictihadı kapsamında, sonraki terminolojide ise bazı usulcülerin kitap, sünnet, icmâ ve kıyas dışında kalan hüküm çıkarma yollarının genel adı olarak kullandığı istidlâl kavramı kapsamında değerlendirilmiş ve daha özel bir kullanımda genellikle usul ile istidlâl olarak ifade edilmiştir (Cessâs, IV, 11-12). Bu tür ictihadda, kıyasta olduğu gibi muayyen bir âyet veya hadis değil birkaç âyetin toplamından veya Kur'an'ın tamamından hareketle ulaşılan ve şâriin amacı olduğu sanılan "küllî mâna" dikkate alınır. Kıyasın türlerinden sayılması da mümkün olan istihsan ve istislâh, hukukun uygulanması sürecinde kullanılan kıyasın tıkanması veya küllî amaçlara aykırı ve haksız sonuçlara ulaştırması durumunda devreye girebildiği gibi hukukun yeniden oluşturulması esnasında da devreye girebilir. Bu yönüyle söz konusu küllî amacın bir bakıma mevcut kural ve kanunların adalet ve hakkaniyete uygunluğunu denetlemeye yaradığı görülür.

c) Hükmün Uygulanması İctihadı. Bu ictihad şekli tahkīku'l-menât olarak adlandırılır. Cessâs, istihsanın iki türünden biri olarak değerlendirdiği bu

ictihadı “illetsiz olarak galip zan elde etme çabası” diye nitelendirip uzakta olanın Kâbe yönünü araştırması, mehr-i misl, nafaka, müt‘a, telef edilen şeylerin fiyatlarının tesbiti gibi konuları bu tür ictihad kapsamında zikreder (el-Fuṣûl, III, 233-234; IV, 11-12; aynı şekilde kullanım Serahsî’de de mevcutur; bk. el-Uṣûl, II, 200). Usulcüler, tahrîcü’l-menât ve tenkīhu’l-menâttan farklı olarak tahkīku’l-menât ictihadının zorunlu ve sürekli olduğunu belirtmişlerdir. Şer‘î hükümlerin uygulamasına ilişkin olan bu tür ictihad müftü, hâkim, nâzır ve mükellefler için söz konusudur. Cinayetlerde diyet ve erş, eşlerin nafakaları vb. bu tür ictihadla tesbit edilir. Tahkīku’l-menât ictihadında şâriin maksatlarını bilmeye gerek olmadığı gibi Arapça bilgisine de gerek yoktur. Kıyası kabul etmeyen Zâhirîler, İmâmiyye ve İbâzıyye tahkīku’l-menât ictihadını benimsemişlerdir.

4. İctihadî Konu. Bütün şer‘î hükümler hakkında kesin deliller konulmayıp bir kısmının zanna tâbi kılındığı Sünnî ve Mu‘tezilî usulcülerin büyük çoğunluğu tarafından kabul edilmekte ve şer‘î hükümlerde zannî delillerin muteber olması genişlik ve kolaylık gerekçesiyle açıklanmaktadır. Hakkında kesin delil bulunmadığı için ictihada açık ve elverişli olan ve hükmü ictihad yoluyla beyan edilen mesele, literatürde “müctehedün fîh” veya “ictihâdî mesele” diye adlandırılır. Son tahlilde çok farklı olmamakla birlikte usulcüler arasında ictihadî meselenin tanımında üslûp farkı bulunmaktadır. İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî, Fahreddin er-Râzî ve Seyfeddin el-Âmidî’nin de dahil olduğu bazı usulcüler, delilin kesin olup olmadığına bakarak ictihadî meseleyi hakkında kesin delil bulunmayan veya delili zannî olan şer‘î hüküm, Adudüddin el-Îcî ise sonucu ön plana çıkarıp hakkında bir delil bulunan zannîşer‘î hüküm olarak tanımlamıştır. Her iki tanıma göre de beş vakit namazın farziyeti gibi delili kesin olan hükümler ictihad konusu olmamaktadır (Seyfeddin Âmidî, IV, 171; Adudüddin el-Îcî, II, 289-290). Bazı usulcüler, kesin delil (kātı‘) tabirini nas ve icmâ olarak açıklamaktaysa da (İbn Emîrü’l-Hâc, III, 306) bu açıklama, gerek sübût gerekse delâlet bakımından zannî olan nassı da içine aldığı için usulcülerin maksadını tam olarak ifade etmekten uzaktır. Bu sebeple ictihadî mesele için, hükmü doğrudan ve açıkça belirtilmemiş mesele denilmesi daha uygun olur. “Mevrid-i nasta ictihada mesâğ yoktur” (Mecelle, md. 14) kuralı da esasen ictihadın sadece hakkında nas bulunmayan konularda değil ayrıca hükmü doğrudan ve açıkça belirtilmemiş konularda olabileceğini ifade etmektedir.

İctihad, konuyla ilgili bir nassın bulunmaması veya karşılaşılan fıkhî meseleyi doğrudan düzenleyen, fakat farklı biçimde anlaşılmaya müsait bir nassın bulunması durumunda söz konusu olur ve işlev yüklenir. Bunun için de hakkında kesin delil bulunan meseleler doğrudan ictihada açık olmamakla birlikte ayrıntıları ictihada açık olabilir. Meselâ abdestin su ile sahih olacağı konusunda görüş birliği bulunmakla beraber gül suyu vb. sıvılarla abdest almanın câiz olup olmadığı; şarabın haramlığı sabit olmakla birlikte necis olup olmadığı, cuma namazının farz olduğu kesin olmakla beraber edası için devlet başkanının iznine gerek bulunup bulunmadığı, nikâhın meşrûluğu kesin olmakla birlikte akid anında şahitlerin bulunmasının şart olup olmadığı tartışmalıdır.

5. İctihad Ehliyetinin Şartları. Müctehid, “gerekli şartları kendinde toplayarak şer‘î hükümleri çıkarma melekesini elde eden kişi” olarak tanımlansa bile bu şartların ne olduğu usulcüler arasında tartışmalıdır. Bu konuda bilinen ilk belirleme Şâfiî tarafından yapılmıştır. Kıyasla ictihadı eş anlamlı kabul eden Şâfiî’ye göre ancak kıyas için gerekli aleti, yani Allah’ın kitabının hükümlerinin bilgisini kendinde toplamış olan kimse kıyas yapabilir (er-Risâle, s. 509-510). Ona nisbet edilen, “Kim Allah’ın kitabını nas ve istinbat olarak bilirse dinde imâmete hak kazanır” sözü de müctehidin kimliğini özlü biçimde tanıtmaya yöneliktir (Zerkeşî, VI, 205). Şâfiî’den sonraki usulcüler, ictihadın şartlarını iki ana noktada toplayıp daha sonra bu şartları ayrıntılı biçimde açıklamışlardır. Yaygın olarak benimsenen anlayışa göre müctehid olmanın iki temel şartından birincisi kendisinden istinbat yapılacak olan asılları, yani şer‘î hükümlerin temel kaynaklarını bilmek, ikincisi de bu kaynaklardan hüküm çıkarmaya (istinbat) yarayacak olan usul, kural ve bilgileri kendinde toplamak, diğer bir ifadeyle bu kaynaklardan hüküm çıkarma keyfiyeti”ni bilmektir. Ancak bu iki ilkenin açılımında da usulcüler arasında bakış açısı ve mezhep farkından kaynaklanan bir çeşitlilik görülmektedir. Meselâ Gazzâlî’ye göre temel kaynaklar kitap, sünnet, icmâ ve akıl iken İbn Rüşd aklı hariç tutmuş, Necmeddin et-Tûfî ise ilk üç asla kıyas ve istidlâl yanında ihtilâf konusu olan diğer asılları eklemiştir. Kaynaklardan hüküm çıkarma usulünü bilme ve bu konuda meleke sahibi olma şartı ise biraz da konunun göreceli olması sebebiyle daha tartışmalıdır. Esasen ictihad ehliyetinin şartları bizâtihi ictihadî bir husus olduğundan müctehidin sahip olması gereken bilgi,

yöntem ve şahsî kabiliyet konusunda literatürde farklı yaklaşımlara rastlanması kaçınılmazdır.

a) Kaynak ve Alet Bilgisi. Müctehidin şer‘î delilleri, yani şer‘î hükümlerin aslî kaynakları olan Kitap (Kur’an) ve Sünnet’i, ayrıca üçüncü şer‘î kaynak olan icmâı bilmesi şarttır. Kur’an’ın şer‘î hükümlerin

asıl kaynağı olduğu ve onu bilmenin gerektiği konusunda görüş ayrılığı yoksa da bu bilginin ölçüsü hususunda farklı görüşler bulunmaktadır. Gazzâlî gibi muhakkik usulcülerin çoğunluğu, kitabın tamamını bilmenin şart olmayıp şer‘î ahkâma ilişkin 500 kadar âyeti bilmenin yeterli olduğu, ayrıca bunları ezbere bilmenin değil ihtiyaç anında bulabilecek biçimde yerlerini bilmenin yeterli olduğu görüşündedir. Necmeddin et-Tûfî, İbnü’n-Neccâr gibi ahkâm âyetlerini ya da müctehidin Kur’an’dan bilmesi gereken miktarı bu sayıyla sınırlandırmayı kabul etmeyenlerin yanı sıra İbn Dakīkul‘îd gibi kitabın tamamını bilmenin şart olduğu görüşünde olanlar da vardır.

Müctehidin hadisleri bilmesi şartı da benzeri bir yaklaşımla ele alınır ve sadece ahkâm hadislerini bilmesi yeterli görülür; hadisleri ezbere bilmesi şartı genelde aranmaz. Gazzâlî, müctehidin elinin altında Ebû Dâvûd’un veya Beyhakī’nin es-Sünen’i gibi ahkâm hadislerini toplayan temel bir kitabın bulunmasını yeterli görmüş, İbn Dakīkul‘îd ve Nevevî gibi sonraki bazı usulcüler ise buna katılmamıştır. Ahmed b. Hanbel’in, fakih olabilmek için asgari 400.000 hadisi bilmeyi gerekli gördüğüne dair rivayetleri Ebû Ya‘lâ gibi sonraki Hanbelî usulcüleri ihtiyata hamletmişlerdir (İbn Kayyim el-Cevziyye, I, 45). Usulcülerin müctehidde aradığı sünnet bilgisi metin ve sened olarak hadisin bilinmesini kapsar. Özellikle Hanefîler’e göre hadisin ulaşma yolunu yani mütevâtir, meşhur veya haber-i vâhid mi olduğunu, ayrıca râvilerin hallerini bilmek de sened bilgisi kapsamındadır. Hadisin sahihini zayıfından, makbulünü merdudundan ayıracak ölçüde râvilere ilişkin cerh ve ta‘dîl bilgisi de yine rivayet bilgisi kapsamında görülmekle birlikte Gazzâlî ve onu takip eden bazı usulcüler, ümmetin genel kabulüne mazhar olmuş hadislerin isnadını incelemeye gerek olmadığı, müctehidin ta‘dîl konusunda Buhârî ve Müslim gibi hadis imamlarının ta‘dîli ile yetinebileceği görüşündedir. Müctehidin âyet ve hadislerin nâsih ve mensuhlarını bilmesi şartı Kitap ve Sünnet bilgisi şartını tamamlar

niteliktedir. Nesih, özel ve sınırlı sayıda âyet ve hadisler için söz konusu olduğundan müctehidin hakkında fetva vereceği konuyla ilgili nâsih mensuh bilgisi yeterli görülmüştür.

Aykırı fetva vermemek için müctehidin nasları bilmesi gerekli olduğu gibi aynı gerekçeyle icmâ konularını bilmesi şartı da usulcülerin çoğunluğunca aranır. Meselâ Şâfiî, Selef'in görüşlerini, icmâ ve ihtilâflarını bilmeyen kişinin ictihad edemeyeceğini söylerken (er-Risâle, s. 510) İbn Hazm bunu şart görmeyip sadece yararlı bulur. Öte yandan bir kimsenin, kendi zamanına kadar üzerinde icmâ ve ihtilâf vuku bulan bütün konuları bilmesi zor olduğundan müctehidin icmâ ve ihtilaf edilen konuların tamamını değil sadece fetva vereceği meselelerle ilgili olanlarını bilmesinin yeterli olacağı belirtilmiştir. Hanefî usulcülerinden Sadrüşşerîa'yı, icmâ bilgisini ictihad şartları arasında zikretmediği için eleştirenler bulunduğu gibi (Teftâzânî, II, 118), icmâ bilgisinin ictihad ehliyetini elde etmenin değil verilen fetvanın icmâa aykırılık gerekçesiyle reddedilmemesinin şartı olduğunu söyleyerek bu eleştiriyi haksız bulanlar da vardır.

Müctehidin Arapça'yı bilmesi şartı, şer'î hükümlerin iki temel kaynağı olan Kitap ve Sünnet'in Arapça olması sebebiyledir. Bu bilginin asgari sınırı, Gazzâlî'nin de ifadesiyle Arap'ın hitabını ve kullanım âdetini anlayabilecek ve sözün açığını kapalısını, hakikatini mecazını, özelini genelini, doğrudan ya da dolaylı anlamını birbirinden ayırabilecek seviye olup Arap dilcileri ölçüsünde bir dil bilgisine sahip bulunmak şart görülmemiştir. Hanefîler bu şartı, Kur'an'ın lugat bakımından mâna ve kısımlarıyla bilinmesi şeklinde ifade etmişlerdir. Kitabın lugat bakımından bilinmesi için lugat, sarf, nahiv, meânî ve beyân bilgisine, kısımlarının bilinmesi için de hâs, âm, müşterek, mücmel, müfesser, nâsih ve mensuh bilgisine ihtiyaç vardır. Bu bilgi kitabın mânalarına ilişkin bilgiden farklıdır (a.g.e., II, 117). Ebû İshak eş-Şâtıbî Arapça bilgisinin şart oluşunu iki ayrı açıdan değerlendirir. Buna göre ictihad eğer naslardan istinbatta bulunmaya ilişkin ise Arapça bilgisi gereklidir. Eğer ictihadın naslarla ilgisi bulunmuyorsa veya naslar hakkında ictihad sahibi birinin verileri üzerinden yürünüyor, maslahat ve mefsedetler türünden anlamları ilgilendiriyorsa Arapça bilgisi gerekmez; dinin genel maksatlarını ve ictihad edeceği konuya ilişkin özel maksatlarını bilmesi gerekir. Hatta özel bilgi ve uzmanlık gerektiren konularda sadece o konuda derinliğine bilgi sahibi olmak yeterli olur. Kıyasî ictihadda lafızların

muktezâlarını bilmeye ihtiyaç yoktur. Sadece kendisine kıyas yapılacak olan asla (makīsun aleyh) ilişkin hususta Arapça bilgisi şarttır. Kıyasî ictihadın geri kalan kısmı tamamen akıl yürütmeye râcidir. Şâtıbî, müntesip müctehidlerin ictihadlarının da bu kabilden olduğunu söyler (el-Muvâfaḳāt, IV, 112-113, 162-167).

b) Usul Bilgisi ve Meleke. Yukarıda temas edilen şartlar, müctehidin şer'î kaynakları bilmesi şartının açılımı mahiyetindedir. Müctehidde aranan ikinci temel şart ise bu kaynaklardan hüküm elde etme usulünü bilmesidir. Naslardan istinbatta bulunmanın yaygın kabul gören yolu kıyas olduğu için usulcüler kıyasın şartlarını, hükümlerini, kısımlarını, makbul ve merdud olanını bilmenin sahih istinbat yapabilmenin şartı olduğunu belirtirler. Şâfiî, ictihad edecek kişinin sağlıklı muhâkeme gücüne sahip olmasının ve benzerlik gösteren şeyleri (müştebeh) birbirinden ayırabilmesinin şart olduğundan bahseder (er-Risâle, s. 510). Cessâs ise ictihad ehliyetinden söz ederken istidlâl şekillerini ve kıyas yollarını bilmenin gerekli olduğu üzerinde durur ve şer'î kıyastan farklı olduğuna dikkat çektiği mantıkî kıyası bilmekle yetinilemeyeceğini, aksine sahâbeden tevârüs edilen ve nesilden nesile aktarılan bir metot olan şer'î kıyası bilmenin de şart olduğunu ifade eder (el-Fuṣûl, IV, 273). Gazzâlî, bu şartı sadece şer'î kıyasa hasretmeyip mantıkî kıyası da bu kapsama dahil eder. Ona göre müctehid olabilmek için delil getirmeyi, delillerin ve burhanların sonuç verici olmasını sağlayan şartları bilmek gereklidir. Bu ilim delillerin kısımlarını, şekillerini ve şartlarını bilmekten ibaret olup kısaca mantık ilmini bilmek olarak ifade edilebilir. Gazzâlî'den önce mantık bilgisini ictihadın şartları arasında sayan İbn Hazm, şer'î konularda kıyası temelden geçersiz saydığı için kıyas şekillerini bilmekten bahsetmemiş, bunun yerine hakkı bâtıldan ayıran burhanların keyfiyetini ve ayrıca zâhiren teâruz etmiş naslar karşısında nasıl davranacağını bilmenin şart olduğunu öne sürmüştür. Sonraki usulcüler ise mantık ilmini bilmenin kendi zamanları için şart olmasına itiraz etmemekle birlikte, bu ilmin tanınmadığı ilk dönemlerde Selef'in bu ilmi bilmediği halde müctehid olduğu vâkıasını göz önünde tutarak bu şartın mutlak olarak zikredilmesine itiraz etmişlerdir (Tûfî, III, 583). Bununla birlikte Gazzâlî'yi izleyip şer'î kıyastan ayrı olarak mantık bilgisini de şart koşan usulcülerin sayısı az değildir (Beyzâvî, III, 272; Zerkeşî, VI, 201-202). Fahreddin er-Râzî dahil bazı usulcülerin müctehid

için en önemli ilmin fıkıh usulü ilmi olduğunu ifade etmesi, bazılarının da fıkıh usulü ilmini diğer şartlara ilâveten

ayrıca ictihad ehliyeti için gerekli şartlardan biri olarak sayması müctehidin şer‘î kaynaklara, dil ve mantık kurallarına vâkıf olmasının, ayrıca delillerden hüküm istinbatı geleneğini tanımasının gerekliliğine vurgu anlamını taşır. Özellikle son dönem usul literatüründe müctehidin şeriatın amaçlarını bilmesi gereğinden söz edilmesi de benzeri bir açıklamaya tâbi tutulabilir.

İctihad mertebesine ulaşabilmek için kelâm ve fürû-i fıkıh bilmenin, esbâb-ı nüzûl ve esbâb-ı vürûd bilgisinin, ayrıca hesap bilgisinin, fıtnat ve zekânın şart olup olmadığı konusu da gündeme gelmiştir. Usulcülerin büyük çoğunluğu, müctehid olmak için kelâm ilmini ve fıkhın fürûunu bilmeye ihtiyaç bulunmadığı görüşündedir. Derin kelâm bilgisinin yerine kişiyi müslüman kılmaya yetecek ölçüde kesin inancın şart koşulması, akaid konularında mukallid olmanın ictihada engel görülmemesi, müctehidin bid‘atçı olmaması, sağlam itikad sahibi olması beklentisiyle de ilintili bir husustur. Fürû-i fıkhın gerekli görülmemesi ise bu dalın ictihad makamını elde ettikten sonra müctehidlerin faaliyeti sonucunda oluşan bir ilim olmasındandır. Bu husus teorik olarak doğru olmakla birlikte usulcüler, kendi zamanlarında ictihad mertebesine ancak fürû ile çok meşgul olmakla ulaşılabildiğini, ictihada alışkanlık kazanmanın yolunun da bu olduğunu ayrıca belirtmek durumunda kalmışlardır. Gazzâlî ve onu takip eden birçok usulcü sahâbenin ictihad etmek için öğreneceği bir fürû olmadığını, onların doğrudan Kitap ve Sünnet’ten hareketle ictihad ettiklerini ve tıpkı sahâbe zamanında olduğu gibi mevcut fürûu dikkate almadan ictihad etmenin mümkün olduğunu söyler.

Literatürde ayrıca Hz. Peygamber’in siyerini bilmek, genel kuralların bilgisine sahip olmak, içinde yaşadığı toplumu ve âdetlerini tanımak, dinen ithama yol açacak davranışlardan kaçınmak (adalet), hatta toplum tarafından fetvaya ehil görülmek ve kendisini ehil görmek gibi ilâve şartlardan da söz edilir ki bunların bir kısmı esas itibariyle ictihadın değil fetva görevinin gereği olarak değerlendirilebilir (Karâfî, el-Furûḳ, II, 110). Özellikle adalet, yani farzları ifa etme ve büyük günahları işlemekten kaçınma şartının fetva göreviyle ilişkisi daha belirgindir. İctihad için gerekli

diğer şartları topladığı halde bu özelliği taşımayan kimsenin fetvasının -tıpkı rivayetinin ve şahadetinin kabul edilmemesi gibi-kabul edilmeyeceği görüşü hâkimdir. Gazzâlî, bu anlamda adalet şartının ictihadın sahih bir şekilde gerçekleşmesinin değil fetvanın kabulünün şartı olduğunu belirtmiştir (el-Müstaṣfâ, II, 350).

Yukarıda temas edilen nitelikler ve tartışmalar mutlak müctehidle ilgili olup mukayyed müctehidin, yani bağlı bulunduğu imamın mezhebine göre ictihad edecek olan kişinin o imamın usulünü bilmesi yeterli görülmüştür (Molla Fenârî, II, 416; İbnü'n-Neccâr, IV, 467-468). Gazzâlî de ictihadın bölünebileceği görüşüyle bağlantılı olarak yukarıda sayılan ilimlerin tamamını bilmenin, şer'in tamamında fetva verebilen mutlak müctehid hakkında şart olduğunu, herhangi bir meselede gerekli bilgileri edinmiş birinin sadece o meselede ictihad edebileceğini belirtmektedir (el-Müstaṣfâ, II, 353). Ancak Gazzâlî burada mutlak müctehid ifadesiyle, mukayyed müctehid mukabili olan mutlak müctehidi değil -bir mezhebe bağlı olup olmamasına değinmeksizin- şeriatın tamamında ictihad edebilecek durumda olan müctehidi kastetmiştir.

Literatürde "ictihadın bölünmesi" adıyla anılan, fıkhın bütün konularında değil sadece bazı konularında ictihad yapıp diğer konularda başkalarını taklid etmenin câizliği meselesi de ictihad ehliyetiyle yakından alâkalıdır. Hanefîler'in ağırlıkta olduğu bir grup usulcüye göre ictihad delillerden hüküm çıkarma melekesi olduğundan bölünemez ve şer'î bir meselede ictihad yapabilmek için fıkhın bütün alanlarını bilmek gerekir. Usulcülerin çoğunluğu ise aksi görüştedir. Buna göre meselâ ferâiz konusunda "müşterek" meselesini inceleyen kişinin fakīhü'n-nefs olması, ferâizin usulünü ve mânalarını bilmesi yeterli olup ayrıca sarhoş edici şeylerin haramlığı konusunda veya velisiz nikâh konusunda vârid olan haberleri bilmesine gerek yoktur. Ancak cumhûru fukahâ arasında da ictihad ehliyetinin fıkhın alt konularına kadar bölünebileceğini söyleyenlerin yanı sıra bölünmeyi nikâh, alım satım, ferâiz gibi ana konularla sınırlı tutanlar da vardır.

6. Müctehidlerin Tabakaları. Müctehidlerin tâbi tutulduğu en yaygın ikili tasnif "mutlak-mukayyed", "müstakil-gayri müstakil" veya "mutlak-müntesib" şeklindedir. Bunu "şeriatta müctehid-mezhepte müctehid"

şeklinde ifade edenler de vardır (Zerkeşî, VI, 212). Mutlak müctehidle kastedilen anlam üzerinde belki de biliniyor olması var sayılarak açık ve net açıklamalara fazla rastlanmaz. Bu konuda yapılan ilk teknik açıklamalardan biri İbnü's-Salâh'a ait olup o, mutlak ictihad derecesinin taklid ve herhangi bir mezheple kayıtlanma olmaksızın şer'î hükümleri delillerinden istidlâl yoluyla bilmeye muktedir olmakla gerçekleşeceğini ve bu sebeple İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, Gazzâlî ve Ebû İshak el-İsferâyînî'nin mutlak değil Şâfiî mezhebi içinde mukayyed ictihad derecesine ulaştıklarını belirtir (Fetâvâ, I, 26, 203). İbn Abdülhak el-Bağdâdî'nin tanımına göre ise mutlak müctehid, ictihad ehliyeti için gerekli olan bilgileri bir sıkıntıya düşmeden uygulamaya yansıtabilecek şekilde özümseyen ve herhangi bir meseleyi başka birine ihtiyaç duymadan tek başına çözebilen kişidir (Ḳavâʿidü'l-uṣûl, s. 44).

Şâfiî ve Hanbelî usulcüleri mukayyed (müntesip) müctehidi genel olarak dört tabakaya ayırırlar: a) Hüküm ve delilde imamını taklid etmeyip sadece ictihad ve fetva hususunda onun metodunu izleyen ve onun mezhebine davet eden müctehid. "Mutlak müntesip müctehid" olarak da anılır. b) İmamının usulünü ve kurallarını aşmaksızın müstakil olarak delili takrir edebilen, tahrîc ve istinbata muktedir olan müctehid. Bu tabakada yer alan müctehidlere "ashâbü'l-vücûh" da denir. c) Vücûh sahiplerinin seviyesine ulaşamamış, bununla birlikte fakīhü'n-nefs olan, imamın mezhebine vâkıf, delilleri tanıyan, delilleri ortaya koyup destekleyebilen müctehid. d) Mezhebi öğrenip nakletmek ve anlamakla meşgul olan kişi. Bu durumda olan kişilerin nakline ve nakle dayanarak verdikleri fetvaya itimat edilir (İbnü's-Salâh, I, 29-38; İbn Emîrü'l-Hâc, III, 348; İbnü'n-Neccâr, IV, 468-471). Hanefîler tarafından "tabakātü'l-fukahâ" başlığı altında yapılan ilk ve bilinen tek derecelendirme mutlak müctehid, mezhepte müctehid, mesâilde müctehid, ashâbü't-tahrîc, ashâbü't-tercîh, ashâbü't-temyîz ve mukallid şeklindedir. Müctehidlerin bu şekilde tabakalara ayırılmasının hangi teorik veya pratik gereklerden kaynaklandığına dair bir değerlendirme bulunmamakla birlikte bu derecelendirmenin asrın müctehidsiz olup olmayacağı tartışması, hangi seviyedeki âlimlerin başkalarını taklid edip edemeyeceği, iftâ ve kazâ görevlerine atanma şartlarında zaman içinde görülen değişme, mezhep içerisinde öncelik sıralaması gibi hususlarla ilgili olduğu söylenebilir.

7. İctihadın Hükmü. İctihadın hükmü ile, hem müctehidin ictihad etmesinin dinî yükümlülük açısından durumu hem

de yapılan ictihadın günah-sevap, isabet-hata, bağlayıcılık-nakz açılarından dinî ve hukukî değeri kastedilir. İctihad, bir olayın şer‘î hükmünü bilme çabası olduğu için dinî mükellefiyet açısından farz-ı kifâye olarak görülür. Ancak bu görevin mutlak müctehid bulunmadığında mukayyed müctehidle yerine gelmiş olup olmayacağı tartışmalıdır. Hanefîler, müctehidsiz asrın varlığını mümkün gördükleri ve müctehidin bulunmadığı durumlarda ümmetin toptan günah işlemiş sayılmaması için ictihadın farz-ı kifâye olduğu hükmünü müctehidin mevcudiyeti kaydına bağlarlar. Gerekli şartları kendinde toplamış bulunan kişinin ictihadî kanaatini açıklaması, şer‘in kendisine tanıdığı bir yetki kullanımı olduğundan kural olarak serbesttir. Literatürde ve tarihî tecrübede rastlanan sınırlama ve yasaklamalar, ehliyetsiz kimselerin ya da toplumsal huzuru bozucu nitelikteki fetva ve ictihadların kontrolü düşüncesiyle açıklanabilir. Müctehidlerin karşılaştığı özel durumlar açısından ise ictihad fetvada da olduğu gibi duruma göre farz-ı ayın, farz-ı kifâye veya mendup olabilir. İctihadî bir mesele ortaya çıkar da tek bir müctehid bulunursa onun ictihadı farz-ı ayın görülür. Bir müctehidin başka bir müctehidi taklidi câiz görülmediğinden şahsı açısından da ictihadı böyledir. Meydana gelen olayın hükmünü başka bir müctehide sorma imkânının bulunduğu durumlarda ise ictihad farz-ı kifâye olup biri ictihad etmekle diğerlerinden bu yükümlülük kalkar. Olayın meydana gelmesinden önce müctehidin bir soru sorulmaksızın veya soruya binaen ictihad etmesi de genel olarak mendup görülmekle birlikte ihtiyaç olmadıkça ictihad etmenin câiz olmadığını savunanlar da vardır. İbn Kayyim ise ictihadın gerekliliğini ihtiyaç ve ehliyetin birlikte bulunmasına bağlamıştır.

a) Günah-Sevap. Müctehidin yaptığı ictihad sebebiyle günahkâr olup olmayacağı tartışmasının hangi konularda ictihad edilmesinin câiz olduğu konusuyla doğrudan, ictihadî konuda doğrunun muayyen ve tek olup olmadığı konusuyla da dolaylı biçimde bağlantısı vardır. Dinin katî delille sabit ahkâmında ictihadın câiz görülmediği, bu alanda ictihad yapan kimsenin yerine göre kâfir, bid‘atçı, günahkâr olacağı, ehliyetsiz ictihad etmenin günah olduğu ilke olarak benimsenirse de katî-zannî delil ve taabbüdî-aklî konu nitelendirmesi, ictihad ehliyeti şartları belli ölçüde

izâfîlik ve ekollere göre değişkenlik taşıdığından bu ilkenin örneklendirilmesinde usulcüler arasında ciddi farklılıklar görülür. Bu tesbitler, biraz da toplumun genel kabulüne mazhar olmuş tercih ve uygulamaları çok güçlü gerekçe bulunmadıkça tartışmaya açmama, toplumsal kargaşayı önleme, dinin aslî ve ayırıcı ahkâmını tahriften, Ehl-i sünnet düşüncesini sarsıntıdan koruma gibi endişelerin bu alana yansıtılmasının ürünüdür. Meselâ bu endişelerin iyice belirgin olduğu klasik dönem usulcüleri arasında varlık, fiillerin yaratılışı, sıfatlar, nübüvvet, rü'yet gibi sırf kelâm konularında ve icmâın, kıyasın, haber-i vâhidin hüccet oluşu gibi usulî meselelerde gerçeğin tek olduğu, gerçeği tutturamayanın en azından günahkâr olacağı değerlendirmesine sıkça rastlanır. Yine aynı dönemde karşı bir tez olarak ileri sürülen "itikadî ve kelâmî konuların da ictihadî olduğu ve her müctehidin ciddiyetle çaba göstermesi kaydıyla bu konularda da isabet etmiş sayılacağı" şeklindeki azınlık görüşü de benzeri gerekçelerle çürütülmeye çalışılmıştır (Tûfî, III, 611; Molla Fenârî, II, 416). Belki bu konuda en sağlıklı belirleme nasların anlaşılması, bir mânaya tevcihi ve uygulanması konusunda müslümanların icmâı ölçü alınarak yapılabilir.

Namaz ve orucun vâcipliği, faizin ve içkinin haramlığı gibi dinde kesin olarak bilinen ve üzerinde icmâ bulunan sınırlı ahkâmın dışında kalan ve hakkında kesin delil bulunmayan fıkhî konular ictihad konusu olup usulüne uygun ictihad eden kişi için, gerek zannî konularda gerçeğin tek ve onu tutturanın da tek olduğunu gerekse her müctehidin isabet ettiğini söyleyenlere göre günah söz konusu değildir. Ancak günahın bulunmadığını, birinci görüşü benimsemiş olan usulcüler müctehidin üzerine düşeni yapmış olmasıyla, ikinci gruptakiler ise ictihadda hatanın söz konusu olmadığı düşüncesiyle temellendirmişlerdir. İkinci görüşü savunanlardan Gazzâlî'ye göre günah ve hata birbirinin mütelâzımı olup birinin varlığı diğerinin varlığını, yokluğu da yokluğunu gerektirir. Günah söz konusu değilse hata da söz konusu değildir. Hatanın söz konusu olmamasının şartı ictihadın ehli tarafından ve yerinde yapılmış olmasıdır.

Bişr b. Gıyâs el-Merîsî bu genel kabule aykırı davranarak zannî-fıkhî konuları (fürû) kesin aslî konular gibi değerlendirmiş ve o konularda da gerçeğin muayyen ve tek olduğunu, dolayısıyla hata edenin günahkâr olacağını iddia etmiştir. Merîsî, fürû konularında hakkında delil bulunan

muayyen bir gerçeğin bulunduğunu, dolayısıyla bu gerçeği tutturamayan kişinin günahkâr olduğunu, ancak ilâhiyat ve nübüvvet meselelerinden farklı olarak bu konuda hataya düşenlerin tekfir edilmeyeceğini öne sürmüştür. Onun bu görüşüne, kıyası benimseyenlerden İbn Uleyye ve Ebû Bekir el-Esam ile İmâmiyye ve Zâhiriyye gibi kıyas inkârcılarının tamamı katılmıştır. Merîsî'nin görüşünün tutarsızlığını göstermek için Gazzâlî'nin öne sürdüğü delillerden biri, hakkında kesin bir delil olmayan ve muayyen bir gerçeğin bulunmadığı zannî meselelerde müctehidi isabetle mükellef tutmanın onu imkânsız bir şeyle mükellef tutmak anlamına geleceğidir. Kişinin isabet etmesi vâcip değilse isabetsizlik durumunda günaha girmesi de söz konusu olmaz. Merîsî'nin görüşüne karşı getirilen ikinci delil sahâbe icmâıdır. Sahâbe, Hâricîler'i ve zekât vermekten kaçınanları sert bir biçimde eleştirdiği halde, tartışılan ve görüş ayrılığına yol açan fürû meselelerde farklı görüş sahiplerine tepki göstermemiştir. Sahâbe birbirleriyle müşâvere ediyor, sık sık da ihtilâf ediyordu; ancak birbirlerini halka fetva vermekten menetmedikleri gibi halkın onları taklidini de yasaklamıyordu.

b) Hata-İsabet. İctihadda hata-isabet meselesi ictihadın hükmüyle ilgili tartışmaların odağında yer alır ve usulcüler bu konuda, her müctehidin isabet ettiğini savunanlarla (musavvibe) içlerinden sadece birinin isabet edeceğini ileri sürenler (muhattıe) şeklinde iki gruba ayrılır. Bu bağlamda musîb "ictihadında isabet eden", muhtî ise "hata eden müctehid" anlamındadır. Her müctehidin doğruyu tutturduğu tezine sahip birinci eğilim daha çok Basra Mu'tezilesi'ne ve önde gelen Mu'tezilî bilginlerden Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf, Ebû Hâşim ve Ebû Ali el-Cübbâî'ye nisbet edilir. Fakat Bâkıllânî, Gazzâlî ve Necmeddin et-Tûfî gibi önde gelen birçok muhakkik Sünnî usulcünün de bu kanaati benimsediği görülmektedir. Başta Hanefîler ve Mâlikîler olmak üzere Hanbelîler'in çoğunluğu ile bir kısım Şâfiî usulcüleri ise ikinci grupta yer alır. Şâfiîler'den Ebû İshak el-İsferâyînî, Ebû İshak eş-Şîrâzî, Fahreddin er-Râzî ve Sirâceddin el-Urmevî; Mâlikîler'den Ebü'l-Velîd el-Bâcî, İbn Rüşd ve Cemâleddin İbnü'l-Hâcib de bu gruptandır. Ebû Hanîfe, Mâlik, Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel ile Eş'arî'nin bu konudaki kanaatlerine ilişkin birbirine zıt rivayetler bulunmaktadır.

Hata-isabet meselesinin temelinde Allah'ın ictihadî konularda muayyen bir

hükmünün bulunup bulunmadığı tartışması yer alır. Her müctehidin isabet ettiğini savunanların büyük çoğunluğuna göre hakkında nas bulunmayan bu tür meselelerde ictihaddan önce bir hüküm yoktur; aksine hüküm müctehidin zannına tâbidir ve Allah’ın her müctehid hakkındaki hükmü onların ictihadlarının ulaştığı sonuçtur. Bu durum literatürde “teaddüdü’l-hukūk” (doğruların çokluğu) tabiriyle ifade edilir. Bir tür hukukî rölativizm sayılabilecek olan doğruların çokluğu görüşünü savunanlar “katışıksız musavvibe” olarak da adlandırılır. Bu grupta yer alan Gazzâlî’ye göre hükmü açıkça belirtilmemiş konuların kıyas ve ictihad yoluyla mantûka ilhak edildiği ictihadî meselelerde kesinlikle muayyen bir gerçek yoktur. Zira hüküm kesin bir delille sabit hitaptan ibarettir ve ictihadî konularda ise hitap ve nutk olmadığından dolayı, bu konularda müctehidin zannına galip gelenden başka hiçbir hüküm yoktur. Bu görüşü savunan birçok usulcünün, hükmün âyana değil mükelleflerin fiillerine ilişkin olduğu anlayışını benimsemesinin bir sebebi de tutarlılığı devam ettirme ihtiyacıdır. Nitekim İbn Rüşd el-Hafîd, hükümlerin zatî sıfatlar olduğu anlayışını savunanların her müctehidi musîb saymalarının mümkün olmadığını belirtmiştir (eż-Żarûrî, s. 138-139).

İctihadî meselede Allah’ın hükmünün müctehidin zannına tâbi olduğu anlayışı, hükmün kadîm değil hâdis olduğunu savunan Mu‘tezile açısından değil hükmün kadîm olduğunu savunan Eş‘arîler açısından problemlidir. Bu problemi halletmek için getirilen izahlardan birine göre Allah’ın ictihadî meselede bir hitabı vardır, fakat o hitabın vücûb veya haramlık şeklinde belirginleşmesi müctehidin zannına bağlıdır; yani müctehidin zannına tâbi olan şey bizzat hitabın kendisi değil hitapla kurulan ilişkidir. Bâkıllânî’ye göre de ictihaddan önce vâkıa için sabit olan hüküm müctehidin ictihadının vâki olacağı bilinen hükümdür. İctihad müctehidlere vâcip olduğuna ve her birinin varacağı sonuç farklı olacağına göre müctehidlerin çokluğu hükmün de çokluğunu gerektirecektir.

Musavvibe grubunda yer alan bazı bilginlere göre ise ictihadî meselelerde Allah katında muayyen bir hüküm olmamakla birlikte hadiseye ilişkin olarak, “Eğer Allah bir hüküm vermiş olsaydı ancak bununla hüküm verirdi” denilebilecek olan bir hüküm bulunmaktadır. Literatürde “el-kavl bi’l-eşbeh” olarak ifade edilen bu anlayışa göre Allah’ın muayyen bir hükmü yoktur, fakat müctehidlerin görüşlerinden biri şâriin maksatlarına

“en benzer” olandır. Bu anlayış sahipleri, birincilerden farklı bir şekilde doğruların eşitliğini değil içlerinden birinin daha doğru olduğunu kabul ederler. Bazı usulcülerin, bilkuvve mevcut olan hükmün keşfi mahiyetinde olan “eşbeh”i bulma fikrini benimsemesinde doğruların eşitliği anlayışının doğuracağı sakıncalardan kaçma endişesinin etkisi aranabilir. Ancak kendi ifadelerine göre ana sebeplerden biri “talep zarureti”dir; yani her talebin bir matlûbu bulunması gerektiği kanaatidir. Bu anlayışa göre müctehidin talep edeceği bir şey vardır ve o da eşbehtir. Bu görüşün ayrıca, bir müctehidin bir sahâbîyi veya kendisinden daha âlim olan başka birini taklid etmesinin câizliğine zemin hazırladığı da söylenebilir. Gazzâlî, hükmün Allah’ın hitabı olduğunu kabul ettikten sonra hâlâ hakkında nas veya hitap bulunmayan bir olayda müctehide Allah’ın hükmünü arattırmanın tutarsızlık olduğunu söyler. Çünkü müctehid Allah’ın hükmünün değil zann-ı gālib oluşturmanın peşindedir (el-Müstaṣfâ, II, 377-378).

Doğruların çokluğu anlayışının teorik temellerinden biri en uygun olanın (aslah) vücûbu, diğeri ise güç yetirilemeyen veya büyük güçlük olan bir yük yüklemenin imkânsızlığı düşüncesidir. Birincisi özellikle Mu‘tezile’nin bu düşüncede oluşunun gerekçesini, diğeri ise Sünnî kelâmcılardan bu düşünceyi benimseyenlerin gerekçesini teşkil eder. Aslahın vâcipliği görüşüne göre kullar için en uygunu hep birden sevaba nâil olabilmeleri için hepsinin musîb olmasıdır. İkinci gerekçenin açılımı şu şekilde yapılmaktadır: Müctehid fetva vermekle mükelleftir ve doğru ile fetva vermek durumundadır. Eğer hakkı bulamayacak olsaydı onunla fetva vermesi istenmezdi. Çünkü Allah kimseye yapamayacağı şeyi yüklemez. Her müctehidin hakkı bulduğunu söyleyebilmek için de hakkın çokluğunu kabul etmekten başka bir yol yoktur. Buna göre her müctehidin ictihadının ulaştığı sonuç kendisi hakkında hak olmalıdır (Ebü’l-Berekât en-Nesefî, II, 171; Abdülazîz el-Buhârî, IV, 1151).

Musavvibeye göre iki ayrı kavme aynı anda iki ayrı peygamber göndermenin ve bir şeriat içerisinde insanların durumlarının değişmesine bağlı olarak nesh olgusunun gerçekleşmesinin mümkün olması, doğruların mekânın ve zamanın değişmesine bağlı olarak değişip çeşitlenebileceğini göstermektedir. Zamanın ve mekânın değişmesiyle teaddüd mümkün oluyorsa mükelleflerin değişmesi durumunda da mümkün olur. Ayrıca bu görüş sahiplerine göre zannî emâreler bizâtihi delil olmayıp kişiden kişiye

değişir. Bir kimse için zan ifade eden bir delil başka biri için zan ifade etmeyebilir. Yine aynı delil, bir kişi için bir olayda zan ifade ederken başka bir olayda zan ifade etmeyebilir. Dolayısıyla zannî konularda gerçeği kesin olarak gösterecek bir delil yoktur; delil olarak adlandırılan şeyler ise mecaz kabilinden ve nefsin yönelimine izâfetledir. Gazzâlî, bu meselede yanlışlığın esasının fakihlerin zannî delillere, bunları sübjektif değil objektif delil zannedecek derecede ağırlık vermeleri olduğuna dikkat çeker ve tıpkı mıknatısın bakırı değil demiri hareket ettirmesi gibi emârelerin de kendilerine uygun tabiatları harekete geçireceğini, dolayısıyla durumların, huyların ve ilgi alanlarının farklı olmasının zanların da farklı olmasını gerektireceğini öne sürer. Şer‘î illetler de hakiki değil izâfîdir. Meselâ ribânın haramlığının illeti Ebû Hanîfe ve Ahmed’e göre “tartılabilirlik”, Şâfiî’ye göre ise “gıda maddesi oluş”tur. Hüküm müctehid tarafından ortaya çıkarılmadan önce bilfiil değil bilkuvve hükümdür. İctihad yoluyla müctehidin zannına galip gelince bilfiil hüküm olur. Haramlık, helâllik gibi hükümler zatî değil vaz‘î durumlar olduklarından bir şeyin hem helâl hem haram olması şeklinde imkânsız bir sonuç doğmaz; izâfî nitelikler oldukları için iki ayrı şahsa nisbet edilebilirler. Meselâ ruhsat durumlarında hüküm haramdan mubaha dönüşebilmektedir. Haramlık zatî bir anlam olsaydı değişmezdi. Hata, gerekene nisbetle kullanıldığı gibi talep edilene nisbetle de kullanılabilir. Birincisi gerçek kullanım, ikincisi mecazi kullanımdır. Yapması gereken bir şeyde hata eden kişinin hatası gerçek anlamda hata, henüz vâcip olmamış bir şeyi talep hususunda hata eden kişininki ise mecazi anlamda hatadır. Müctehidlerin hatası bu ikinci türdendir. Ancak ictihadın ehil olmayan birinden sâdır olması, müctehidin incelemesini tamamlamadan karar vermesi, hakkında kesin delil bulunan bir konuda ictihad etmesi veya ictihadında kesin bir delile muhalefet etmiş olması durumunda hatanın söz konusu olabileceğini bu grup usulcüler de kabul etmektedir.

Müctehidlerden sadece birinin doğruyu tutturmuş olacağı görüşünde olan muhattıe grubu, hakkında nas bulunmayan

meselede Allah Teâlâ’nın muayyen bir hükmü olduğunda görüş birliği içindedir. Ancak aralarında bu hükme delâlet eden bir delil bulunup bulunmadığında, delil bulunduğunu kabul edenler de bu delilin mahiyetinde farklı düşünürler. Kimileri bu yönde bir delil ve emâre bulunmadığını, bu

muayyen hükmün tıpkı arayanın tesadüfen bulacağı bir define gibi olduğunu ve bu hükmü tesadüfen bulan kişinin iki ecir, bulamayan kişinin ise gayreti ve talebi sebebiyle tek ecir alacağını ileri sürmüşlerdir. İctihadı, Allah'ın matlûbu bilmeye götürecek bir delil koymadığı olayların hükümlerini bilme çabası olarak tanımlayan ve bu tür konularda matlûbu tutturmakla değil olanca gücü ortaya koymak ve galip zanna ulaşmakla mükellef olunduğunu ifade eden sözleri Cessâs'ın bu görüşe meylettiği izlenimini vermektedir (el-Fuṣûl fi'l-uṣûl, IV, 11-12). Bu hükme delâlet eden bir delil bulunduğunu ileri sürenler ise bu delilin kesin mi yoksa zannî mi olduğunda ayrılmışlardır. Delilin kesin olduğunu öne sürenler, müctehidin doğruyu tutturmakla mükellef olduğunda birleşseler de bu başarılamadığında o ictihadî hükmün ve müctehidin nasıl bir müeyyideye muhatap olacağında ihtilâf etmişlerdir. Bişr b. Gıyâs el-Merîsî en uçta olmak üzere Ebû Bekir el-Esam ile İbn Uleyye'nin bu grupta olduğu ve Hanefîler'den Ebû Mansûr ile Şâfiîler'den İbn Ebû Hüreyre'nin de buna meylettiği belirtilir. Delilin zannîliğini ileri sürenler de müctehidin bunu tutturmakla mükellef olup olmadığında ihtilâf etmişlerdir. Bazıları, delilin kapalılığı ve gizliliği sebebiyle müctehidin bunu tutturmakla mükellef olmadığını, bundan dolayı mâzur ve me'cûr olduğunu öne sürmüşlerdir. Bu görüş sahiplerine göre müctehid başlangıç itibariyle isabetli, sonuç itibariyle hatalıdır. Yani ictihad ederek üzerine düşeni yapması bakımından musîb, fakat talep ettiği hadisenin hükmü konusunda hatalıdır. Rüstüğfenî ve Pezdevî'nin de dahil olduğu fakihlerin çoğunluğunun görüşü budur. Diğer bir grup usulcü ise müctehidin bu zannî delili aramakla emredildiği, hata etmesi durumunda ise me'cûr olmayacağı, ancak kendisinden günahın kaldırıldığı görüşündedir (Şîrâzî, et-Tebṣıra, s. 498-499; Sirâceddin el-Urmevî, II, 290-297; Abdülaziz el-Buhârî, IV,1138-1142).

Muhattıenin gerekçeleri genelde nakil ağırlıklı olup onlara göre Kur'an'da Hz. Dâvûd ile Hz. Süleyman'ın bir davada ayrı ayrı hüküm verip de bundan birinin isabetli olduğuna işaret edilmesi (el-Enbiyâ 21/78-79), istinbat ehlinin ve ilimde rüsûh sahiplerinin bilgisine yapılan atıflar (Âl-i İmrân 3/7; en-Nisâ 4/83), ihtilâf ve ayrılığın kötülenmesi (Âl-i İmrân 3/103, 105; el-Enfâl 8/46; Hûd 11/118), ayrıca hâkimin ictihadda isabet ederse iki, hata ederse bir ecir alacağına ilişkin hadis (yk. bk.) doğrunun tek olduğunu göstermektedir. Muhattıenin en sağlam gerekçesi olarak kabul edilen sahâbe icmâı ise sahâbenin hatadan sakınma konusundaki söz ve tutumlarından

ibarettir. Onların re’yi doğruyanlış ikilemi içinde görüp kendi re’yleriyle ilgili olarak doğru ise Allah’tan, yanlış ise kendilerinden veya şeytandan bilinmesini istemeleri böyledir.

c) İctihadın Nakzı. İctihadın nakzı ile önceki bir ictihadın hükmünün geçersiz sayılması kastedilir. Farklı ictihadlardan her birinin ictihad olmak bakımından eşitliği kabul edildiğinden usulüne uygun yapılmış ictihad gerek müctehid gerek hâkim gerekse müftü tarafından yapılmış olsun kural olarak başka bir ictihadla nakzedilemez. Ancak bir müctehidde gerçekleşen ictihad değişikliğinin bazı sonuçları olabilmektedir (geniş bilgi için bk. Vehbe ez-Zühaylî, sy. 5 [1992], s. 40-57). Bunun ilk sonucu müctehidin yeni ictihadına göre hareket etme yükümlülüğüdür. Meselâ muhâleanın fesih olduğunu savunan bir müctehid, karısıyla üç defa muhâlea yaptıktan sonra ictihadı muhâleanın talâk olduğu yönünde değişmişse karısından ayrılmak durumundadır; artık onu kendi ictihadına aykırı olarak nikâhı altında tutması câiz olmaz. Aynı şekilde ictihadını değiştiren bir müftünün fetvasıyla hareket eden mukallidin durumu ise tartışmalıdır. Sahih kabul edilen görüşe göre, tıpkı kıble konusunda taklid ettiği kişinin ictihadının namaz esnasında değişmesi durumunda olduğu gibi bu adamın da karısından ayrılması gerekir. Yargılama hukuku açısından durum daha farklıdır. Aynı örnekte hâkim, muhâleanın fesih olduğu görüşünü savunup üç defa muhâleaya hüküm verdikten sonra kanaati değişse hâkimin önceki hükmüne göre evliliklerini sürdüren eşlerin arası ayrılamaz ve nikâhın sahihliği yönünde verilen önceki hüküm nakzedilemez. Çünkü önceki ictihad nakzedilecek olursa daha sonra bu nakzın da nakzedilmesi durumu ortaya çıkabilir; böylece hukukî istikrar ve emniyet kaybolur. Bundan dolayıdır ki yargıda ictihadın ictihadla nakzolunmayacağı kabul edilmiştir (Mecelle, md. 16). Hâkimin ictihadî konulardaki hükmünün o konuda daha önceden mevcut olan görüş ayrılığını ortadan kaldıracağı şeklindeki anlayış da bu prensiple ilgilidir. Hatta Gazzâlî’ye göre, kusurlu davranmış olmaması şartıyla nassa aykırı hüküm veren hâkim, tıpkı abdestli olduğunu sanan mükellef örneğinde olduğu gibi bilmezliğinin devamı şartıyla musibdir ve hükmü bozulamaz.

d) Müctehidin Başkasını Taklidi. İctihadını tamamlamış ve bir hüküm hakkında zann-ı gālib oluşturmuş bir müctehidin kendi düşüncesini terkedip farklı görüşteki birinin ictihadına göre amel etmesinin câiz olmadığında

görüş birliği bulunmakla birlikte ictihad edebilecek kapasitede olan birinin ictihad etmeyerek başka birini taklid etmesinin hükmü konusunda farklı görüşler vardır. Bu tartışma, sonra gelen müctehidlerin sahâbe müctehidlerini taklid etmesinin hükmü konusuyla da irtibatlıdır. Iraklı fakihlerin çoğunluğu, gerek fetva verdiği gerekse kendisiyle ilgili konularda bir âlimin başka bir âlimi taklid edebileceği, bazı âlimler de fetva verdiği konularda değil kendine has konularda başka bir âlimi taklid etmesinin câiz olduğu görüşündedir. Hanefîler'den Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, bir âlimin sadece kendisinden daha âlim gördüğü birini taklid edebileceğini, fakat kendine denk veya kendinden daha aşağı birini taklid edemeyeceğini söyler. Usulcülerin çoğunluğu ise aksi görüştedir. Meselâ Bâkıllânî, bir müctehidin sahâbeyi ve sahâbeden sonra gelenleri taklid edemeyeceği şeklindeki görüşü tercih etmiştir. Gazzâlî'nin eğilimi de bu yöndedir. Müctehidin kendisinden daha âlim olan birini taklid etmesi konusunda da Gazzâlî aynı yaklaşımını sürdürür. Ona göre vâcip olan düşünmek ve akıl yürütmektir. Bu akıl yürütmenin sonunda kişi, kendisinden daha âlim olan kişinin görüşüne uygun bir zan elde etmişse mesele ortadan kalkmış olur. Eğer daha âlim olan kişinin görüşüne aykırı bir zan elde etmişse bu takdirde diğerinin daha âlim olmasının bir önemi yoktur ve esasen bu durumda daha âlim olan kişinin görüşü bu âlim nezdinde zayıflamış olmaktadır. Hanbelîler mutlak müctehidin, gerekli bilgileri özümsemiş olması sebebiyle karşılaştığı bir meseleyi kimsenin yardımı olmaksızın kendi başına çözebilecek potansiyel ve kapasiteye sahip olmasının mantıkî sonucu olarak vaktin darlığına, genişliğine bakılmaksızın başkasını taklid edemeyeceğini ve üzerinde kafa yormadığı bir şeyle fetva veremeyeceğini öne sürmüşlerdir.

Ahmed b. Hanbel, İshak b. Râhûye ve Süfyân es-Sevrî'nin bir âlimin başka bir âlimi taklid edebileceği görüşünde oldukları nakledilir.

8. İctihadın Sürekliliği Meselesi ve İctihad Hareketleri. Naslarla hayatın dinamizmi ve sosyal gerçeklik arasındaki bağlantıyı dengeli bir şekilde kurabilmek için bunu sağlayacak olan ictihad faaliyetinin her dönem ve toplumda canlı bir şekilde sürdürülmesine duyulan ihtiyaç açıktır. Ancak mezheplerin teşekkülü ve fıkıhlarının tedvin edilmesiyle birlikte ictihadın ilk geniş anlamının daraldığı ve mevcut müdevvenatın tatbikinden ibaret hale geldiği de bilinmektedir. Joseph Schacht'ın tesbitine göre, III. (IX.)

yüzyılın ortalarına kadar ictihad hususunda bir kısıtlama bulunmazken bu tarihlerden itibaren sadece önceki müctehidlerin ictihad ehliyetine sahip oldukları yönünde yaygınlaşmaya başlayan anlayış IV. (X.) yüzyılın başlarından itibaren genel bir kabule dönüşmüş ve artık bu dönemden sonra fakihlerin bütün fonksiyonları önceki imamların doktrinlerini yorumlamaktan ibaret kalmıştır. Bu husus literatürde “ictihad kapısının kapanması” tabiriyle ifade edilir.

İctihad kapısının kapanması tartışması, mezheplerin teşekkül edip genel kabul görerek yerleşmesi ve taklid olgusuyla yakından ilgilidir. Genellikle mezhep kurucusu imamlar, kendi ictihad usullerini kendilerinin oluşturması ve şeriatın tamamında ictihad edip fetva verebilecek durumda olmaları bakımından mutlak müctehid olarak tanınırlar. Kendi usulünü oluşturma ve şer‘î konuların tamamında fetva verme özelliğinin mutlak müctehidin ayırt edici özelliği olarak alınması, başarılacak işin klasik dönem açısından zorluğu dikkate alınırsa mutlak ictihad kapısının kapanması düşüncesinin de başlangıcı sayılabilir. Çünkü III. (IX.) yüzyılın sonlarından itibaren o dönemlerde hâkim perspektif açısından usul konularına ilişkin söylenebilecek yeni pek fazla bir şeyin kalmadığı açıktır. Nitekim ictihad etme fikrine o dönemlerde ulaşabilen ve ilk defa usul oluşturma girişiminde bulunan Şîa âlimleri bile inanç ilkelerindeki farklılıktan kaynaklanan birkaç husus dışında alternatif bir usul oluşturmayı başaramamış ve birçok konuda Mu‘tezile’nin Bağdat veya Basra ekolünün veya Sünnî ekollerin etkisinde kalmıştır.

İctihad kapısının kapanması meselesinin ilk işaretleri, belli dönem veya kişilerden sonra o zamana kadar mevcut olan görüşler arasından seçip almanın (ihtiyâr) câiz olup olmadığı tartışmasında bulunmaktadır. Bu meyanda Hanefî âlimleri Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf, Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî ve Züfer’den sonra; Bekir b. Alâ el-Kuşeyrî el-Mâlikî, muhtemelen Mâlik’i kastederek 200 (816) yılından sonra; bazıları Evzâî, Süfyân es-Sevrî, Vekî‘ b. Cerrâh ve İbnü’l-Mübârek’ten, bazıları da Şâfiî’den sonra ihtiyârın câiz olmadığını ileri sürmüşler ve bu suretle 200 (816) yılından sonra ihtiyârın câiz olmadığı görüşü yaygınlık kazanmıştır (İbn Kayyim el-Cevziyye, II, 275-277). İbn Hazm’ın tesbitine göre yaklaşık II. (VIII.) yüzyılın ortalarında başlayan taklid III. (IX.) yüzyılın başından itibaren yaygınlaşmış ve mezhep imamları taklid edilmeye başlanmıştır (el-İḥkâm,

VI, 142, 146). Bu tesbite katılan İbn Kayyim de aynı dönemlerden itibaren bir müctehidin peşinden giderek onun fetvalarını şâriin nasları yerine koyma ve hatta onları nasların önüne alma ve taklidle yetinme âdetinin ortaya çıktığını söyler (İʿlâmü'l-muvaḳḳıʿîn, II, 263). İçinde müctehid gelmeyen bir asrın bulunmasının mümkün olup olmayacağı, literatürdeki ifadesiyle "hulüv meselesi" de bu anlayışlarla birlikte gündeme gelmiş olmalıdır.

İctihad kapısının kapandığı iddiasının kaynağı ve ilk olarak kimin tarafından ortaya atıldığı konusunda açık bilgiler bulunmamaktadır. Çağdaş araştırmacıların birçoğu tarafından ictihad kapısının kapanmasını hazırlayan sebepler konusunda yapılan tesbitlerin özünü, özellikle tâbiîn döneminden itibaren görülen ve sistematik olarak sürdürülen ictihad anlayış ve faaliyetlerinin sonucunda belli ekollerin doğup kurumlaşması olgusu teşkil etmektedir. Rivayetlere göre, daha çok III. (IX.) yüzyılın sonları ile IV. (X.) yüzyılın başlarında yaşamış bazı âlimler tarafından dile getirilen, III. (IX.) yüzyılın başından itibaren ihtiyârın artık câiz olmadığı ve mutlak ictihad hakkına sadece benzerleri artık gelmeyecek olan ilk dönemin büyük âlimlerinin sahip olduğu şeklindeki anlayışın, ictihadın devam etmesine gerek bulunmadığı düşüncesiyle ilişkili olduğu açık olmakla birlikte bu kapının kapandığı kanaatine götürüp götürmediği açık değildir. Öyle anlaşılıyor ki, ilk dönemlerde oldukça dinamik bir seyir takip eden serbest akıl yürütme (re'y) faaliyetinin Şâfiî tarafından dizginlenerek yerine sistematik akıl yürütmenin (kıyas) ikame edilmesi, Bağdat Mu'tezilesi'nden bir grubun öncülük ettiği, Şîa ve Zâhirîler tarafından da takip edilen re'y karşıtı bir eğilimin ortaya çıkması ve icmâ teorisinin yerleşmesi, ictihad kapısının kapanması sürecinde önemli etkilere sahip olmuştur. Fıkhın siyasî iktidardan bağımsız bir teşekkül seyri takip etmesi, hukukî hayatın istikrarını sağlamak üzere o alanda bir kontrol mekanizması oluşturma ihtiyacını hissettirmiş ve fakihleri özellikle siyasî istismarın önünü kapatmak için bu tür tedbirler almaya itmiş olabilir. İstikrar düşüncesiyle kadılık ve müftülük görevlerinin yaygın kabul gören dört mezhebe mensup âlimlere verilmesi ve bunlar dışında görüş açıklamanın birçok mahfilde bid'atçılıktan başlayan bir dizi suçlamaya muhatap olması, ayrıca "fesâdü'z-zamân" diye ifade edilen durumun, yani bid'atların ve insanların dünyaya düşkünlüklerinin artmasının nasların yanlış yorumlanmasına yol açacağı endişesi de ictihad faaliyetinin durması ve durdurulması yönündeki

kanaatin yerleşmesinde rol oynamış olmalıdır (bu konuda bk. Karaman, s. 169-191).

Son dönemde Muhammed İkbal gibi düşünürler, bu anlayışın yerleşmesinde ictihad yapacak kimsede aranan şartların oldukça mükemmel ve katı bir hale getirilmesinin etkisi üzerinde durmakta iseler de özellikle ictihad kapısının kapalı olduğu iddia edilen dönemlerde yaşayan Ebû İshak eş-Şîrâzî ve Gazzâlî gibi usulcülerin müctehidde aradığı şartların kolay ulaşılabilir olması bu kanaatin gerçeği yansıtmadığını gösterir. Nitekim Fazlurrahman, ictihadın uygulamada inkâr edilmesinin görünürde aşırı derecede güç olan niteliklerin değil, İslâm ümmetinin birliğini ve dayanışmasını sağlamak için ortaya konulmuş muhtemel yasal yapıya süreklilik verme arzusunun bir sonucu olduğu görüşündedir. İctihad kapısının kapandığı görüşüne katılmayan çağdaş araştırmacılardan Vâil b. Hallâk da (Wael b. Hallaq) ictihad yapabilecek seviyedeki fakihlerin hemen her devirde mevcut olduğu, teşekkül döneminden sonra fürû-i fıkhı geliştirmek üzere ictihad faaliyetinin meselede ictihad, tahrîc, tercih gibi değişik düzeylerde devam ettiği, V. (XI.) yüzyıla kadar ictihad kapısının kapandığına dair bir ifadeye rastlanmadığı ve ictihad kapısının kapanması veya müctehidin bulunmaması konusunda süregelen bir görüş ayrılığının da bu yönde bir icmâ oluşmasını engellediği gibi gerekçelerden hareketle ictihad kapısının kapandığı iddiasının isabetsizliğini ve

müctehidin bulunup bulunmadığı tartışmasının teorik düzeyde kaldığını öne sürmüştür. Bu görüş, birçok çağdaş İslâm âlimi ve araştırmacısı tarafından da paylaşılmakta, yeni bir mezhep için yeni usuller koymaya mâtuf, yani klasik anlatımıyla mutlak ictihadın kapandığı benimsenmekle birlikte tahkīku'l-menât ictihadı, mukayyed ictihad, meselede ictihad gibi faaliyetlerin değişik düzeylerde hemen hemen aralıksız olarak devam ettiği, ileri dönem fakihlerinin de bu yönüyle öncekilerden geri kalmadığı ifade edilmektedir (Sava Paşa, I, 110-115; Schacht, An Introduction to Islamic Law, s. 73-75).

İctihad kapısı meselesiyle yakından ilgili olan bir konu da her asırda müctehidin bulunmasının zorunlu olup olmadığı tartışmasıdır. Her mezhep içinde karşı görüş sahipleri bulunsa da Hanbelîler dışındaki âlimler müctehidsiz bir asrın bulunmasını genelde mümkün görürler. Çoğunluk bu

konuda, “Allah ilmi çekip almaz, fakat âlimleri yavaş yavaş çekip alır; âlim kalmayınca insanlar cahil önderler edinip onlara sorarlar, onlar da fetva verirler ve böylece hem sapar hem saptırırlar” hadisini (Buhârî, “ʿİlim”, 34; Müslim, “ʿİlim”, 13), karşı görüş sahipleri de ictihadın sürekliliği fikrine gerekçe olarak, “Ümmetimden bir grup daima hak üzere bulunacak” (Buhârî, “İʿtiṣâm”, 10; Müslim, “İmâre”, 170-174) ve, “Allah her yüzyılın başında bu ümmete dinlerini tecdid edecek birini gönderecektir” (Ebû Dâvûd, “Melâḥim”, 1; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, I, 208) meâlindeki hadisleri kullanmışlardır. Süyûtî, er-Red ʿalâ men aḫlede ile’l-arż ve cehile enne’l-ictihâde fî külli ʿaṣrin farż adlı eserinde (Beyrut 1403/1983) tartışmanın tarafları ve gerekçeleri hakkında ayrıntılı bilgi verir. Çoğunluk müctehidsiz asır olabilir derken bununla yeni bir usul oluşturacak şekilde mutlak ictihad faaliyetinde bulunmayı kastetmiş ve bu anlamda mutlak müctehid bulunmadığını erken devirlerden itibaren dile getirmiştir. Hatta Zerkeşî, genel kabule mazhar olan dört mezhebin usulü dışında ictihad etmenin artık câiz olmadığı görüşündedir (el-Baḥrü’l-muḥîṭ, VI, 209). Eğer Hanbelîler, müctehidsiz asır olmaz sözüyle belirtilen anlamda mutlak müctehidin her asırda bulunabileceğini kastediyorlarsa birkaç münferit çıkış dışında Hanbelî mezhebi tarihinde bunu gerçekleştiren kimse olmamıştır. İbn Teymiyye, her ne kadar sonrakiler tarafından mutlak müctehid olarak tavsif edilse de kendisinin böyle bir iddiası yoktur. Bu noktada Tûfî’nin çıkışının perspektif açısından orijinal olduğu ve bağımsız bir mezhep haline gelemese bile etkilerinin günümüze kadar uzandığı söylenebilir. Ayrıca Şâfiî fakihlerinden İzzeddin İbn Abdüsselâm, Takıyyüddin es-Sübkî ve İbn Dakīkul‘îd gibi âlimlerin çağdaşları veya sonrakiler tarafından mutlak müctehid olarak nitelendirildiğini de belirtmek gerekir.

Yaklaşık VII. (XIII.) yüzyıldan itibaren yeniden mutlak ictihad ihtiyacı müslüman âlimlerin gündemine girmiş ve çekingen bir biçimde de olsa bu ihtiyaç dile getirilmeye ve bu yönde bir söylem oluşmaya başlamıştır. İzzeddin İbn Abdüsselâm, Takıyyüddin İbn Teymiyye, İbn Kayyim el-Cevziyye ve Takıyyüddin es-Sübkî bu söylemin başta gelen mimarlarındandır. İbn Teymiyye’nin çıkışı, hemen hemen sonraki dönemlerdeki ıslah projelerinin hepsinin referans noktasını teşkil etmiştir. Bu bilginler kökleşen mezhep ayırımını yumuşatmayı, başka mezheplerden istifadenin yollarını açmayı hedeflemişler ve bu yolda önemli bir adım olarak temel amaçlara ve naslara uygun bir çözümün başka bir mezhep

tarafından ortaya konulmuş olmasını onun kabul edilmesine engel teşkil etmemesi gerektiğini ifade etmişlerdir.

XIX. yüzyılda Muhammed Abduh gibi yenilikçiler, İslâm'ın öz itibariyle modern dünyanın ihtiyaçlarına cevap verebilecek kapasite ve potansiyele sahip olduğunu, İslâm dünyasının içinde bulunduğu geri kalmışlığın sebeplerinin başında ictihad kapısının kapatılması ve taklidin yaygınlaşması olduğunu ileri sürerek yeniden ictihad çağrısı yapmışlardır. Genel olarak savunmacı ve bir ölçüde ideolojik bir üslûp taşıyan ve İslâm'ın şer'î ahkâmının bütün zaman ve mekânlarda geçerliliğini ispat gayesini güden bu yeniden ictihad ve ıslah projesinin temelini, mevcut olumsuz durumun baş sorumlusu görülen geleneksel anlayışların terkedilip Kur'an ve Sünnet naslarında mündemiç bulunan ilkelerden hareketle çağın ihtiyaçlarına cevap verme ve İslâm'ın yeterliliğini gösterme düşüncesi oluşturmaktaydı. Bu çağrı İslâm dünyasının birçok bölgesinde yankı buldu. Bu söylemi sahiplenen aydınlar müstakil ictihadın sadece önceki nesillerin hakkı olmadığını, dinle hayat arası uyumu sağlayabilmek için bunun bir hak olmaktan öte üzerlerine düşen dinî bir yükümlülük olduğunu dile getiriyorlardı. Ancak o dönemdeki bu ictihad çağrısının içeriğinin herkes tarafından farklı şekilde doldurulduğunu, kiminin bununla fıkhî ictihadı, kiminin de bunu aşan bir anlamı kastettiğini belirtmek gerekir. Aynı çizgide ve felsefî derinliği ağır basan bir ictihad çağrısı yapan Muhammed İkbal de mutlak anlamıyla ictihadı İslâm düşüncesinde hareket ve tecdidin mihveri olarak görür. Ona göre fakihler ictihadın bu türüne öyle kayıtlar getirmişlerdir ki bunların bir şahısta gerçekleşmesi mümkün değildir. Bağdat'ın Moğollar tarafından tahrip edilmesi, sûfîliğin yayılması gibi birçok sebebe bağlanabilecek olan düşünme tembelliğine rağmen İslâm düşüncesi İkbal'e göre güçlü tecdid potansiyelini İbn Teymiyye'nin şahsında göstermiştir. Yeni nesilden müslüman yenilikçilerin fıkhî esasları kendi özel tecrübeleri ve değişen hayat şartları doğrultusunda tekrar yorumlamaları meşrû olduğu kadar gereklidir de.

İslâm dünyasının son yüzyılında, ictihada yapılan bu vurguyu aşırı bulan ve geleneksel anlayışlarla bu yeni yönelişlerin arasını birleştirmeye çalışan bir eğilimden söz etmek mümkündür. Bu eğilim, gerçek ve modern anlamda ictihad yerine geleneksel ictihadlar içinden uygun olanları seçip alma, yeni karşılaşılan problemleri ise "kolektif ictihad" yoluyla çözme yanlısıdır.

Ancak buna, geleneksel yaklaşımlardan “uygun” olanın seçilip alınması yaklaşımının dünyanın yaşadığı dönüşümü göz ardı etmesi ve metodolojik olmaması sebebiyle gerçekçi ve kalıcı çözümler getirmekten uzak olduğu, meydanı donuk taklitçilere ve ehliyetsiz tahrifçilere bırakmamak gayesini de taşıyan kolektif ictihad söyleminin ise özgüven eksikliği hissini açığa vurması yanında ictihadın mahiyetine aykırı olduğu ve açılmaya çalışılan ictihad kapısını yeniden kapatma potansiyelini içinde taşıdığı şeklinde itirazlar yapılabilmektedir. Bu tartışmalar sebebiyledir ki günümüz İslâm dünyasında ictihad konusunda yapılan araştırma ve yayınların sayısının giderek arttığı ve bu alanda zengin bir literatürün oluştuğu görülür (bunların bir kısmı için bk. bibl.). Her ne kadar bu yayınlar, klasik teorinin tahlili ve ictihadın işlevi konusunda farklı eğilimleri barındıran bir çeşitlilik taşıyorsa da netice itibariyle dinin daha iyi anlaşılması ve yorumlanması konusunda bir arayışın ürünü olduğundan çağdaş dinî düşüncenin oluşumuna katkı sağlayacak niteliktedir.

Klasik ictihad teorisinin ictihad ehliyetini erişilmesi güç şartlara bağladığı,

ahkâmın değişmesine imkân vermeyecek bir donuklukta olduğu, bu anlayışın belli bir dönemden sonra ictihad kapısının kapanmasına yol açtığı ve artık bu dönemden itibaren bütün çabayı mevcut hükümleri uygulamaya veya yeni karşılaşılan olayları öncekilerin öngördüğü çerçevede çözmeye yönelttiği öne sürülmüştür. Bu tesbitin haklılık taşıyan yönleri bulunsa da İslâm dünyasının bu alanda karşılaştığı sıkıntılarda asıl sorumlunun ictihad anlayışının kendisi olduğunu göstermeye yetmez. Mesele, ictihad teorisinin yapısıyla değil günümüz İslâm dünyasında naslarla sosyal olgu, dinle hukuk arasındaki ilişki, klasik fıkıh öğretisini anlamada yöntem, toplumsal yarar ve gerçekliğe dayalı yasama çabalarının meşruiyeti, hukukun oluşumunda dinin katkı tarzı, ferdin ve beşerî iradenin rolü gibi temel konularda kavramsal çerçevelerin ve metodolojinin yeterince olgunlaşmamış ve ictihadın bu süreçteki vazgeçilmez katkısının göz ardı edilmiş olmasıyla daha yakından ilgilidir.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, “ʿİlim”, 34, “İʿtiṣâm”, 10, 13, 21; Müslim, “Aḳżıye”, 15, “İmâre”, 170-174, “ʿİlim”, 13; İbn Mâce, “Fiten”, 8; Ebû Dâvûd, “Melâḥim”, 1, “Aḳżıye”, 11; Tirmizî, “Aḥkâm”, 3; Şâfiî, el-Üm, Beyrut 1393/1973, VII, 265, 298-299; a.mlf., er-Risâle (nşr. Ahmed M. Şâkir), Kahire 1399/1979, s. 19-20, 39, 509-510; Cessâs, el-Fuṣûl fi'l-uṣûl (nşr. Uceyl Câsim en-Neşemî), Küveyt 1405/1985, III, 30-31, 233-234, 239-244, 387-388; IV, 9-13, 17, 23, 273-384; Kādî Abdülcebbâr, el-Muġnî, XVII, 270, 278, 282, 296-300, 326-327; Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, el-Muʿtemed fî uṣûli'l-fıḳh (nşr. Halîl Meys), Beyrut 1983, II, 207, 230-232, 240, 243-244, 357-400; İbn Hazm, el-İḥkâm (nşr. Ahmed M. Şâkir), Beyrut 1403/1983, II, 89; V, 70-86, 121-141; VI, 16-59, 118-119, 125, 142, 146, 152; VII, 113-114, 118, 177; VIII, 25-26, 36-38, 133-151; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, es-Sünenü'l-kübrâ, Haydarâbâd 1344, I, 208; Bâcî, İḥkâmü'l-fuṣûl fî aḥkâmi'l-uṣûl (nşr. Abdülmecîd Türkî), Beyrut 1407/1986, s. 707-730; Şîrâzî, el-Lümaʿ fî uṣûli'l-fıḳh, Beyrut 1405/1985, s. 127-134; a.mlf., et-Tebṣıra fî uṣûli'l-fıḳh (nşr. M. Hasan Heyto), Dımaşk 1403/1983, s. 496-509, 519-525; Cüveynî, et-Telḫîṣ (nşr. Abdullah Cevlem en-Nîbâlî - Şübbeyr Ahmed el-Ömerî), Beyrut 1417/1996, III, 395-401; Şemsüleimme es-Serahsî, el-Uṣûl (nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgānî), Beyrut 1393/1973, I, 10, 127; II, 90-92, 95-96, 109, 129, 144-145, 200, 378; Gazzâlî, el-Müstaṣfâ fî ʿilmi'l-uṣûl, Bulak 1324, I, 316; II, 229, 233-234, 264, 278-288, 350-387; Kelvezânî, et-Temhîd fî uṣûli'l-fıḳh (nşr. Müfîd M. Ebû Amşe), Cidde 1406/1985, III, 412; IV, 307-393; İbn Rüşd el-Ced, el-Muḳaddimât, Beyrut, ts. (Dâru sâdır), I, 14-23; İbn Berhân, el-Vüṣûl ile'l-uṣûl (nşr. Abdülhamîd Ali Ebû Züneyd), Riyad 1404/1984, II, 337-382; Alâeddin es-Semerkandî, Mîzânü'l-uṣûl (nşr. Abdülmelik es-Sa'dî), Bağdad 1407/1987, II, 1049-1063; İbn Rüşd el-Hafîd, eż-Żarûrî fî uṣûli'l-fıḳh (nşr. Cemâleddin el-Alevî), Beyrut 1994, s. 137-146; Fahreddin er-Râzî, el-Maḥṣûl (nşr. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Ulvânî), Riyad 1401/1981, II/3, s. 7-128; Seyfeddin el-Âmidî, el-İḥkâm fî uṣûli'l-aḥkâm (nşr. Seyyid el-Cemîlî), Beyrut 1986, IV, 169-225; Nâsıhuddin İbnü'l-Hanbelî, Aḳyisetü'n-nebiyyi'l-Muṣṭafâ Muḥammed (nşr. Ahmed Hasan Câbir - Ali Ahmed el-Hatîb), Kahire 1393/1973, s. 75-76; İbnü's-Salâh, Fetâvâ ve mesâʾilü İbni'ṣ-Ṣalâḥ (nşr. Abdülmu'tî Emîn Kal'acî), Beyrut 1406/1986, I, 21-41, 203; İbnü'l-Hâcib, Müntehe'l-vüṣûl, Beyrut 1405/1985, s. 209; Sirâceddin el-Urmevî, et-Taḥṣîl mine'l-Maḥṣûl (nşr. Abdülhamîd Ali Ebû Züneyd), Beyrut 1408/1988, II, 281-297; Karâfî,

Şerḥu Tenḳīḥi'l-fuṣûl (nşr. Tâhâ Abdurraûf Sa'd), Kahire 1393/1973, s. 429-444; a.mlf., el-Furûḳ, Kahire 1347, II, 100-110; Beyzâvî, Minhâcü'l-vüṣûl, Beyrut 1405/1984, III, 260-299; Ebü'l-Berekât en-Nesefî, Keşfü'l-esrâr, İstanbul 1986, II, 169-175; Tûfî, Şerḥu Muḫtaṣari'r-Ravża (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Beyrut 1990, III, 357, 575-649; Hillî, Mebâdiʾü'l-vüṣûl ilâ ʿilmi'l-uṣûl (nşr. Abdülhüseyin M. Ali el-Bakkāl), Kum 1404, s. 240-250; Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü'l-esrâr, İstanbul 1308, IV, 1134-1152; İbn Abdülhak el-Bağdâdî, Ḳavâʿidü'l-uṣûl ve meʿâḳıdü'l-fuṣûl (nşr. Ahmed M. Şâkir), Beyrut 1986, s. 43-45; Ebü's-Senâ el-İsfahânî, Beyânü'l-Muḫtaṣar (nşr. M. Mazhar Bekā), Cidde 1406/1986, I, 14, 18-26; III, 288-349, 362-365; İbn Kayyim el-Cevziyye, İʿlâmü'l-muvaḳḳıʿîn, I, 39, 43-45; II, 230, 263, 275-279; Adudüddin el-Îcî, Şerḥu Muḫtaṣari'l-Müntehâ, Bulak 1316, II, 289-304; Abdullah b. Yûsuf ez-Zeylaî, Naṣbü'r-râye [baskı yeri yok] 1393/1973 (el-Mektebetü'l-İslâmiyye), I, 23; Takıyyüddin es-Sübkî - Tâceddin es-Sübkî, el-İbhâc fî şerḥi'l-Minhâc, Beyrut 1404/1984, II, 246-275; Teftâzânî, et-Telvîḥ fî ḥaḳāʾiḳı't-Tenḳīḥ, Kahire 1377/1957, II, 117-118; Zerkeşî, el-Baḥrü'l-muḥîṭ (nşr. Abdüssettâr Ebû Gudde), Küveyt 1413/1992, V, 13; VI, 197-269; Molla Fenârî, Fuṣûlü'l-bedâyiʿ, İstanbul 1289, II, 415-436; İbnü'l-Hümâm, et-Taḥrîr (İbn Emîrü'l-Hâc, et-Taḳrîr ve't-taḥbîr içinde), Bulak 1316, III, 291-340; İbn Emîrü'l-Hâc, et-Taḳrîr ve't-taḥbîr, Bulak 1316, III, 306, 307-308, 348; Molla Hüsrev, Mirʾâtü'l-uṣûl, İstanbul 1308, s. 365-370; Süyûtî, Taḳrîrü'l-istinâd fî tefsîri'l-ictihâd (nşr. Fuâd Abdülmün'im Ahmed), İskenderiye 1983, s. 33-37, 48, 63-66; İbnü'n-Neccâr, Şerḥu'l-Kevkebi'l-münîr (nşr. Muhammed ez-Zühaylî - Nezîh Hammâd), Dımaşk 1980, I, 42; IV, 457-527, 545; Şâtıbî, el-Muvâfaḳāt, IV, 89-243; Aclûnî, Keşfü'l-ḫafâʾ, II, 64-65, 350-351; Bahrülulûm el-Leknevî, Fevâtiḥu'r-raḥamût (Gazzâlî, el-Müstaṣfâ içinde), Bulak 1324, II, 362, 366, 368; Şevkânî, İrşâdü'l-fuḥûl, Beyrut 1979, s. 250-264; Mecelle, md. 14, 16; Sıddîk Hasan Han, Muḫtaṣaru Ḥuṣûli'l-meʾmûl min ʿilmi'l-uṣûl, Kahire 1406/1985, s. 115-118; Sava Paşa, İslâm Hukuku Nazariyatı Hakkında Bir Etüd (trc. Baha Arıkan), Ankara 1955, I, 110-115; J. Schacht, An Introduction to Islamic Law, Oxford 1964, s. 69-75; a.mlf., "Idjtihād", EI² (İng.), III, 1026-1027; Abdülcelîl Îsâ, İctihâdü'r-Resûl, Küveyt 1389/1969; Hayreddin Karaman, İslâm Hukukunda İctihad, Ankara 1975; Muhammed Bahrülulûm, el-İctihâd: Uṣûlühû ve aḥkâmüh, Beyrut 1397/1977; Seyyid Abdüllatîf Kessâb, Eḍvâʾ ḥavle ḳażıyyeti'l-ictihâd fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye, Kahire

1404/1984; Abdülkerîm el-Hatîb, Seddü bâbi'l-ictihâd vemâ terettebe ʿaleyh, Beyrut 1405/1984; Nâdiye Şerîf el-Ömerî, el-İctihâd fi'l-İslâm, Beyrut 1405/1985; a.mlf., İctihâdü'r-Resûl, Beyrut 1405/1985; M. Fethî ed-Dirînî, el-Menâhicü'l-uṣûliyye fi'l-ictihâd bi'r-reʾy fi't-teşrîʿi'l-İslâmî, Dımaşk 1985; Abdülmün'im Ahmed en-Nemr, el-İctihâd, Kahire 1987; Mehdî Feyzullah, el-İctihâd ve'l-manṭıḳu'l-fıḳhî fi'l-İslâm, Beyrut 1987; M. Sâlih Mûsâ Hüseyin, el-İctihâd fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye, Dımaşk 1989; Yûsuf Kardâvî, el-İctihâd fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye, Küveyt 1410/1989; Muhammed b. İbrâhim, el-İctihâd ve ḳażâya'l-ʿaṣr, Tunus 1990; Al-Haj Moinuddin Ahmed, The Urgency of Ijtihad, New Delhi 1992; Ömer Muhtâr el-Kādî, İḥyâʾü'l-ictihâd fi'ṣ-ṣeḳāfeti'l-İslâmiyye, Kahire 1414/1993; Tāhā Jābir al-Alvānī, Ijtihād, Herndon 1993; a.mlf., "The Crisis in Fiqh and the Methodology of Ijtihad", The American Journal of Islamic Social Sciences, VIII/2, Herndon 1991, s. 317-337; Yunus Vehbi Yavuz, Hanefî Mezhebinde İctihad Felsefesi, İstanbul 1993; Fazlurrahman, Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu (trc. Salih Akdemir), Ankara 1995, s. 157, 176; Eric Chaumont, "Ijtihad et histoire en Islam sunnite classique selon quelques juristes et quelques théologiens", Islamic Law: Theory and Practice (ed. R. Gleave - E. Kermeli), London-New York 1997, s. 7-23; a.mlf., "La problematique classique de l'ijtihād et la question de l'ictihad du prophète: Ijtihad, Wahy et 'Isme", St.I, LXXV (1992), s. 105-139; Ahmad Hasan, "Early Modes of Ijtihād: Ra'y, Qıyās and Istihsān", IS, VI/1 (1967), s. 47-79; Abdulkadir Şener, "İslam Hukukunda Rey ve İctihad", AÜİFD, XIX (1973), s. 123-132; a.mlf., "İctimai Usul-i Fıkh Tartışmaları", AÜ İlâhiyat Fakültesi İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi, V, Ankara 1982, s. 231-247; Bernard Weiss, "Interpretation in Islamic Law: Theory of Ijtihād", The American Journal of Comparative Law, XXVI, Berkeley 1978, s. 199-212; a.mlf., "Ijtihād", ER, VII, 90-92; Wael B. Hallaq, "Was the Gate of Ijtihad Closed?", IJMES, XVI (1984), s. 3-41; a.mlf., "On the Origins of the Controversy About the Existence of Mujtahids and Gate of Ijtihad", St.I, LXIII (1986), s. 129-141; Saâd Ghrab, "L'iğtihâd ou l'effort de rénovation continue en Islam", Islamochristiana, XI, Roma 1985, s. 135-154; Subhî Sâlih, "Mecâlâtü'l-ictihâd fi'l-müctemaʿi'l-ʿaṣrî", el-Akademiyye, sy. 3, Rabat 1986, s. 45-92; M. Sellâm Medkûr, "Ehemmiyyetü istişmâri'l-ẖıṭaṭi'l-menheciyye fî ʿameliyyeti ictihâd", ed-Dirâsâtü'l-İslâmiyye, XXII/1, İslamâbâd 1987, s. 5-26; Abd Halîl, "el-İctihâdü'l-cemaʿî ve ehemmiyyetühû fi'l-ʿaṣri'l-ḥadîş", Dirâsât, XIV/10, Amman 1987, s. 109-

235; Vehbe ez-Zühaylî, “Teġayyürü’l-ictihâd”, Mecelletü Külliyyeti’d-dirâsâti’l-İslâmiyye ve’l-ʿ Arabiyye, sy. 5, Dübey 1413/1992, s. 40-57; Rahimin Affandi Abd. Rahim, “The Historical Development of the Shīʻī Doctrine of Ijtihād”, HI, XVII/ 4 (1994), s. 11-26; Osman Taştan, “İctihad Sorunu Üzerine Bir Literatür İncelemesi”, İslâmiyât, I/3, Ankara 1998, s. 73-91; D. B. Macdonald, “İctihad”, İA, V/2, s. 927-928; Ahmed Pâketçî - Ebü’l-Kāsım Gürcî, “İctihâd”, DMBİ, VI, 599-611; Aron Zysow, “Ejtehād”, EIr., VIII, 281-286.

H. Yunus Apaydın

İCTİHAD

(اجتهاد)

Abdullah Cevdet'in (ö. 1932) idaresi altında yayımlanan ilmî, siyasî ve edebî muhtevalı dergi.

Eylül 1904-Aralık 1932 tarihleri arasında toplam olarak 358 sayı çıkmıştır (nr. 1-9, Cenevre 1904-1905 Fransızca-Türkçe; nr. 10-23, Kahire 1906-1908; nr. 24-358, İstanbul 1911-1932). Başlangıçta aylık olan dergi 24. sayıdan itibaren on beş günlük, 50. sayıdan sonra haftalık olarak çıkmıştır. 101-139. sayılar arasında da genellikle haftada bir, 140-175. sayılar arasında ayda bir, 176-265. sayılar arasında on beş günde bir, daha sonra da haftalık ve on beşer günlük şeklinde değişik aralıklarla yayımlanmıştır.

İctihad, sahibi Abdullah Cevdet'le bütünüyle özdeşleşmiş olduğu halde hiçbir döneminde, ilk kurucuları arasında Abdullah Cevdet'in de bulunduğu İttihat ve Terakkî Cemiyeti'nin yayın organı olmamıştır. Yine de bir "Jöntürk"ün dergisi olarak İctihad'ın tanıtıcı vasıflarının başında Sultan II. Abdülhamid aleyhtarlığı gelmektedir. Derginin her devresinde hâkim vasfı ve değişmez prensipleri Batıcılık ve Batılılaşma doğrultusundadır. Bundan dolayı başta Gustave le Bon, Jean Marie Guyau gibi pozitivistler, Reinhart Pieter Anne Dozy gibi İslâmiyet aleyhtarları olmak üzere pek çok filozof, şair ve yazar İctihad'ın önem verdiği, eser ve makalelerini Türkçe'ye çevirerek yayımladığı Batılı şahsiyetler olmuştur. Bununla beraber derginin geniş yazar kadrosunda tam bir fikir birliğinden bahsetmek mümkün değildir. Temsil ettiği Batıcılık anlayışının Abdullah Cevdet'ten sonra gelen başlıca isimleri Kılıçzâde Hakkı, Celâl Nuri (İleri) ve Ubeydullah Efgānî'dir. "Musâhabe-i İctihad" sütununda zaman zaman dergi adına yazan Rıza Tevfik de kadın hakları, medreseye karşı Avrupaî eğitim, Batı tarzında aile gibi konularda Batıcı olmakla beraber tasavvufa ve İslâm felsefesine meyliyle onlardan ayrılır.

İctihad'ın bütün yayın hayatında din konusunda sistemli bir programı olduğu dikkati çekmektedir. İlk sayılarının başlık altında bulunan

“Mecmûa-i Osmâniyye ve İslâmiyye” ibaresi, bu yıllarda sadece Osmanlılığın savunulması açısından doğrudur. Ancak din ve özellikle İslâmiyet konusunda İctihad’ı bir “mecmûa-i İslâmiyye” olarak düşünmek mümkün değildir. Dergi Meşrutiyet’ten itibaren genel olarak dinlerde, özel olarak da İslâmiyet’te birtakım sosyal konularda yenileştirme ve değiştirmelerden başlayarak sonuçta inanç meselelerinde şüphe ve tereddüt uyandıracak yayımlara girişmiş, zaman zaman deist bir din telakkisine saplanmıştır. 1918’den sonra yeni bir din anlayışı telkinine çalışmış, ardından Bahâîliği savunmuş, nihayet Cumhuriyet devrinde laiklik konusunda katı bir devrimcilik anlayışını benimsemiştir.

Otuz yıl kadar süren yayın hayatında genel çizgisiyle Batılılaşma’yı, bunun için de Türk toplumunun buna uymayan inanç, düşünce, davranış ve örflerini mutlaka terketmesi gerektiğini savunan İctihad basında hemen hiç eksilmeyen, bazan oldukça sert polemiklere sebep olmuştur. Bunda fikirleri kadar şahsiyeti ve mizacıyla da hırçın, geçimsiz ve muhteris bir insan olan Abdullah Cevdet’in rolü büyüktür. İleri sürdüğü fikirler bir gerçeği ifade arzusundan çok hemen daima aykırılık intibaı vermiştir. Bu yüzden İctihad İslâmcılar’la olduğu kadar Türkçüler’le de tartışmalara girmiş, bu tartışmalar değişik yayınlara aksetmiştir.

İctihad’ın asıl büyük tartışmalar doğuran tarafı ilk sayılarından itibaren genel olarak dinler, özel olarak da İslâmiyet konusunda aldığı tavır olmuştur. Batıcılık ve onunla beraber hümanist bir dünya görüşü, önce dinlerdeki bâtıl inanç ve davranışların tenkidi şeklinde görünürken giderek deist, hatta ateist fikirlere doğru gelişir. Kılıçzâde Hakkı’nın kaleminden çıktığı anlaşılan “Pek Uyanık Bir Uyku” adlı yazı (nr. 55, 57) o günkü Batıcılığın tam bir programı niteliğindedir. Derginin daha geniş plandaki hedefleri ise “İctihad’ın Mihveri Müdîr Fikirleri” başlıklı yazılarla dile getirilmiştir (nr. 150-161, 205, 343). Derginin belki bütün yayın hayatının felsefesi ve bir kanun metni gibi kategorik olan sonuncu yazı ise (15 Nisan 1932) yirmi beş maddelik bir formüller sistemidir. Bunlardan en önemlileri şöyle özetlenebilir: a) Hürriyetlerin en mukaddesi vicdan hürriyetidir; itikadını seçmek ve beyan etmekte serbest olunmalıdır. b) İstiklâllerin anası iktisadî istiklâldir. c) Harp milletlerarası meselelerin çözüm vasıtası değildir. d) Güzel sanatlar ruhu inceltir, ilâhî bir huzur verir. e) Sermaye ve emek birbirine saygılı olmalıdır. Bunlar arasında, birbirinden uzak

maddelere serpiştirilmiş dinle ilgili iki hüküm ise şöyledir: “Dinlerin mâkul maksadı insanlar arasında müsâlemet, kardeşlik ve

muhabbet şîmelerini tahkim etmektir. Gayesi şifa vermek olduğu halde hastalığın şiddetlenmesine sebep olan bir ilâcın ihmal edilmesi imal edilmesinden evlâdır” (md. 10). “Kâinatı kendi keyfine göre idare eden ecell ü a‘lâ bir zata itikad büyük bir safdillik göstermekle kalmaz, aynı zamanda tedavi kabul etmez bir mantıksızlığa sevkederek insan ruhunun hüznengiz bir surette küçülmesini de müeddi olur” (md. 15). Dinle ilgili bu maddeler yalnız İslâmiyet’i değil bütün dinleri hedef almaktadır. İctihad’ın dikkati çeken yazarlarından Celâl Nuri “İslâm’da Vücûb-ı Teceddüd” (nr. 39-41) ve “Havâyic-i Kānûniyyemiz” (nr. 59-61, 64-67) başlıklı yazılarında Avrupa’ya karşı sosyalist devletlerle, hatta Hindistan’daki Brahmanlar ve Budistler’le ittifak kurulması gerektiğini, bunun sosyalist olma tehlikesi taşımadığını söylerken yoksulluk ve esaretten kurtulmak için sadece hukuk sistemini ıslah etmenin yetmeyeceğini ileri sürer. Bu vesileyle kadın hakları da Abdullah Cevdet, Celâl Nuri ve Kılıçzâde Hakkı’nın ısrarla üzerinde durdukları bir konu olur. Tesettür ve çok kadınla evlenme hususu her fırsatta tenkit edilir. Abdullah Cevdet’in 1911’de Mehtab dergisinde (nr. 4) başlattığı tesettür tartışması İctihad (nr. 29) ve Sırât-ı Müstakîm (Sebîlürreşâd, nr. 156, 169, 282) arasında devam etmiştir. Kılıçzâde Hakkı, İslâmiyet’in çok katı kurallarla dondurulması yüzünden ilerlemeye engel olduğunu, dolayısıyla İslâm hukukunda baştan sona ıslahat yapılması gerektiğini ileri sürmüştür.

II. Meşrutiyet’ten sonra İctihad Batıcılar’ın belli başlı yayın organı durumuna gelmekle beraber dergiyi çıkaranlar, özellikle Balkan Savaşı’ndan sonra aralarında meydana gelen bir tartışma yüzünden bölündüler. Batı’nın kayıtsız şartsız ve bütün yönleriyle kabul edilmesini isteyen Abdullah Cevdet ile bu görüşe karşı çıkan Celâl Nuri arasındaki münakaşa, “tam Garpçılar”la “kısmî Garpçılar” şeklinde ifade edilebilecek iki grup ortaya çıkardı. Abdullah Cevdet tam Garpçılar’ın lideri durumuna geçti. Böylece öteden beri Osmanlı Devleti’nde arzuladıkları değişimin gerçekleşmesinde engel olarak gördükleri dinin aşılabilmesi için bilhassa biyolojik materyalist yayınların Türkçe’ye çevrilmesinde büyük gayretleri oldu.

I. Dünya Savaşı sırasında kapatılıp üç buçuk yıl (Şubat 1915-Ekim1918) çıkarılamayan İctihad yeniden yayına başladığında, İttihatçılar'ın cezalandırılmamasını Avrupa karşısında itibarımızı zedeleyici bulacak kadar İttihat ve Terakkî düşmanı kesilmiştir. Millî Mücadele yıllarında Kürt Teâlî Cemiyeti üyesi olan Abdullah Cevdet'in dergisi de Kürtçülüğe sempatiyle bakar, buna karşılık Millî Mücadele karşısında suskundur. Mütareke yıllarına kadar Rusya'nın hâkimiyeti altındaki müslümanların meselelerine de duyarlılık gösteren İctihad, 1921 yılı sonlarında bu defa Emin Âlî'nin kalemiyle Bahâîlik propagandası başlatmıştır. Dergide Bahâullah Mirza Hüseyin Ali'nin hayatı ve fikirleri büyük bir sempatiyle anlatılmış, Bahâîliğin felsefe noktainazarından pek yüksek bir ulûhiyyete mâlik olduğu ve bütün din ve felsefî sistemlerin iyi taraflarını ihtiva ettiği ileri sürülmüştür (nr. 140, 142-143). Abdullah Cevdet ise Bahâîliğin bütün insanlar için ortak bir din olarak kabulünü teklif etmiştir. Hz. Peygamber'in, "Din akıldır, aklı olmayanın dini yoktur" sözünü hatırlatan Abdullah Cevdet, Bahâîliğin akılla çelişen hiçbir fikir ve hüküm ihtiva etmediğini ileri sürer (nr. 144). Bu düşünceleriyle İslâmiyet'in hurafesiz, saf hali gibi gösterdiği Bahâîliği materyalizme geçişte bir basamak olarak kullanmak istemiştir. Buna karşılık Mustafa Sabri (Peyâm-ı Sabah, 7, 18 Mart 1922), Ahmed Şîrânî (Tevhîd-i Efkâr, 19 Haziran 1922) ve Tâhirülmevlevî (Peyâm-ı Sabah, 19 Mart 1922) gibi İslâm âlimleri çeşitli yazılarında Bahâîliğin İslâmiyet'le hiçbir ilgisinin bulunmadığını açıklamışlardır.

Kurtuluş Savaşı hareketi karşısında suskun kalan dergi 1922'den itibaren dönemin bütün devrim hareketlerine katılmış, yeni dönemi kendi fikirleri için hazır bir zemin olarak görmüştür. Nitekim Abdullah Cevdet, 150. sayıdan başlayarak "Feylesofun Köşesi" başlığı altında kaleme aldığı yazı serisinde, toplumun gelişmesi karşısında dinin engel olduğunu daha açık biçimde söylemeye başlamıştır. Dergi ve sahibi aleyhine "İslâmiyet hakkında fezâhat-i lisâniyye" davası açılmış, dört yıl süren duruşmalar sonucunda ceza kanunundan bu madde kaldırıldığından dava da düşmüştür.

İctihad'ın bu tarihten sonra ele alıp işlediği konuların başında devrin siyasî fikirleri gelir. Abdullah Cevdet kendisi ve dergisiyle "emeldaş, kardaş ve birbirinin malı" saydığı, inkılâpları yapan Cumhuriyet Halk Fırkası ve hükümetini, "Otuz seneden beri geceli gündüzlü gördüğümüz tatlı rüyaların çoğunu ayniyle vâki kılan yegâne hükümet", Atatürk'ü de, "Bugünün

peygamberi Mustafa Kemal'dir, bu medenî ve asrî peygamber bir nübüvvet-i akliyye ile geliyor" diye tavsif eder (nr. 188). Böylece İctihad hilâfet ve saltanatın kaldırılması, tevhîd-i tedrîsat kanunu, medenî kanun, şapka ve kılık kıyafet, özellikle harf inkılâbı konularında yönetimin yanında olmuş ve onu alkışlamıştır. Latin alfabesinin kabulü dergi tarafından büyük bir zafer olarak nitelendirilmiştir (nr. 266). Hatta dergide, Batı medeniyetinin yerleşmesi yolunda alfabe değişikliğinin ardından son bir hamleyle bir Batı dilinin yardımcı ilim dili olarak kabulünü teklif eden bir makale yayımlanır (nr. 268). 1932'de Cumhuriyet gazetesinin yaygınlaştırmak istediği Kur'ân-ı Kerîm'i Türkçe okuma fikrine de destek verir (nr. 338).

İctihad'ın edebî tarafı ise daima Abdullah Cevdet'in sanat anlayışına paralel olarak fikrî ve içtimaî meseleler etrafında dönmektedir. Aynı devrin diğer dergilerinde olduğu gibi İctihad'da da şiir, hikâye ve deneme türündeki örnekler yanında edebî tenkitlere yer verilmiştir. Abdullah Cevdet, dergiye daha popüler ve sanat ağırlıklı bir şekil vermek için 1928 yılında bir ara İctihad'ı Nahit Sırrı ile (Örik) Yedi Meşaleciler'den Vasfi Mahir (Kocatürk), Yaşar Nabi (Nayır) ve Kenan Hulûsi'ye (Koray) teslim etmiş, fakat bu

durum ancak iki sayı sürmüştür (nr. 277-278). Bunun dışında dergi başından beri Türkçe'nin meseleleriyle yakından ilgilenmiştir. Bu konuda en dikkate değer yazı Hüseyin Kâzım'ın (Kadri) "Türk Lisanlarının Tevhidi" başlıklı makalesidir (nr. 31-35, 37).

Yayımlandığı süre içerisinde yaklaşık yedi yıl (1909-1911, 1915-1918, 1919-1921) kapatılan İctihad'ın adı, kapatılma kararlarına karşılık hukuken yayıma devam edebilmek için çok defa ilk adını hatırlatan Cehd (59. sayı), İşhâd (78-79, 111-116. sayılar), İştihâd (90-92, 101-109, 129-136. sayılar) ve Âlem (110. sayı) olarak değiştirilmiştir. Söz konusu yayım yasaklarından bazılarına sebep olan yazılar ise Süleyman Nazif'in İdâre-i Vilâyât Kanunu'nu eleştiren "Devâ-yı Katl" (nr. 68, 12 Haziran 1913), Kılıçzâde Hakkı'nın din görevlilerini ve bazı dinî duyguları rencide edici mahiyetteki "Yunus Hoca'nın Kendisi" (nr. 76, 28 Ağustos 1913), Abdullah Cevdet'in "Veliahd Yûsuf İzzeddin Efendi'yle Mülâkat" (nr. 80, 25 Eylül 1913) ve yine Abdullah Cevdet'in dini tezyif eden "Yara ve Tuz" (nr. 138, 9 Ocak 1919) adlı makaleleridir.

İctihad'ın yazar kadrosu toplam olarak 200 imzayı aşmaktadır. Dergide adı en çok görülen yazarlardan bazıları şunlardır: Abdülhak Hâmid (Tarhan), Ağaoğlu Ahmed, Ahmed Cevdet (Oran), Ahmed Hâşim, Ahmed Refik (Altınay), Ali Canib (Yöntem), Alişanzâde İsmail Hakkı (Eldem), Celâl Sahir (Erozan), Cemil Sena (Ongun), Cenab Şahabeddin, Enis Behiç (Koryürek), Faik Âli (Ozansoy), Faruk Nafiz (Çamlıbel), Halid Fahri (Ozansoy), Halide Edib (Adıvar), Halide Nusret (Zorlutuna), Hıfzı Tevfik (Gönensay), Hüseyin Cavid, Hüseyin Dâniş (Pedram), Fazıl Ahmed (Aykaç), İbrahim Alâeddin (Gövsa), İbrahim Edhem Temo, Gaspıralı İsmail, İsmail Fennî (Ertuğrul), Mazhar Osman (Usman), Mehmed Fuad (Köprülü), Mehmed Zeki (Pakalın), Midhat Cemal (Kuntay), Mûsâ Cârullah Bigiyef, Müftüoğlu Ahmed Hikmet, Necip Âsım (Yazıksız), Orhan Seyfi (Orhon), Ömer Seyfeddin, Peyami Safa, Reşad Nuri (Güntekin), Ruşen Eşref (Ünaydın), Suud Kemal (Yetkin), Selim Sırrı (Tarcan), Süleyman Nazif, Tevfik Fikret, Vasfi Raşid (Sevig), Yakup Kadri (Karaosmanoğlu).

Dergi çıkmaya başladığı tarihten itibaren bir dizi kitap da yayımlamıştır. Kütübhâne-i İctihad adıyla Cenevre, Kahire ve İstanbul'da basılan ve altmış kadar eserden oluşan bu serinin numaralarında atlamalar ve tekrarlar vardır. Kataloglarda serinin ilk kitabı Abdullah Cevdet'in Byron'dan çevirdiği Chillon Mahbusu (Cenevre 1904) ve sonuncusu da yine Abdullah Cevdet'in Düşünen Musiki (seri nr. 61) adlı şiir kitabıdır. Çoğu Abdullah Cevdet'e ait telif ve tercüme kitaplardan oluşan bu seri içinde Nâmık Kemal'in Rüya ve Magosa Mektubu (Kahire 1908, seri nr. 13), Süleyman Nazif'in Gizli Figanlar (Kahire 1906, seri nr. 3), Elcezire Mektupları (Kahire 1906, seri nr. 5), Mâlûmu İlâm (Kahire 1908, seri nr. 14) gibi eserleri de bulunmaktadır. Kütübhâne-i İctihad'ın asıl tenkitlere ve büyük tartışmalara sebep olan yayını ise Hollandalı şarkiyatçı Dozy'nin Târîh-i İslâmiyyet adıyla çevrilen kitabıdır (Kahire 1908, seri nr. 15-16). İslâmiyet'i, Kur'an'ı ve Hz. Muhammed'i aşağılayan ifade ve iftiralarla dolu bu kitabı tercüme eden Abdullah Cevdet'in "İfâde-i Mütercim" başlığıyla yazdığı önsözde eseri ve muhtevasını tenkitsiz ve tartışmasız benimsemesi, Osmanlı basınında uzun yıllar sürecek olan tepkilere yol açmıştır. Bu tutumuyla İctihad dergisi ve sahibi, Sırât-ı Müstakîm (Sebîlürreşâd) yazarlarından Manastırlı İsmail Hakkı, M. Refik, Ferid (Kam), Midhat Cemal (Kuntay), Vâsıf, İbrahim

Alâeddin (Gövsa) ve Hikmet dergisi yazarlarından Mehmed Rüşdü tarafından ağır eleştirilere hedef olmuştur. Ayrıca Sırât-ı Müstakîm yazarlarından Abdülaziz Çâvîş, Hilâl-i Osmânî gazetesindeki açık mektubunda (27 Ocak 1912) Abdullah Cevdet'in Dozy'ye katılmak değil onun yanlışlarını teşhir maksadıyla kitabı tercüme etmiş olduğunu ileri sürerken aynı derginin yazarlarından Ahmet Hamdi (Akseki) Bilinmesi Elzem Hakikatler (İstanbul 1332), İsmail Fennî Kitâb-ı İzâle-i Şükûk (1928), Manastırlı İsmail Hakkı Hak ve Hakikat (İstanbul 1329) adlı kitaplarıyla tepkilerini dile getirmişlerdir. Yine Manastırlı'nın Sırât-ı Müstakîm'de otuz sayı devam eden "Târîh-i İslâmiyyet: Doktor Dozy'nin Risâlesine Reddiye" başlıklı yazı dizisi (nr. 72-111) aynı müellifin "Târîh-i İslâmiyyet'e Dâir Doktor Dozy'nin Eser-i Garazkârına Karşı Reddiye" başlıklı diğer bir yazı serisi (nr. 183-208) ve Beyazıt dersiâmlarından Hayreddin'in Beyânülhak dergisinde (VII, s. 163-172) bir reddiyesi çıkmıştır. Ebüzziyâ Tevfik'in de Muallim Doktor Dozy'nin Târîh-i İslâmiyyet Unvanlı Kitabı ve Mütercimi Hakkında Tenvîr-i Efkâr (2. bs., İstanbul 1328) adlı bir kitabı bulunmaktadır. Târîh-i İslâmiyyet tercümesi, aldığı tepkiler üzerine 17 Şubat 1910 tarihli bir hükümet kararnâmesiyle toplatılmış ve mevcut nüshaları imha edilmiştir.

Abdullah Cevdet'in Cağaloğlu'nda "İctihad Evi" adını verdiği idarehanesi, uzun yıllar devrin yazarlarının toplanıp tartıştıkları bir fikir ve edebiyat meclisi haline gelmiştir. Buradaki toplantılara Meşrutiyet sonrasından başlayarak Cumhuriyet'in ilk yıllarına kadar Rıza Tevfik, Süleyman Nazif, Faik Âli, Cenab Şahabeddin, Abdülhak Hâmid, Peyami Safa, İsmail Hâmi, Yusuf Ziya, Halid Fahri, Necip Fazıl (Kısakürek) gibi şahsiyetlerin devam ettiği bilinmektedir.

İctihad'ın Avrupa, Mısır ve İstanbul dönemine ait birçok sayısı İstanbul'da başta Beyazıt Devlet Kütüphanesi olmak üzere, Atatürk, Hakkı Tarık Us, Âtıf Efendi, İstanbul Üniversitesi ve Millet kütüphanelerinde bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Yusuf Hikmet Bayur, Türk İnkılâbı Tarihi, Ankara 1940, II/4, s. 440-456; Yusuf Ziya Ortaç, Portreler, İstanbul 1963, s. 77-81; Hilmi Ziya Ülken, Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi, Konya 1966, I, 387-405; M. Şükrü Hanioğlu, Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi, İstanbul 1981, tür.yer.; a.mlf., "Siyasal Akımlar: Batıcılık", TCTA, V, 1384-1388; a.mlf., "Abdullah Cevdet", DİA, I, 90-93; Hasan Duman, Katalog, s. 165-166; Peyami Safa, Türk İnkılâbına Bakışlar, Ankara 1988, s. 33-35; Semiramis Tutkun, İçtihad Mecmuası: 1-100. Sayılar (yüksek lisans tezi, 1988) Cumhuriyet Üniversitesi; Süheylâ Seçkin, İçtihad Mecmuası: 101-200. Sayılar (yüksek lisans tezi, 1990), Cumhuriyet Üniversitesi; Osman Yıldız, İçtihad Mecmuası: 201-265. Sayılar (yüksek lisans tezi, 1991), Cumhuriyet Üniversitesi; Abdullah Ceylan, Sırât-ı Müstakîm ve Sebîlürreşad Mecmuaları Fihristi, Ankara 1991; İskender Aydın, İçtihad Mecmuası: 266-358. Sayılar (yüksek lisans tezi, 1994), Cumhuriyet Üniversitesi; "Dr. Abdullah Cevdet'in Bir Mektubu", Türk Düşüncesi, sy. 1, İstanbul 1953, s. 26-31; Fethi Tevetoğlu, "İçtihad", TA, XX, 18; Ziya Bakırcıoğlu, "İctihad", TDEA, IV, 338; Mehmet Özdemir, "Dozy", DİA, IX, 513-514.

Nazım H. Polat

İCTİMÂİYYAT MECMUASI

(اجتماعيّات مجموعسى)

1917 yılında yayımlanan ilk Türkçe toplum bilimi dergisi.

Ziya Gökalp'in kurduğu İctimâiyyat Dârülmesâîsi tarafından yayımlanan dergi altı sayı çıkarılmış, dârülmesâînin faaliyetlerini durdurmasıyla da yayımı sona ermiştir. Müdürlüğünü İstanbul Dârülfünunu içtimaiyat müderris muavini Necmeddin Sâdık'ın (Sadak) yaptığı mecmua ülkemizde bir enstitünün çıkardığı ilk

dergidir. Daha önce Ulûm-i İctimâiyye ve İktisâdiyye Mecmuası adıyla bir dergi yayımlanmakla birlikte (1908-1911) bu dergi iktisat ağırlıklı olmuş, İctimâiyyat Mecmuası sosyoloji alanında yayımlanan ilk dergi sayılmıştır.

Ziya Gökalp, o devirde ismi yeni duyulan sosyoloji ilmi çalışmalarına ilk olarak 1911 yılında Selânik'te İttihat ve Terakkî Cemiyeti'nin merkezinde başlamıştır. İttihat ve Terakkî'nin büyük desteğini gören Gökalp, 1914'te İstanbul Dârülfünunu'nda İçtimaiyat Bölümü'nü açmış, 1915 yılında İçtimaiyat Dârülmesâîsi'ni kurmuş, böylece sosyolojinin toplumun meselelerine ilmî çözümler getireceği inancını yaymaya çalışmıştır. Bu fikirlerini Fransa'da laik bir toplum, eğitim, din ve ahlâk anlayışının yerleşmesi için mücadele etmiş olan Emile Durkheim'den almıştır. Ancak Gökalp, bir yandan Durkheim'in yazılarını tercüme ederken öte yandan bunları Türk toplum ve kültürüne uyarlayarak millî bir sosyoloji kurmak için gayret göstermiştir.

Mecmuada sosyolojinin ne olduğu, ideoloji, psikoloji ve felsefeden hangi açılardan ayrıldığı ortaya konulmaya, metodu hakkında bilgi vermek amacıyla istatistiğin sosyolojideki kullanımı tanıtılmaya çalışılmıştır. Sosyolojinin uygulamasını ve bunun topluma kazandıracağı faydaları ortaya koyabilmek için mecmuanın nazarî ve amelî kısımlar halinde çıkarılması amaçlanmışsa da bu ayırım sadece 1. sayıda uygulanmıştır. Dergide hâkim olan anlayışa göre tabii dünya ile toplum arasında bir fark yoktur. Tabiat ve

toplum, bilim tarafından keşfedilip denetlenecek kanunlara sahip olma açısından aynı olunca sosyoloji de tabiat ilimleri gibi önem kazanacaktır. Mukaddimede belirtildiğine göre sosyoloji ilmi içtimaî kurumların hangisinin tabii, hangisinin marazî olduğunu belirleyerek sosyal reformlara yol gösterecektir. Mecmuada Ziya Gökalp yanında Ahmed Emin (Yalman), Necmeddin Sâdık (Sadak), Mehmet Emin (Erişirgil) ve Halim Sabit'in de (Şibay) yazıları çıkmış, ayrıca Emile Durkheim'den sosyolojiyle ilgili tercümeler yapılmıştır.

Ziya Gökalp, derginin ilk sayısında çıkan yazılarında ideolojiyle sosyolojiyi karşılaştırıp sosyolojinin üstünlüğünü ortaya koymaya çalışmış, Türkçülük, İslâmcılık ve asırcılık akımları arasındaki çatışmanın sosyoloji yardımıyla daha iyi anlaşılıp ortadan kaldırılmasının çareleri üzerinde durmuştur. Gökalp'e göre devletler şehir devleti, saltanat devleti ve çağdaş devlet olmak üzere üçe ayrılır. Tanzimat'la başlayan evrim Türk Devleti'ni çağdaş devlet formuna sokacak ve bu yoldaki problemler sosyoloji yoluyla çözümlenecektir. Sosyoloji fıkıhçılık yapan İslâmcılığı, törecilik yapan Türkçülüğü ve Avrupacılık yapan asrîliği toplumun aktif örfünü esas alıp birleştirerek sosyal evrimin önündeki engelleri kaldıracaktır (bk. bibl., Kanar neşri, s. 28-33). Gökalp'in burada ortaya koyduğu evrimci pozitivizm anlayışı, dönemin bir başka toplum bilimcisi olan Le Play'den etkilenen Prens Sabahaddin tarafından eleştirilmiştir. Derginin 2. sayısındaki yazısında, içtimaiyat ilminin fertlerin cemiyet üzerindeki tesirini inkâr ettiği hakkındaki yaygın kanaatin yanlış olduğunu belirten Gökalp, Durkheim'in izah ettiği gibi fertlerin de cemiyete sosyoloji yoluyla etkili olabileceğini, içtimaiyatçılara sahip olmayan bir toplumun cemiyete tesir edecek dâhiler çıkarmak bir yana yürüyeceği yolu bile belirleyemeyeceğini ileri sürer. Gökalp, 3. sayıda "Ahlâk İctimâî midir?" yazısında ahlâkî kaidelerin menşeinin ve gayesinin fertten daha üstün bir vicdan olan toplum olduğunu söyler. Fert sosyalleştikçe ahlâkî bir varlık olma özelliğini kazanır. İçtimaî mefkûre veya ideal de cemiyet halinde yaşamaktan başka bir şey değildir. Burada Gökalp'in dinden uzak laik bir ahlâk arayışı içinde olan Durkheim'in etkisinde kaldığı açıkça gözlenmektedir.

Mecmuada Durkheim'den "Fücûrun Nehyi ve Menşeleri", "Ondokuzuncu Asırda Fransa'da İctimaiyat" ve "İlm-i Terbiye ve İctimaiyat" başlıklı üç

makale tercüme edilmiştir. Bu yazılarda sosyolojinin suç ve eğitim konularında insanlara neler kazandırabileceği üzerinde durulmuştur. Fransız politikası içinde liberal kanadın önemli bir temsilcisi olan Durkheim'in Fransız toplumu arasında geliştirdiği tezler Gökalp'in yazılarıyla Türk toplumuna uygulanmak istenmiştir. Özellikle Durkheim'in kullandığı Fransızca sosyoloji kavramlarının Türkçe'ye çevrilmesi konusunda titiz davranan Gökalp dikkate değer bir başarı göstermiştir. Mehmet Kanar'ın Latin harflerine çevirdiği İctimâiyyat Mecmuası İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Araştırma Merkezi tarafından yayımlanmıştır (İstanbul 1997).

BİBLİYOGRAFYA

İctimâiyyat Mecmuası, sy. 1-6, İstanbul 1333/1917; a.e. (s.nşr. Mehmet Kanar), İstanbul 1997; W. Logue, From Philosophy to Sociology: The Evolution of French Liberalism: 1870-1914, Illinois 1983, s. 151-204; Recep Şentürk, İslam Dünyasında Modernleşme ve Toplumbilim, İstanbul 1996, s. 129-169, 293-430.

Recep Şentürk

İÇ HAZİNE

(bk. HAZİNE).

İÇ OĞLANI

Devşirme olarak saraya alınıp çeşitli devlet hizmetleri için yetiştirilen kimse.

Osmanlı sarayında iç oğlanı istihdamına Yıldırım Bayezid zamanında başlanmış, Fâtih Sultan Mehmed döneminde bu uygulama bir nizama bağlanmıştır. Buna göre gruplar halinde devlet merkezine getirilen devşirmelerin en zeki, en gürbüz, endamı en düzgün ve iyi huylu olanları saray için ayrılırdı. Bu seçimde kapı ağası ile kıyâfe ilminden anlayan saray hocası etkili olurdu. Ayrılan çocuklara Edirne, Galata ve İbrâhim Paşa saraylarında Türk-İslâm terbiyesiyle birlikte gerekli dersler verilir, görgü kuralları anlatılır, bu arada silâh tâlimi, binicilik ve yeteneklerine göre çeşitli sanatlar öğretilirdi. İhtiyaca göre üç veya yedi yılda bir yapılan çıkmalarda bu çocukların en kabiliyetlileri Topkapı Sarayı'na alınır, diğerleri ise genellikle kapıkulu süvariliğine verilirdi.

Gılmânân-ı Enderûn, gılmânân-ı hâssa veya gılmânân-ı Sarây-ı Âmire de denilen Topkapı Sarayı iç oğlanları eğitimlerini Enderun'da sürdürürlerdi. Enderun'un Büyük Oda ve Küçük Oda iç oğlanlarına dolama giydikleri için "dolamalı", daha yüksek dereceli doğancı, seferli, kiler, hazine ve Has Oda gılmanlarına da kaftan giymelerinden dolayı "kaftanlı" denirdi. Bu odalardaki iç oğlanlarının derece ve mevkileri farklı olduğundan hizmet ve maaşları da değişikti. İç oğlanları maaşlarını üç ayda bir alırlardı; giyim kuşamları ise devlet tarafından karşılanır, giydikleri elbiselerin düzenli olmasına çok dikkat edilirdi. Başlarında zerduz denilen bir çeşit külâh, mevsimine göre çuha, dolama, atlas, hâre ve Hint bezinden yapılmış kaftan, altında çeşitli kumaşlardan entari ve bellerinde de süslü, sırma işlemeli kemerler bulunurdu. 1674'te külâh yerine sarık sarmalarına, kırmızı mest yerine sarı pabuç giymelerine ve bellerine hançer takmalarına izin verilmiştir.

Enderun koğuşlarında değişik hocalardan ders gören iç oğlanları çeşitli spor faaliyetlerinden başka kabiliyetlerine göre hat, mûsiki, nakış vb. sanatlarla da meşgul olurlardı. Özellikle Seferli Koğuşu'ndan pek çok edip, şair ve

sanatkâr yetişmiştir.

İç oğlanları mâbeyn odasında yatıp kalkarlardı. Koğuşlar parmaklıklarla çevrilmiş iki sıra odalardan ibaretti. Bunların üstünde oda kıdemlilerinin kaldığı bölümler vardı. Koğuşların nizamnâmeleri olup bunlar titizlikle uygulanırdı.

Büyük Oda ve Küçük Oda'dan Has Oda'ya kadar iç oğlanlarının Enderun'daki eğitimleri devam ederdi. İlk koğuşlarda Türkçe, Arapça ve Farsça öğrenen gençler daha sonraki odalarda bu dillerde yazılmış eserleri okurlardı. Oda zâbitleri tahsil ve terbiye hizmetine çok özen gösterirlerdi. Zâbitlerin görevlerine dikkat edip etmedikleri ise zaman zaman tebdilikıyafetle dolaşan silâhdar ağa tarafından kontrol edilirdi. İç oğlanları beş vakit namazı koğuş imamının ardında cemaatle kılarlardı. Her perşembe akşamı yatsı namazından sonra odalarda din ve devlet için dua edilirdi.

İç oğlanları arasından XVI ve XVII. yüzyıllarda şair, edip, tarihçi, hattat ve mûsikişinas gibi sanatkârlarla devlet adamları çıkmıştır. Bunların çoğu Enderun'daki sanat dalıyla meşhur olmuştur. Nakkaş Hasan Paşa, Hattat Hasan Paşa, Kavukçu Mustafa Paşa, Kemankeş Kara Mustafa Paşa bunlardan bazılarıdır. Tırnakçı Hasan Paşa, Sarıkçı Mustafa Paşa ve Baltacı Mehmed Paşa gibi bazı vezirler de Enderun'daki hizmetlerine göre şöhret bulmuştur. XIX. yüzyıl başlarından itibaren Enderun'un yerini modern kurumların alması ve uzun bir süreden beri devşirme sisteminin bozulması sebebiyle önemini kaybeden iç oğlanı istihdamı 1833'te resmen ortadan kalkmıştır (Lutfî, IV, 112).

BİBLİYOGRAFYA

Selânikî, Târih (İpşirli), I, 161, 211-213, 303; II, 440-441, 518, 612; Koçi Bey, Risâle (Aksüt), s. 79, 80 vd.; Rycaut, s. 25 vd.; Silâhdar, Târih, I, 648; Şem‘dânîzâde, Müri't-tevârih (Aktepe), II/A, s. 61, 73; D'Ohsson, Tableau général, VII, 47 vd.; Hammer (Atâ Bey), X, 127 vd.; Hızır İlyas, Vekāyi-i Letâif-i Enderûniyye, İstanbul 1276, tür.yer.; Mustafa Nuri Paşa,

Netâyicü'l-vukūât, İstanbul 1327, I, 20; Lutfî, Târih, IV, 112; Ali Seydi Bey, Teşrifât ve Teşkilâtımız (haz. Niyazi A. Banoğlu), İstanbul, ts., s. 129-133, 205; Türkiye Maarif Tarihi, I, 11 vd.; Uzunçarşılı, Saray Teşkilâtı, s. 300 vd.; a.mlf., Merkez-Bahriye, s. 210, 305; İsmail H. Baykal, Enderun Mektebi Tarihi, İstanbul 1953, tür.yer.; Ahmed Refik [Altınay], "Fatih Devrine Aid Vesikalar", TOEM, VIII-XI/49 (1335), s. 5; Pakalın, II, 28-29; Cl. Huart, "İç-Oğlanı", İA, V/2, s. 931.

Ahmet Şimşirgil

İÇEL

Osmanlı taşra teşkilâtında Anadolu’nun güneyinde yer alan sancak ve günümüzde merkezi Mersin olan il.

Antikçağ’da Taşlık Kilikya (Tracheia Cilicia) diye tanınan coğrafî bölgeye tekabül eden İçel sancağı, batıda Alanya burnundan doğuda Lamas suyuna kadar (Alata çayının batısında) Toros dağları ile Akdeniz arasında uzanıyordu. Sancağın en önemli merkezleri Ermenek, Mut, Silifke ve Anamur şehirleriydi. Bu sınırlar günümüzdeki İçel ilinin de önemli bir kısmını oluşturmaktadır.

Sancağın kapsadığı bölge, Türk fethinden sonra Karamanoğulları Beyliği’nin kurucusu Kerîmüddin Karaman Bey’in bölgede uzun süren idaresi sebebiyle önce Kamerüddin ili (İbn Bîbî, s. 696), daha sonraki dönemlerde diğer beylik topraklarıyla birlikte Karaman ili (Neşrî, II, 614) olarak anıldı. Osmanlı-Karaman mücadelesinden bahseden bazı Osmanlı vekāyi‘nâmeleri ise bölgeyi Taş ve Taşili şeklinde kaydeder. Karamanoğulları hakkında ayrıntılı bilgi veren Şikârî, İçel sancağı topraklarını Taşili olarak gösterir (Karaman Tarihi, s. 53-54, 204-205). Aynı müellif Taşili’ni, Karamanoğulları’nın Selçuklu-Moğol askerlerine karşı yenilgisinden sonra kaçıp saklandıkları muhafazalı bir yer diye zikrederken sınırlarını da bugünkü Taşeli yaylasını içine alacak biçimde Anamur’a kadar getirir. Coğrafî yöre olarak İç İl veya günümüzdeki söylenişiyle İçel adına ilk defa XV. yüzyıl Osmanlı vekāyi‘nâmelerinde rastlanmaktadır. Bu eserlerde Osmanlılar’a karşı yenilen Karamanoğulları’nın Akşehir, Beyşehir, Konya ve Lârende gibi şehirleri kaybettikten sonra kaçtıkları Orta Toroslar’ın güneyindeki ormanlık ve taşlık araziden bahsedilirken sık sık Taş ve Taşili ile birlikte İç İl ifadelerine de yer verilmektedir. Buradaki Taş İl, “dış ve taşra” anlamlarından çok coğrafyanın taşlık olduğunu ifade eder. Eserlerde Taş İl, Taş ve İç İl’in coğrafî ayırımları yapılmadığı gibi bunlara dair çelişkili bilgiler de verilmektedir. İç İl ve Taş İl hakkındaki çelişkili bilgiler ve coğrafî sınırlardaki belirsizlik XVI. yüzyıl vekāyi‘nâmelerinde de devam etmektedir. Bu döneme ait eserlerde bölge Taş, Taş İl, Karataş ve

nâdiren İç İl şeklinde gösterilmektedir. Taş İl daha geniş bir coğrafî alanı ifade ederken İç İl bazan Karataş içinde

bir yer, bazan da ayrı bir coğrafî yöre olarak kaydedilmektedir. Karamanoğulları Beyliği'ne son veren Osmanlılar, bölgede yeni bir idarî düzenlemeye girişirken beyliğin topraklarını Toroslar'dan ikiye ayırarak Silifke merkezli güney kısmına İç İl, Konya merkezli kuzey kısmına da Karaman sancağı adını verdiler (Neşrî, II, 614).

Tarih. İçel'deki ilk yerleşmelerin tarihi Neolitik döneme kadar uzanmaktadır. Türk fethi öncesi önemli yerleşmelerden bazıları Seleucia (Silifke), Olba (Ura), Celenderis (Kalender), Claudiapolis (Mut yakınları), Germonicopolis (Ermenek), Aya-Todora (Viranşehir), Diocaesoria (Uzunca-burc), Korykos (Kızkalesi), Anemurium (Anamur'un güneyi), Elaiusa-Sebaste'dir (Ayaş). Bölgenin merkezi sayılan Seleucia, milâttan önce 300 yıllarında İskender'in generallerinden II. Seleucus Nicator tarafından kurulmuş, güneyindeki Holmi şehri ahalisi buraya nakledilmiştir. Milâttan önce 101'lerde Roma donanmaları İçel kıyılarındaki gemi barınaklarını yıkarak yöreyi Roma idaresine sokmuşlardır. Bizans döneminde İçel toprakları, doğudaki Tarsus ile birlikte Bizans-Arap mücadelesine sahne oldu. Mücadelenin sonuna kadar etkili ve sürekli bir şekilde olmasa da Bizans hâkimiyetinde kaldı. İçel ve çevresi, 1180 yılından sonra yoğun bir şekilde yerleşmek amacıyla gelen göçebe Türkmenler'in akınına uğradı. Selçuklu Sultanı Alâeddin Keykubad 1225'te İçel ve çevresine sefer düzenledi. Bu seferde Antalya subaşısı Mübârizüddin Ertokuş, Antalya'dan sahil boyunca ilerleyerek İçel kalelerinden Anamur'u fethetti. Bu fetih hareketlerinin ardından ileride Karamanlılar ismini alacak olan Türkmenler, Alâeddin Keykubad tarafından 1228'de Ermenek civarına yerleştirildi. Kısa bir süre sonra Karamanlılar'ın ceddi Nûre Sûfî ilk fetihlerine başladı ve Ereğli Kalesi'ni ele geçirdi. Karaman Bey aynı yıl içinde İçel kalelerinden Ermenek, Mut, Mara (Silifke ilçesinin Mağara bucağında) ve Silifke'ye çeşitli akınlar düzenleyerek hâkimiyet sahasını genişletirken Sultan Alâeddin de hil'at, kılıç, tabl ve alem göndererek buraları Karaman Bey'e verdi. Karaman Bey'in ölümüyle Selçuklu sultanı bölgeye Bedreddin Hutanî'yi tayin etti. Böylece İçel'de Karamanoğulları hâkimiyeti zayıfladı. Ancak Karamanoğlu Mehmed Bey'in, Moğol-Selçuklu ordusunu Göksu Derbendi'nde mağlûp ederek kendisine engel olmak isteyen sahiller emini

Hoca Yûnus'a karşı galip gelmesiyle Karamanoğulları'nın İçel'deki hâkimiyeti tekrar arttı ve Osmanlı Devleti'nin bölgeyi fethine kadar devam etti.

İçel 1277, 1288, 1292 yıllarında Moğol askerleri tarafından tahrip edilerek birçok Türkmen katledildi. Karamanlılar, Fâtih Sultan Mehmed dönemine kadar Osmanlılar ile olan mücadelelerinde birçok defa mağlûp olunca beyliğin kurulduğu topraklara, yani Ermenek ve diğer İçel kalelerine çekilmek zorunda kaldılar. Sadece İçel'i uzun süre muhafaza edebildiler. Nitekim I. Bayezid'in Karaman seferinde Karamanoğlu Alâeddin Ali Bey İçel topraklarına çekildi ve antlaşma sonucunda Çarşamba suyunun güneyindeki İçel toprakları beyliğin hâkimiyetinde kaldı. Yine 1398'de Akçay'daki savaşta Karamanlılar yenilgiye uğradı. Yapılan antlaşma ile İçel Karamanlılar'da kalırken Konya, Lârende ve Akşehir gibi İçel dışındaki topraklar Osmanlı hâkimiyetine geçti.

İçel'in Osmanlı idaresine girmesi ancak II. Mehmed zamanında gerçekleştirilebildi. Çarşamba suyunu sınır tanıyan eski antlaşmaların uygulanmasını isteyen II. Mehmed, teklifinin Karamanoğlu İshak Bey tarafından kabul edilmemesi üzerine İshak Bey'in kardeşi Pîr Ahmed'e yardım etmeye karar verdi. Pîr Ahmed, Osmanlı kuvvetlerinin yardımı ile 1465'te Ermenek civarında İshak Bey'e karşı yaptığı savaşı kazandı ve İshak Bey Silifke'ye kaçmak zorunda kaldı. Böylece Silifke ve Karataş hariç bütün İçel toprakları Osmanlı himaye ve nüfuzunda Pîr Ahmed'in hâkimiyetine bırakıldı. Ancak Pîr Ahmed'in Uzun Hasan'a karşı yapılan sefere katılmaması ve Osmanlı topraklarına saldırması üzerine 1468 ilkbaharında Karaman seferine çıkıp Konya ile Gevele kalelerini zapteden II. Mehmed, Vezîriâzam Mahmud Paşa'yı İçel bölgesine çekilen Pîr Ahmed üzerine gönderdi. Bu sefer sonunda alınan yerler, Karaman beyIerbeyiliği olarak teşkilâtlandırılıp idaresi Şehzade Mustafa'ya verildi. İçel'in Silifke Kalesi ve Karataş bölgesi dışındaki kesimleri Osmanlı hâkimiyetine girdi. Pîr Ahmed ve Kasım beylerin saldırıları karşısında II. Mehmed, İçel'in de yer aldığı Karaman ili fethini tamamlamak için 1469'da Rum Mehmed Paşa'yı bölgeye gönderdi. Ancak paşanın İçel'de Varsaklar'a yenilmesi üzerine bu defa Karaman seferine Vezîriâzam İshak Paşa'yı memur etti. 875 (1470-71) yılında sefere çıkıp Lârende'den İçel topraklarına giren İshak Paşa, Mut yakınlarında Kasım Bey'i yenerek Mut'u ele geçirdi. İshak Paşa

kaleyi tamir ettirip Ermenek'i de Osmanlı hâkimiyetine aldı.

Silifke Kalesi ve Karataş bölgesi İshak Bey'in oğlunun idaresindeydi. Kuzeydeki Karaman nahiyeleri Osmanlı idaresine girince Silifke'yi muhafazada güçlük çeken İshak Bey'in oğlu, II. Mehmed'e haber göndererek bağlılığını ve hisarı teslim etmek istediğini bildirdi. II. Mehmed, Gedik Ahmed Paşa'yı 1472'de İçel'e gönderdi. İçel'e giren Ahmed Paşa, Silifke Kalesi'ni teslim alıp kalenin korunması için gerekli tedbirleri gözden geçirdi. Silifke'den kuzeye yönelerek İçel kalelerinden Manyan'ı (Mervan, Meryan, Mukan) zaptetti. Ancak Karamanoğlu Kasım Bey, Uzun Hasan'ın ve Akdeniz'de bulunan Haçlı donanmasının yardımı ile Silifke'yi aynı yıl içinde geri almayı başardı. 1473'te Otlukbeli Savaşı'nı kazanan ve barış antlaşması ile Uzun Hasan'ın saldırılarından emin olan II. Mehmed, Şehzade Mustafa ile Gedik Ahmed Paşa'yı İçel'in zaptıyla görevlendirdi. Gedik Ahmed Paşa, Lârende'de Pîr Ahmed'i yenerek daha önce elden çıkmış olan Ermenek ve Manyan kalelerini alıp İçel'in zaptedilmeyen son kalesi Silifke'yi kuşattı. Osmanlı hizmetinde bulunmuş kale topçularının yardımı ile kaledeki barutların ateşe verilmesi kısa sürede Silifke Kalesi'nin ele geçirilmesini sağladı.

Karamanoğulları ile birlikte Varsak ve Turgut aşiretlerinin Osmanlılar'a karşı bölgedeki hâkimiyet mücadeleleri bir müddet daha sürdü. Akkoyunlular'a iltica eden Karamanoğlu Kasım Bey, II. Bayezid ve Cem Sultan arasındaki mücadeleden istifade ile tekrar İçel'e döndü; bölgedeki Varsak ve Turgut boylarının yardımını sağlayıp Lârende ile Konya'yı muhasara etti. Ancak Gedik Ahmed Paşa'ya yenilerek Memlük sınırına çekildi. Şehzade Cem'in Temmuz 1482'de Rodos'a sığınmasından sonra Kasım Bey, II. Bayezid'den affını ve İçel'den bir yerin iktâ olarak verilmesini istedi. Bunun üzerine kendisine Mut yakınlarındaki Hocandı beli verildi. Kasım Bey'in Şubat 1483'te ölümünden sonra İçel toprakları kesin olarak Osmanlı hâkimiyetine girmiş oldu.

Bu dönemde İçel sancağı suhte (medrese öğrencileri) ve Celâlî ayaklanmalarına sahne oldu. 1598'de meydana gelen ve Anadolu'da pek çok yerde etkili olan medreseli topluluklar İçel'e tamamen hâkim oldular. Bölgenin dağlık oluşu isyancıların

hükümet güçlerine karşı koymasını kolaylaştırıyordu. Bu yüzden Anadolu'nun çeşitli yerlerinde suç işleyen ve cezalandırılmaktan korkan âsiler İçel topraklarına sığınıyordu. 6-700 kişilik gruplar halinde dolaşan suhteler Ermenek şehrini bastılar. Silifke, Akça ve Mara başta olmak üzere altı kaleyi ele geçirdiler. Avgadi Kalesi'ni (günümüzde İçel'in Erdemli ilçesi içindeki Aydınlar köyünde) muhasara altına aldılar. Sancak halkının ve bazı timar erbabının yardımını da sağlayan isyancılar 1603'te Tarsus'a baskın düzenlediler. İçel sancağı uzun süre âsilerin yağma ve katliamlarıyla çalkalandı. Olaylar, Kuyucu Murad Paşa tarafından öldürülen Muslu Çavuş'un türemesine kadar devam etti. İçel sancağı bir yabancı istilâya ise I. Dünya Savaşı'ndan sonra uğradı; Fransızlar burayı işgal ettiler. İşgal yıllarında bölge halkı Ermeni çetelerinin zulmüne mâruz kaldı. Bölge 4 Ocak 1922'de işgalden kurtuldu.

Osmanlılar tarafından fethini müteakip sancak olarak Karaman beylerbeyiliğine bağlanan İçel toprakları, Lefkoşe Kalesi'nin fethinin (9 Eylül 1570) ardından teşkil edilen Kıbrıs beylerbeyiliğine tâbi oldu. Bu değişikliğin kesin tarihi bilinmemektedir. Ancak Alâiye (Alanya), Sis (Kozan) ve Tarsus ile birlikte İçel sancağının da 1571 yılı başlarında Karaman beylerbeyiliğinden ayrılıp Kıbrıs'a bağlandığı tahmin edilmektedir. Kıbrıs beylerbeyiliğine tâbi olmakla birlikte İçel Karaman vilâyetiyle askerî, hukukî ve iktisadî bağlılığını devam ettirmiştir. Nitekim 1584 tarihli İçel Sancağı Tahrir Defteri'ndeki kanunnâmede İçel'in Kıbrıs'a tâbiliğinden bahsedilerek sancakta cârî olan kanunun yine Karaman vilâyeti kanunu olduğu vurgulanmıştır (TK, TD, nr. 128, s. 1). Kıbrıs ada olduğundan beylerbeyi sefere gitmeyerek muhafazada kaldığı için İçel askeri sefere Karaman beylerbeyinin emri altında gitmekteydi. Sancağın iktisadî yönden de Karaman'la ilişkileri devam etmiş, birçok bedel-i sürsat ve bedel-i nüzûl defterinde İçel sancağı Karaman vilâyeti sancakları arasında yer almıştır (BA, KK, nr. 2465, s. 4; nr. 2618, s. 30-31; nr. 2635, s. 36-37; nr. 2656, s. 20-21).

İçel sancağı, 1584 yılında Ferhad Paşa tarafından Kıbrıs'tan ayrılarak Karaman eyaletine ilhak edildiyse de aynı yıl tekrar Kıbrıs'a, 1632 yılı Nisan ayında yeni bir düzenleme ile Adana beylerbeyiliğine, aynı yılın ağustos ayında tekrar Kıbrıs'a bağlandı. 1653'te Alâiye, Baf, Girne, Magosa, Sis ve Tarsus ile birlikte İçel'in de Kıbrıs eyaletine bağlı bir

sancak olduğu anlaşılmaktadır (Neşrî, II, 610; Sofyalı Ali Çavuş Kanunnâmesi, s. 41).

XVIII. yüzyıl başlarından XIX. yüzyıl ortalarına kadar Tarsus ile birlikte Adana eyaletine bağlı bir sancak olan İçel 1846'da Karaman eyaleti içinde zikredildi. Vilâyet nizamnâmesinin uygulanması sırasında (1867) Adana'ya bağlandı. Osmanlı Devleti'nin yıkılışından ve Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşundan sonra İçel adıyla müstakil vilâyet haline getirildi (1924). Aynı şekilde vilâyet olan Mersin ile birleştirilerek Mersin merkezli bugünkü İçel vilâyeti teşkil edildi (1933).

İdarî Yapı ve Yerleşme. Osmanlı taşra teşkilâtına göre oluşturulan İçel sancağının bu isimle anılan bir merkezi bulunmadığından sancak beyinin hangi yerleşim merkezinde oturduğu kesin olarak tesbit edilememektedir. Ancak 1555'te Silifke'de ikamet ettiği anlaşılmaktadır (BA, TD, nr. 272, s. 238). 1671-1672 yıllarında İçel'i ziyaret eden Evliya Çelebi de sancak beyinin Silifke'de oturduğunu kaydetmektedir (Seyahatnâme, IX, 319). Bununla birlikte sancak merkezinin 1742'de Ermenek'e ve 20 Şubat 1835'te de Mut'a nakledildiği bilinmektedir (BA, Cevdet-Dahiliye, nr. 2313, 8968).

İçel sancağı 1500 ve 1518 yıllarında Ermenek, Gülnar, Karataş ve Mut olmak üzere dört kazadan oluşmaktaydı (BA, TD, nr. 31, 83). 1522'de Selendi (BA, TD, nr. 387), 1555'te Silifke (BA, TD, nr. 272), 1584'te Anamur, Bozdoğan, Sinanlı kazalarının teşkil edilmesiyle birlikte kaza sayısı dokuza yükseldi (BA, TD, nr. 128). 1647 tarihli Avârız Defteri'nden anlaşıldığına göre İçel sancağı bu tarihte Bozdoğan, Ermenek, Gülnar, Karataş ve Avgadi, Küre, Mâmûriye (Anamur), Mut, Sarıkavak, Selendi, Silifke, Sinanlı ve Zeyne kazalarından meydana gelmekteydi (BA, KK, nr. 2614).

Sancakta şehirler ve kaza merkezleri birbirinden uzak olup sağlıklı bir ulaşıma sahip değillerdi. Hatta kaza merkezleriyle köyler arasında da arazinin engebeli oluşu ve derin vadilerden geçen akarsular sebebiyle ulaşım güçlükle yapılabilmekteydi. Bundan dolayı İçel'de şehirler, sadece yakın çevreleriyle iletişimleri bulunan kaza merkezleri durumunda kalmış, tarihî yerleşmelerin üzerinde veya hemen yakınlarında kurulmuştu ve

hepsinde bir kale vardı. İçel'de şehirleşmenin çok ağır bir seyir takip ettiği, nüfusun çoğunluğunun kır kesiminde yer aldığı söylenebilir. Sancaktaki köylerin önemli bir kısmı arazisinin engebeli oluşu yüzünden "dağınık yerleşme" tipini teşkil eder. Sancağın engebeli ve taşlık bir coğrafî yapıya sahip bulunması, köy halkının bir araya gelip toplu yerleşmeler meydana getirmesine engel olmuştur.

XVI. yüzyıl boyunca önemli idarî değişmelerin yaşandığı bu bölge, gerek coğrafî yapı gerekse üzerinde yaşayan halk bakımından bazı farklar dışında oldukça birbirine benzer. Herhangi bir boya mensup halk, kazanın bazı kısımlarında nüfus yoğunluğuna sahip olmakla birlikte Gülnar'ın tamamına dağılmıştır. Meselâ Yıva boyuna mensup nüfus 1518 yılında otuz yedi, 1555'te otuz iki, Satılı boyu mensupları 1518 yılında otuz sekiz, 1555'te otuz yedi köyde yaşamaktaydı. Sancağın en doğusundaki Karataş kazasında ise Yörük boyları toplu bir halde bulunur. Gülnar ve Silifke'nin aksine Karataş'ta köyler sadece bir boya mensup Yörükler tarafından iskân edilmiş olup dağınıklık arzeder. Kazada iki boyun aynı köyde yaşadığı yer yok gibidir. Sancakta Ermenek kazasındaki köylerin önemli bir kısmı Osmanlı fethi öncesinde kurulmuştur. XVI. yüzyılın ilk çeyreğinde sancaktaki köylerin teşekkülünü takip etmek mümkündür. Aynı isimle anılan köylerin içindeki bu aileler ya dinî bir otoriteyi ya da boy içindeki önemli bir görevi temsil etmektedir.

İçel sancağında kır yerleşmeleri köyle sınırlı değildir. Mezraa olarak kayıtlı ara yerleşmeler de zaman zaman bünyelerinde nüfus barındırır. Meselâ batıdaki Gülnar çevresinde 1500 yılında kırk sekiz mezraanın otuzunda 325 hâne mücerret nüfus yaşamaktaydı. Bu otuz mezraanın on beşi iskân süreci içerisinde sonraki tarihlerde köy yerleşmesine dönüşmüştür. XVI. yüzyılın ilk yirmi yılında sancakta yaklaşık 330 civarında mezraa bulunmaktadır. Mezraaların bu yüzyılın son yirmi yılındaki sayısı 440 civarındadır. Buralarda pazar kurulmakta, boyahane, tahunhâne ve değirmen gibi küçük sanayi işletmeleri çalışmakta ve hatta hamam gibi sosyal amaçlı binalar da yer almaktadır.

Sancakta XVI. yüzyıl boyunca köyler çoğunlukla bir-otuz hâne (yaklaşık 5-150 kişi) arasındadır. 1518'de bu küçüklükteki köylerin sayısı 395'tir. Aynı yıl içinde otuz bir-altmış hâneye (150-300 kişi) sahip köylerin sayısı 165,

altmış bir-doksan hâneye (300-450 kişi) sahip köylerin sayısı 853, doksan bir hânenin üstündeki köy

sayısı on altıdır. Aynı yüzyılda, nüfus artışı ve toprağa yerleşme sürecinin işlemesine paralel olarak köylerin büyüklüklerinde artışlar olmuş, 1584'te doksan bir ve üstü hâneye (yaklaşık 450 kişi) sahip köylerin sayısı yetmiş üçe çıkmıştır. Bunun yanında büyüklüğüyle dikkat çeken köyler de vardı. Meselâ Gülnar kesimindeki Gezende köyü, İçel sancağının Ermenek şehrinden sonra nüfus ve iktisadî bakımdan en büyük ikinci yerleşmesidir. XVI. yüzyılın ilk yarısında dokuz mahalle ve yaklaşık 1830 kişiye sahip Gezende köyü bünyesinde pazarı çeşitli tarihî ve vakıf eseriyle birçok sanayi kuruluşunu barındırıyordu.

İçel sancağının Anamur, Gülnar, Karataş, Selendi ve Silifke kazalarında yer alan köyler, yarı yerleşik bir hayata sahip olmanın yanında XVI. yüzyıl boyunca bu hayatlarını mensup oldukları boyların isimleriyle beraber devam ettirebilmişlerdir. Boyların nüfusça en kalabalık olanları şunlardı: Gülnar, Anamur ve Selendi kazalarında Yıva, Satılı, Hacı Bahâeddin, Konur, Oğuzhanlu, İshaklı, Hoca Yûnuslu, Beydili, Ekizce; Silifke kazasında Ağarlu, Şamlu, Moğultay, Bozkırlu, Bozdoğan; Karataş kazasında Yağda, İğdir, Sömek, Tokuzlu'dur. XVIII. yüzyılda bu Yörükler'in iskânına çalışılmıştır. Sancağın kır kesimindeki nüfus, XVI. yüzyılın ilk yarısında artış gösterirken son yarısında önemli oranda durmuştur. Aynı yüzyıl boyunca kır nüfusunun yaklaşık üçte biri Gülnar, Anamur ve Selendi kazalarının oluşturduğu Gülnar kesiminde yaşamaktaydı. Bunu Mut, Silifke ve Karataş takip ederken % 10'luk bir oranla Ermenek, sancağın en az kır nüfusuna sahip olan kazasıydı.

Sancakta coğrafî yapının bir sonucu olarak ziraat alanları ve ziraî üretim azdır. Tarım faaliyetleri vadilerde özellikle Göksu ve kollarında toplanmıştır. Kuytu ve kıyı karakteri gösteren, sulak olan vadilerde meyve başta olmak üzere çeşitli tarım ürünleri yetiştirilir. Gülnar ve Mut taraflarında geniş ölçüde bağ ziraatı yapılır. Sancağın tarım yönünden en elverişli yerleri Mut yöresidir. Mut dışındaki yerler, buğday ve arpa bakımından ancak kendilerine yetecek kadar ziraat yapmaktadır. Sancakta buğday ve arpadan sonra darı, susam, börülce, burçak, mercimek ve çavdar ekilir; harnup, incir, nar, ceviz gibi meyveler yetiştirilir. Tarıma elverişli

olan araziler, kıyı bölgelerinde özellikle Anamur ve Silifke ovaları ile bu ikisi arasında bulunan Aydıncık (Gilindire) çevresindeki ovalarda toplanmıştır. Bölgede ziraata elverişli alanlar XV. yüzyıldan itibaren artış göstermiştir. Öte yandan halkın toprağa yerleşmesiyle birlikte hayvancılık azalırken tarım işletmeleri çoğalmıştır.

İçel sancağında Göksu nehrinin geçtiği Mut ve Silifke kazaları ile Akdeniz sahilinde Anamur ve Selendi kazalarının su yönünden zengin yerlerinde çeltik ziraatı yapılmaktaydı. Mut'ta Pirinçözü, Kurtsuyu, Beypınarı, İzzeddinpınarı; Anamur'da Çelebi, Paşa, Seki, Sultan; Gülnar'da Karapınar, Andırpınar; Karataş'ta Alata, Lamas; Selendi'de Karagöz; Silifke'de Göksu ve Tekürpınarı'nda çeltik ekiliyordu. Sancakta pamuk, keten ve susam gibi endüstri bitkilerinin de ziraatının yapıldığı, hatta köylerde bu ürünleri işleyen küçük işletmelerin bulunduğu bilinmektedir. Büyükbaş hayvancılık, arazinin ziraata uygun olmaması ve halkın yaşayış tarzından dolayı oldukça yaygındır. 1555 yılında koyun sayısı 700.000 civarındadır. Mevcut köylerin % 90'ında hayvan beslenmekte olup köy başına yaklaşık 1000 koyun düşmektedir. Bunun yanında arıcılık da yaygındır. Yine 1555 yılında 29.000 civarında arı kovanı mevcuttu. Şehir ve köy yerleşmelerinde küçük sanayi işletmeleri de vardı. Silifke İskelesi civarında yıllık 45.000 akçelik tuzla önemini korumuştu.

Tarihî Eserler. İçel sancağında, XV. yüzyıl başlarında içerisinde görevlilerin bulunduğu sekiz kale vardı. Kıbrıs adasının fethinden sonra Anadolu'da karayollarının denize ulaştığı iki noktada, eskiden mevcut olan kalelerin (Mâmûriye, Akça) ihyası ile İçel'deki kale sayısı on olmuştur. Sancakta harabe durumda Gilindire,

Korykos, Lamas, Seki gibi kaleler de mevcuttur. Faal olan bu kalelerden Silifke kazası dahilinde olup Taşucu körfezinde yer alan Akliman, Akkale ve Yenicekale olarak da adlandırılan Akçakale, Kıbrıs adasının fethini müteakip adaya ulaşımı ve haberleşmeyi güvenli hale getirmek, Akliman'daki iskeleyi korumak için 1572'de yapılmıştır. Avgadi Kalesi, Karataş kazasında bugünkü Güzeloluk'un 5 km. güneydoğusundaki Avgadi köyü civarındadır (Cumhuriyet dönemindeki yazılışı Avkadı olan köyün ismi günümüzde Aydınlar olarak değiştirilmiştir). Harabe durumdaki kale, 1501 yılında Mesih Paşa'nın Karaman neslinden Mustafa Bey ile Turgut ve

Varsak beylerine karşı bölgedeki takibi sırasında inşa edilmiştir.

Sancağın en önemli kalelerinden olan Ermenek Kalesi, aynı adla anılan şehrin kuzey yamaçlarında muhtemelen XII. yüzyıl sonlarında bölgeye hâkim Halgam ve diğer baronlar tarafından yaptırılmıştır. İnşa tarihi bilinmeyen İkisırma Kalesi, Karataş kazasında Boynuzviran köyü civarında olup bugün harabe halindedir. Anamur ilçe merkezine yaklaşık 6 km. mesafede deniz kıyısında yaptırılan Mâmûriye Kalesi bugün sağlam durumdadır. İnşa tarihi İlkçağ'lara kadar uzandığı tahmin edilen kale Karamanoğulları zamanında esaslı bir tamir görmüş, Osmanlı hâkimiyetine girdikten sonra harabe duruma gelmiştir. Ancak Kıbrıs'ın fethi öncesinde fetih hazırlıkları içerisinde tamir edilmiş, cami, hamam ve su yolu gibi tesisler yapılmıştır.

Manyan Kalesi Ermenek, Mut ve Gülnar ilçeleri sınırlarının birleştiği yerdedir. Bugün harabe durumunda olan kalede çok sayıda burç, depo ve sarnıç vardır. Mara Kalesi, Mağara (Kırobası) nahiyesinin merkezinde olup muhtemelen Türk fethi öncesinde inşa edilmiştir. Mut şehrinin 16 km. kuzeybatısında Kozlar yaylası dolaylarında yüksek bir kaya üzerinde bulunan Mavga Kalesi Temmuz 1230 tarihinde yapılmıştır. Mut Kalesi aynı adla anılan şehrin batısında bulunmaktadır. Kalenin inşa tarihi İlkçağ'lara kadar uzanır. Hendeksiz olan kale dokuz burca sahip olup ana kapısı kuzey yönündedir. Silifke Kalesi ise Silifke ilçe merkezinde şehre hâkim bir tepe üzerindedir. İlkçağ'larda kurulduğu tahmin edilen kale yirmi üç kule ve burca sahip olup hâlâ sağlamdır.

İçel sancağı evkaf defterlerine göre sancak dahilinde 1500 yılında yedi, 1518'de yirmi yedi, 1555'te yirmi, 1584'te kırk sekiz cami bulunmakta olup bunların sekizi şehirlerdedir. 1308 (1891) tarihli Adana Salnâmesi'ne göre ise İçel'de yirmi yedi cami mevcuttur. Sultan Alâeddin Camii Anamur ilçe merkezinde olup kitâbesine göre burayı Alâeddin Keykubad inşa ettirmiştir. Ancak Osmanlı dönemi vakıf kayıtlarında caminin Karamanoğlu Alâeddin Bey tarafından yaptırıldığı ve vakfın tahsis edildiği belirtilir. Ermenek'te XVI. yüzyılın ilk yarısında iki cami varken 1557'de yapımı biten Rüstem Paşa Camii ile bu sayı üçe çıkmıştır. Mahmud Bey Camii, Akçamescid'den sonra inşa edilen en eski camidir. Günümüzde ulucami olarak anılmakta olup Gülpazarı mahallesindedir. Cami, 1302 yılında Karamanoğlu Mahmud

Bey tarafından inşa edilmiştir. Şehirdeki diğer önemli cami olan Halil Bey Camii, Karaman neslinden Mahmud Bey'in oğlu Halil Bey'in (ö. 1350 ?) döneminde yaptırılmıştır. Bugün Sipas ismiyle anılmakta olup aynı adlı mahallede Aşağı Çarşı içinde yer almaktadır. Cami 1845'te tamir görmüştür. Rüstem Paşa Camii Meydan mahallesinde olup Meydan Camii olarak bilinmektedir. Cami, Rüstem Paşa tarafından 1555-1557 yıllarında inşa ettirilmiştir. Mut'taki en önemli cami, Pınarbaşı mahallesinde 1440-1450 yılları arasında Lâl Ağa'nın yaptırdığı camidir. Ayrıca Selendi'de Karaman ümerâsından Tekür Bey'in inşa ettirdiği tarihî bir cami vardır. Silifke'de kale içinde ve dışında birer cami mevcut olup kuruluşları hakkında kesin bilgi yoktur. Kaledeki cami muhtemelen Dizdar Ali tarafından yaptırılmıştır.

Sancakta yolcuların ihtiyaçlarını karşılamak için kurulmuş çeşitli zâviyeler bulunmaktadır. Bunların sayısı XVI. yüzyıl boyunca otuz civarında olup en önemlileri Ermenek kazasındadır. 734'te (1333-34) yaptırılan Altunbaş Zâviyesi ile Halil Bey Veled-i Karaman Zâviyesi Ermenek'te, Seydi Sâlih Zâviyesi Mut şehrinde, Tevekküllü Zâviyesi ise Silifke'dedir. Diğer zâviyeler kır kesiminde çoğunlukla yaylak mahallerindedir.

İçel sancağındaki en önemli medreseler Ermenek'teki Mûsâ Bey Medresesi ile Mut'taki Lâl Medresesi'dir. Günümüzde Tol Medrese olarak bilinen Mûsâ Bey Medresesi, 740 (1339-40) yılında Mûsâ Veledi Mahmûd b. Karaman tarafından inşa edilmiştir. Medrese Karamanoğulları zamanında yaptırılan ilk büyük medrese olup muhteşem bir taçkapıya sahiptir. 1611'de tamir gören medrese bugün harap haldedir. Lâl Medresesi, Lâl Camii'nin 8-10 m. güneydoğusunda bulunup tamamen yıkılmış durumdadır. Muhtemelen 1444'te yakınlarındaki camiyle birlikte inşa edilmiştir. Sıbyan mekteplerinin sayısı XVI. yüzyılda on civarında iken 1890'da altmış beşe yükselmiştir.

İçel'de Nûre Sûfî'nin türbesi meşhur olup Mut yakınlarındaki Değirmenlik mezraasında bulunmaktadır. Yine Ermenek'in yaklaşık 20 km. kuzeyinde Balkusan köyünde yer alan Karaman Bey ile oğlu Mahmud Bey'in türbeleri ve Mut kazası Zeyne köyünde (günümüzde Gülnar ilçesi sınırları içindeki Zeyne beldesi) kendi adıyla anılan caminin yakınında bulunan Şeyh Ali Semerkandî Türbesi önemlidir.

Diyanet İşleri Başkanlığı'na ait 1999 yılı istatistiklerine göre İçel'de il ve ilçe merkezlerinde 304, kasabalarda 200 ve

köylerde 768 olmak üzere toplam 1272 cami mevcuttur. İl merkezindeki cami sayısı 107'dir.

BİBLİYOGRAFYA

TK, TD, nr. 128, s. 1; BA, TD, nr. 1, 31, 58, 83, 128, 272, 387, 392; BA, MD, nr. 2, s. 243; nr. 10, s. 286; nr. 12, s. 447; nr. 15, s. 316; nr. 16, s. 149, 346; nr. 19, s. 183, 319; nr. 21, s. 201; nr. 22, s. 13; nr. 23, s. 239; nr. 24, s. 48; nr. 26, s. 163; nr. 27, s. 2, 91; nr. 40, s. 89; nr. 43, s. 300; nr. 52, s. 274, 377; nr. 63, s. 7; nr. 73, s. 246; nr. 79, s. 142; nr. 113, s. 32; nr. 119, s. 94, 491; BA, Mühimme Defteri Zeyli, nr. 4, s. 55; BA, Ali Emîrî, Süleyman I, nr. 292, s. 52; BA, Cevdet-Dahiliye, nr. 2313, 8968; BA, MAD, nr. 457, s. 96-101; nr. 563, s. 129; nr. 2775, s. 14, 74; BA, A.DVN Mühimme, nr. 932, s. 9, 11; BA, A.RSK, nr. 1457, s. 7; BA, KK, Ahkâm Defteri, nr. 67, s. 732, 1241; BA, KK, Ruûs Defteri, nr. 221, s. 213; nr. 225, s. 45; BA, KK, nr. 74, s. 96; nr. 115, s. 53; nr. 121, s. 49, 152; nr. 219, s. 225, 229; nr. 262, s. 46, 209; nr. 290, s. 8; nr. 2408, s. 1; nr. 2465, s. 4; nr. 2550, s. 36; nr. 2555, vr. 1b; nr. 2556, s. 44-45; nr. 2614; nr. 2618, s. 30-31; nr. 2635, s. 36-37; nr. 2656, s. 20-21; TSMA, nr. 9772, vr. 3b; nr. D. 10057, vr. 4b; İbn Bîbî, el-Evâmirü'l-ʿAlâʾiyye fi'l-umûri'l-ʿAlâʾiyye (nşr. Necati Lugal - Adnan Erzi), Ankara 1957, s. 696; a.e. (nşr. M. Nuri Gençosman - Feridun Nafiz Uzluk, Anadolu Selçukî Devleti Tarihi içinde), Ankara 1943, s. 130-131, 290, 295, 299; Anonim, Târîh-i Âl-i Selçuk der Anadolu (nşr. Feridun Nafiz Uzluk, Anadolu Selçukluları Devleti Tarihi III içinde), Ankara 1952, s. 30, 41; Aksarayî, Müsâmeretü'l-aḫbâr (nşr. M. Nuri Gençosman - Feridun Nafiz Uzluk, Anadolu Selçukî Devleti Tarihi içinde), Ankara 1943, s. 127, 189, 190, 209; Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâ, V, 346-347; Âşıkpaşazâde, Târih, s. 71-72, 121, 130, 167-169, 172-177, 260-261; Tursun Bey, Târîh-i Ebü'l-Feth (haz. Mertol Tulum), İstanbul 1977, s. 38, 129, 145-146, 153; Oruç Bey, Tevârîh-i Âl-i Osmân (nşr. Nihal Atsız), İstanbul 1972, s. 28, 55, 86,

122, 131; Neşrî, Cihannüma (Unat), I, 16, 43, 315, 319, 321; II, 610, 613, 614, 615, 617, 773, 775-779, 789, 791, 797, 801; Hadîdî, Tevârîh-i Âl-i Osmân (haz. Necdet Öztürk), İstanbul 1991, s. 119-121, 271, 280-281, 284-285, 287, 292-293, 313-314; İbn Kemal, Tevârîh-i Âl-i Osmân, VII, 14, 41, 236-238, 240-242, 272, 274, 276, 298-300, 304, 308, 312-314, 319, 383; VIII, 229-232, 271-274; Lutfi Paşa, Târih (nşr. Âlî Bey), İstanbul 1341, s. 48-49, 86, 88, 102-103, 107, 171, 200; Hoca Sâdeddin, Tâcü't-tevârih, İstanbul 1279-80, I, 128-129, 355-357, 498, 500, 510, 516, 518, 520, 524, 546, 548; II, 105, 204-207, 214; Ayn Ali, Kavânîn-i Âl-i Osmân, s. 50; Sofyalı Ali Çavuş Kanûnnâmesi (haz. M. Sertoğlu), İstanbul 1992, s. 41; Kâtib Çelebi, Cihannümâ, s. 614; a.e., Viyana Nationalbibliothek, Mxt, nr. 389 (müellif hattı), vr. 131a; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, IX, 279, 300, 301, 307, 319-320, 321-324, 389; Şikârî Ahmed, Karaman Tarihi, s. 11, 15, 16, 33, 49, 51, 53-54, 150-151, 204-205, 230-234; F. Beauford, Karamania, London 1817, s. 181-259; Adana Salnâmesi (1294), s. 118, 121; a.e. (1308), s. 106, 109-110, 112; a.e. (1312), s. 57-58; Charles Texier, Küçük Asya, İstanbul 1339-40, s. 274; Karamannâme (nşr. M. M. Koman, Halkevi Aylık Kültür Defteri içinde), sy. 64-65, Konya 1944, s. 59, 62, 65, 70; Sait Uğur, İçel Tarihi, Mersin 1944, II, 172-178, 181; Nazmi Sevgen, Anadolu Kaleleri: 1, Ankara 1959, s. 50, 292-293; W. M. Ramsay, Anadolu'nun Tarihi Coğrafyası (trc. Mihri Pektaş), İstanbul 1960, s. 387-388, 400-426; Şerafettin Turan, "XVII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nun İdarî Taksimatı", Atatürk Üniversitesi Yıllığı, Erzurum 1961, s. 217; Mustafa Akdağ, Celâlî İsyanları: 1550-1603, Ankara 1963, s. 139, 205, 220-227; Necati Çıplak, İçel Tarihi, Ankara 1968; İçel İl Yıllığı (1967, 1973), tür.yer.; Strabon, Coğrafya (trc. Adnan Pekman), İstanbul 1969, s. 230-234; E. Honigmann, Bizans Devleti'nin Doğu Sınırı (trc. Fikret Işıltan), İstanbul 1970, s. 40-41; İ. Metin Kunt, Sancaktan Eyalete: 1550-1650, İstanbul 1978, s. 32-33, 190; Ali Demirtaş, İçel İli Yakın Çevre İncelemeleri, Ankara 1983; Osman Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye Tarihi, İstanbul 1984, s. 40, 346; Şenol Çelik, Osmanlı Taşra Teşkilâtında İçel Sancağı: 1500-1584 (doktora tezi, 1994), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, tür.yer.; Besim Darkot, "İçel", İA, V/2, s. 928-931; B. Flemming, "Ičil", EI^{2} (İng.), III, 1006-1007.

Şenol Çelik

İÇKİ

Tabii bir hadise olan mayalanma dolayısıyla alkol ilk devirlerden itibaren biliniyor olmalıdır. Bunu Saîd b. Müseyyeb ve Yezîd b. Kâsid gibi Hz. Âdem'in cennetteki hayatına kadar götürenler bile vardır. Bunların iddiasına göre Hz. Âdem yasak meyveden Havvâ'nın verdiği içkinin etkisiyle yemiştir (Taberî, I, 74; Kurtubî, I, 306). Ancak Ebû Bekir İbnü'l-Arabî bunun aklen ve naklen hükümsüz olduğunu söyler (Aḥkâmü'l-Ḳurʾân, I, 19). Kitâb-ı Mukaddes üzümden içki yapımını Hz. Nûh dönemine kadar çıkarmaktadır (Tekvîn, 9/20-21). Efsaneye göre bağı ilk defa Hz. Âdem veya Nûh dikmiş, şeytan onu tavus, maymun, arslan, domuz gibi hayvanların kanlarıyla sulamış, içki içenler de aldığı alkolün cinsine göre bu hayvanlardan birinin karakterini kazanmıştır. Ayıntablı Aynî'nin Sâkīnâme'sinde ve Revânî Çelebi'nin İşretnâme'sinde yer verdiği bu efsane muhtemelen İsrâiliyat veya eski Hint kaynaklıdır (Özdemir, XI [1993], s. 134-160).

Mezopotamya kavimleri şarap (kurunnu [kurun]) ve bira (sikaru [Sumerce kas]) türü içkiler yapmışlardır. Hammurabi'ye ve ondan öncesine kadar götürülen bazı kanunlarda içki içmeyi ve meyhâneciliği düzenleyen maddeler bulunmaktadır (Tosun - Yalvaç, s. 26-27, 83, 195). Bu dönemlere ait bazı şiirlerde içki sunan kadın sâkiler, Câhiliye geleneğine benzer şekilde müstehcen ifadelerle tasvir edilir (Kramer, s. 254). Mezopotamya topraklarına yakın yerlerde oturan Benî Abdülkays'a Hz. Peygamber'in yasakladığı "hantem" (yeşil çömlek), "nakīr" (ağaçtan oyulmuş şarap fıçısı), "dübbâ" (su kabağı), "müzeffet" (ziftle sıvanmış) veya "mukayyer" denilen içki kapları (Buhârî, "Îmân", 40) eski Mezopotamyalılar'ca da kullanılmış olmalıdır. Hammurabi kanunlarında bira kabı olarak yer alan ve "ziftlemek" anlamındaki "pehû"dan gelen "pihum" (Tosun - Yalvaç, s. 195) muhtemelen hadiste geçen müzeffet türü bir kaptır.

Bazı efsanelere göre şarabın ilk mûcidi İran Hükümdarı Cem veya Cemşîd'dir. Eski İran kaplarında ve bilhassa tepsilerde, tahtında oturan hükümdar ve ona içki sunan sâkilerin çokça tasvir edildiği görülmektedir. İran sarayından başka saraylarda da içki sunan görevliler vardı. Kur'an'da,

Hz. Yûsuf'un Mısır'da hapiste iken rüyasını yorumladığı iki kişiden birinin hükümdarın sarayında şarap sâkisi olduğu belirtilmektedir (Yûsuf 12/41). Mısırlılar evlerinde bira türünden (henket) bir içki yapıyorlardı. Konusu meslekler olan Mısır mezar resimlerinde üzüm toplama ve şarap (irep) imalâtı da tasvir edilmiştir. Fıçılara veya anforalara konulan şaraplar özel mahzenlerde olgunlaşmaya bırakılırdı. Luka İncili'nde mecazi anlamda, kimsenin eski şarabı içtikten sonra yenisini istemeyeceği belirtilir (5/39). Aslında Kitâb-ı Mukaddes'in değişik bölümlerinde içkinin zararlarına işaret edilir. Nitekim bir yerde dolaylı olarak alkolün hamile kadına zarar verdiği bildirilmiş (Hâkimler, 13/4-6, 14), diğer bir yerde İsrâiloğulları mukaddesle bayağıyı, tâhirle murdarı birbirinden ayırt edebilmeleri için toplanma çadırına girdiklerinde içki içmemekle emrolunmuştur (Levililer, 10/8-10). Ayrıca Hz. Yahyâ müjdelenirken onun rabbin gözünde büyük olacağı, şarap ve içki içmeyeceği ifade edilir (Luka, 1/15). Ancak kitap ehli bira, şarap ve likör (Robinson, s. 291-292) türü içkilere yemeklerinde ve bazı dinî merasimlerinde yer vermişlerdir.

Arapça'da hamr kelimesi daha çok üzümden yapılan şarap için kullanılır. Hamrın birçok türü vardır. Araplar eskiliği, tazeliği, çabuk sarhoş etmesi, rengi, yapıldığı malzeme, üretildiği yer ve saklandığı kaba göre içkilere değişik adlar takmışlardır. İçkiye alışkanlık yaptığı için akâr, sarhoş ettiği için müskir denilmiştir. İçki mübtelâsı olanlara müdmin adı verilirdi. Araplar üzüm, hurma, arpa, buğday, mısır ve baldan içki üretmiş ve

kullanmışlardır. Arapça'daki içkiyle alâkalı kelimelerin bir kısmı ticarî ilişkiler sonucu Farsça, Yunanca ve Süryânîce'den alınmıştır. İçkiler yapıldıkları malzemeye göre halîtân, sahbâ, sekr, kındîd, nebîz, bit'u, cia, sükürke, mizr, fadîh gibi isimler almaktadır. Medineliler'in kullandığı fadîh, genellikle hurmanın koruk (büsr) veya olgunlaşmaya başlamışı ile (zehv) kurusu (temr) yahut hurma ile üzüm karıştırılarak yapılırdı. Mizr daha çok Yemenliler'in arpa, mısır gibi tahıllardan elde ettikleri bir içki türüydü. Araplar çok değer verdikleri kaliteli şaraba rahîķ demişlerdir. Aynı kelime Kur'an'da cennet ehlinin içeceklerinden biri olarak geçmektedir (el-Mutaffifîn 83/25-26). Dolaylı biçimde değerli içkilerin kaplarının mühürlenmesi gibi eski bir geleneğe de işaret eden âyette cennet ehlinin mührü misk gibi güzel kokan rahîk içeceği belirtilir. Sonradan bir şey katılmaması, kalitenin korunması, zehirle suikastların önlenmesi vb.

amaçlarla içinde değerli içki bulunan kapların ağızları kapatıldıktan sonra özel bir çamurla sıvanır ve mühürlenirdi. Lebîd b. Rebîa, Muʿallaḳa'sında kendisinin mührü açılmamış şarabı yüksek fiyatlara satın aldığını söyler (Hatîb et-Tebrîzî, s. 192). Sürekli göç halinde bulunan bedevîlerle uzun yol katetmek zorunda olan tüccarlar içki taşımada deriden tulumlar (zik) kullanırlardı. Araplar tehammür eden her şeyden, bu arada deve sütünden de içki imal etmişlerdir (Cevâd Ali, IV, 666).

Câhiliye devrinde Tâif gibi bağcılığın yapıldığı merkezlerde üretilmekle birlikte Suriye, Irak ve Yemen'den içki getirilir, tüccarlar panayırlarda ve yol boylarındaki konaklama yerlerinde içki satarlardı. Amr b. Külsûm'un Muʿallaḳa'sının ilk beytinde geçen "elEnderîn" kelimesiyle, bir görüşe göre Şam yöresinde şarabıyla meşhur bir yerden söz edilmiştir. Araplar'ın gözünde Suriye şarap diyarı idi. Irak'ta da içkisiyle tanınmış yerler vardı. Câhiliye döneminde "hammâre, hânût" veya "dikke" denilen meyhâneler, işret meclislerinin kurulduğu ve "kayne" adı verilen şarkıcı câriyelerin ud çalıp şarkı söylediği, raksettiği mekânlardı. Câhiliye şiirinin en gözde temalarından biri de içkidir, fakat hayatını meyhanelerde geçiren ve serkeşlik yapanlar Câhiliye döneminde de hoş görülmezdi. Babasından kalan mirası bu tür yerlerde tüketen Tarafe b. Abd'in Muʿallaḳa'sındaki ifadelerinden içkiye düşkünlüğü sebebiyle akrabalarının kendisini dışladığı anlaşılmaktadır. Kabile şairlerinin sarhoşken söyledikleri şiirlerin başka kabileleri öfkelendirip savaşa sebep olmasından korkulurdu. İslâmiyet'ten önce içki içmeyen ve onu haram kabul eden hanîfler vardı. Bununla birlikte bi'setten sonra dahi içkinin haram kılınmasına kadar Arap, yahudi ve hıristiyan tüccarlar Medine'de içki satmaya devam etmişlerdir (Crone, s. 105). Bundan sonra da alışkanlıklarını bırakamayıp gizlice içki kullanan (Ebû Dâvûd, "Edeb", 45) veya açıktan içip kendilerine had uygulanan kimseler olmuştur (İbn Şebbe, III, 731-733).

Emevîler döneminde refah seviyesinin yükselmesi ve farklı kültürlerin tesiriyle içki kullanımı yaygınlaştı. Yezîd b. Muâviye, Abdülmelik b. Mervân, Yezîd b. Abdülmelik ve Velîd b. Yezîd gibi Emevî hükümdarlarının içki kullanmaları da bunda etkili oldu. Ömer b. Abdülazîz içkiyle mücadele etmiş, ancak tehammür etmemiş nebîzin içilmesine izin vermiştir. Abbâsî hükümdarlarından Hâdî-İlelhak, Emîn, Me'mûn, Mu'tasım-Billâh, Vâsiḳ-Billâh ve Mütevekkil-Alellah içkiye düşkündü.

Fakat İbn Haldûn'un da işaret ettiği üzere Hârûnürreşîd gibi bazıları hakkında söylenenler doğru değildir (el-Muḳaddime, s. 18). Mansûr ve Mühtedî-Billâh ise içkiyle mücadele etmişlerdir. Abbâsî dönemi İslâm devletlerinin hükümdarları arasında sarhoş olup akla gelmedik çılgınlıklar yapanlar bulunduğu gibi ilâç için bile içki kullanmayanlar vardı (Zeydân, V, 240-249).

İçkinin eski Türk kültüründe de önemli bir yeri olmuştur. Türkler şaraba süci, bor, çağır gibi adlar vermişlerdir. Bazı Türk topluluklarında geleneği halen devam eden, kısrak sütünden, "saba" denilen tulumlarda özel bir mayalama usulüyle yapılan kımız millî bir içki olarak telakki edilmektedir. Başkırdistan'da kımız bazı hastalıkların tedavisinde de kullanılmaktadır. Türkler ayrıca ayranı uzun müddet tulumlarda bekleterek bir tür rakı (ayran arağası) üretmişlerdir. Daha çok Çinliler tarafından üretilen pirinç rakısını da biliyorlardı. Göktürkler ve Uygurlar'a ait kadeh tutan hükümdar veya insan tasvirleri, Arap geleneğinde olduğu gibi Türkler'in de içki kabına büyük bir önem verdiklerini göstermektedir. Ayak kelimesi hem "kadeh" hem "sürahi" anlamına geliyordu. "Çağırlıg ayak" (şarap bardağı), "altun ayak", "kengeş ayak" (kurultay kadehi) vb. ifadeler Dede Korkut hikâyeleri gibi eski metinlerde geçmektedir. Türkler içki kadehi karşılığında ayrıca sağrak ve idiş kelimelerini de kullanırlardı.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, "Îmân", 40; Ebû Dâvûd, "Edeb", 45; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, V, 365; Ahmed b. Hanbel, el-Eşribe (nşr. Subhî es-Sâmerrâî), Beyrut 1405/1985, s. 25-82; İbn Şebbe, Târîḫu'l-Medîneti'l-münevvere, III, 731-733; Taberî, Târîḫ, Beyrut 1407/1987, I, 74; İbn Abdürabbih, el-ʿİḳdü'l-ferîd (nşr. Müfîd M. Kumeyha - Abdülmecîd et-Terhînî), Beyrut 1404/1983, VIII, 47-89; Ebû Mansûr es-Seâlibî, Fıḳhü'l-luġa, Beyrut 1885, s. 276; Hatîb et-Tebrîzî, Şerḥu'l-ḳaṣâʾidi'l-ʿaşr, Beyrut 1407/1987, s. 98-103, 192; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, Aḥkâmü'l-Ḳurʾân (nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî), Kahire 1394/1974, I, 19; Kurtubî, el-Câmiʿ, I, 306; İbn Haldûn, el-Muḳaddime, Kahire, ts. (Dârü'ş-şa'b), s. 18; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, IV, 664-671; VII,

540-542; Danişmend, Kronoloji2, II, 369; Mebrure Tosun - Kadriye Yalvaç, Sumer, Babil, Assur Kanunları ve Ammi-Ṣaduqa Fermanı, Ankara 1975, s. 26-27, 83, 195; Corcî Zeydân, İslâm Medeniyeti Tarihi (trc. Zeki Mugāmiz), İstanbul 1978, V, 240-249; Hitti, İslâm Tarihi, II, 518-519; M. Iqbal Siddiqi, Why Islam Forbids Intoxicant and Gambling, Lahore 1981, s. 24-29; D. Robinson, Concordance to the Good News Bible, Suffolk 1983, s. 291-292; Bahaeddin Ögel, Türk Kültür Tarihine Giriş, Ankara 1985, IV, 29, 55-61, 164-167, 198-200; P. Crone, Meccan Trade and the Rise of Islam, Oxford 1987, s. 105; S. N. Kramer, Tarih Sümer'de Başlar (trc. Muazzez İlmiye Çığ), Ankara 1990, s. 254; I. Shaw - P. Nicholson, British Museum Dictionary of Ancient Egypt, Kahire 1996, s. 22-23; Hasan Özdemir, "Şarabın İcadı ve Dört Vasfı", Türkoloji Dergisi, XI, Ankara 1993, s. 134-160.

Nebi Bozkurt

İslâm Öncesi Dinlerde.

Çoğu pagan kökenli antik dinlerde bir vecd aracı olarak dinî bir içeriğe sahip bulunan içki, Yahudilik ve Hıristiyanlık gibi dinlerde ya haram kılınmış veya sınırlandırılmış, İslâm'da ise tümüyle yasaklanmıştır. Ayrıca içki ve onunla ilgili diğer unsurlar çeşitli dinlerde metaforik anlamda yaygınca kullanılmıştır. Antik Ortadoğu'da özellikle kolayca mayalanan ve alkol niteliği kazanan üzüm, hurma, incir, buğday ve arpa, Amerika'da kaktüs, Asya'da ise bazı uyuşturucuların imalinde de faydalanılan mantar türünden bitkiler içki yapımında kullanılmıştır. Tarımın keşfinden sonra seri olarak üretilebilme özelliği dolayısıyla en çok tercih edilen meyve üzüm, en çok üretilen içki de şarap olmuştur. Şarap yalnızca bir içki olarak değil aynı zamanda bir ritüel aracı olarak da kullanıldığı için dinler tarihinde ayrıcalıklı bir yere sahiptir.

Bilhassa şamanik karakterli dinlerde sarhoş edici özelliğinin getirdiği kendinden geçme hali dolayısıyla içki, şamanın öteki âlemle ilişki kurmasını sağlayan

kutsal bir araç olarak düşünülmüştür. Amerika yerlilerinin "büyük ruh"la ilişkiye girmek için kullandıkları bir nevi kaktüsten (mescaline) elde edilen

içkiyle Güney Pasifik yerlilerinin “kava” adını verdikleri içki de kutsal bir özelliğe sahiptir. Kökü, kırsal yaşama tarzına dayalı tabiatla birleşmeyi öngören panteist sır dinlerinde de içkiye kendinden geçmenin yollarından biri olarak değer verilmiştir.

Antik dünyada içkiyle ilgili gelenekler çok eski dönemlere uzanmaktadır. Zincirli, Karatepe, Kargamış gibi geç dönem Hitit örnekleriyle erken döneme ait çeşitli kabartmalarda ve çivi yazılı metinlerde çok sayıda içki sahnesi tasvir edilmektedir. Hem ritüelde hem içmek için kullanılan en gözde içkiler bira ve şaraptır. Trakya ve Anadolu’da etrafında bir sır dini oluşturulan ve kültü Yunanistan’a yayılan tanrı Diyonizos bitki ve bereket tanrısı olup şarabın da koruyucusu idi. Diyonizos’a adanan ritüellerde sâlikler vecde girmek için şarap içerler, ritüeller sarhoşken icra edilirdi. Yunanistan’daki Eleusis misterlerinin de “kukeön” adını verdikleri kutsal içkiyi içerek vecde girdikleri bilinmektedir.

Hindistan’da “soma” adını alan ve bir mantar türünden (amanita muscaria) elde edilen içki Vedalar’da kutsallaştırılmıştır. Hem ritüelde kullanılan hem din adamlarının içtiği soma, Rigveda’ya (8/79.2) göre körlerin gözünü açmakta, sakatları yürütmektedir. Dört Veda’dan biri olan Sâmaveda somaya adanmış ilâhileri kapsar. Hinduizm’de şarap veya başka türden alkollü içeceklerin kullanılmaması, yalnızca din adamlarıyla sınırlandırılmış olup aşağı kasttakiler için herhangi bir sınırlama yoktur. Fakat Hindû metinleri sarhoşluğa olumlu bakmaz. Budizm’de ise sarhoş edici içki içmemek beş temel emirden (pañchašila) biridir. Jainizm ve Sih dininde de içki içmek yasaktır.

Hinduizm’de soma olarak bilinen içkinin aynısı Zerdüştîlik’te “haoma” adıyla Avesta’da söz konusu edilir. Fakat Zerdüştî metinlerde haomaya karşı takınılan tavır çelişkilidir. Yesna’da (32/4; 48/10) bizzat Zerdüşt’e atfedilen bir ifadede haoma “sarhoş edici idrar” olarak nitelendirilir. Zerdüşt’ün Hindû ritüellerinden kopma çabası göz önüne alınırsa bu ifadenin otantik olmaması için bir sebep yoktur. Öte yandan Ahamenîler döneminden itibaren haomaya tekrar olumlu bakıldığı görülür. Yesna’ya dahil edilen geç bir metin olan Hom Yaşt’ta haoma sembolik anlamda yeniden önem kazanmış, hatta burada haoma kendisine ilâhi sunulan bir “yazata” (tabiat üstü iyi varlıklardan biri) haline getirilmiştir. Zerdüştîlik’te

haoma dışında içki içmenin tavsiyeye şayan bir davranış olduğu görülmektedir. Nitekim Zerdüştî hikmet literatürü eserlerinden olan Menog ī xrad'da, sarhoş edecek dereceye ulaşmamak şartıyla şarap içilmesi öğütlenmektedir. Menog'a göre şarap içen erkek ailesine daha düşkün, daha zeki, sağlıklı ve güçlü olur. Şarap görme, işitme, konuşma duyularını da güçlendirir. Fakat sarhoşluk derecesinde içki içmek insanı şehvet düşkünü, hasta, güçsüz, hain yapacaktır. Zerdüştîliğin ılımlı ölçüde içkiyi serbest bırakması geleneği günümüze kadar sürmüştür.

Ahd-i Atîk'teki homojen bir mahiyet arzetmeyen bazı atıflarla birlikte esas düzenlemelerin Talmud'da yapıldığı Yahudiliğin içki konusundaki tutumu, Hasidikler'deki kullanma alışkanlığından nezîrler (kendini Tanrı'ya adamış münzevi yahudiler) gibi özel grupların karşı tavrına kadar uzanan geniş bir kuşağı içine alır. Fakat pek çok yahudi ritüelinde içkinin yer almasına bakılırsa pratikte içki içmenin sınırlandığı fakat yasaklanmadığı görülecektir.

Ahd-i Atîk'te sıkça ortaya çıkan içki türü, İbrânîce'deki diğer isimleri yanında "hmr" (hemer) veya "yyn" (yaîn) diye zikredilen şaraptır. Ayrıca arpa ile diğer bazı bitkilerden veya hurma vb. meyvelerden yapılan mayalanmış içkiler ve özellikle şarap için şekar adı da kullanılmaktadır. Fakat her halükârda Ahd-i Atîk'in bütün kitaplarında sarhoşluk (şikkaron) olumsuz karşılanmaktadır. Bununla birlikte içki tamamıyla kötü görülüp yasaklanmamıştır; hatta onun âdeta Tanrı'nın bir ihsanı olarak telakki edildiği de görülür. Meselâ Hz. İshak oğlu için dua ederken, "Allah sana buğdayın ve yeni şarabın çokluğunu versin" demektedir (Tekvîn, 27/28). Tevrat'ta Filistin buğday ve yeni şarap diyarı olarak takdim edilmekte (Tesniye, 33/28), Yahuda'nın elbiselerini şarapta yıkadığı (Tekvîn, 49/11), Tanrı'nın kavmine üzümün kanını şarap olarak verdiği belirtilmektedir. İyi insanın ambarları dolmakta, tekneleri yeni şarapla taşmaktadır (Süleyman'ın Meselleri, 3/10). Ayrıca şarabın başka şeylerle karıştırılarak da içildiği (Mezmurlar, 75/8; Neşîdeler Neşîdesi, 7/2; 8/2), sâkîlerin büyük ve önemli şahsiyetlere onu ikram ettikleri, yemek ve ziyafetlerde içki bulundurulduğu (Tesniye, 14/26; Eyub, 1/18; Süleyman'ın Meselleri, 9/25) ifade edilmektedir.

Bir genelleme yapılması doğru olmayabilirse de Ahd-i Atîk'te, muahhar

dönemlerde yazılan kitapların içkiye daha sıcak baktığını söylemek mümkündür. Nitekim Vaiz'de (10/19), Mezmurlar'da (104/15) ve Hâkimler'de (9/13) içki içmek zevk verici bir unsur olarak gösterilir. Buna karşılık daha erken döneme ait kitaplar, içki içmeyi de kapsayan yabancı geleneklere karşı şiddetli bir mücadelenin ürünü olduğu için bu kitaplar içki konusunda olumsuz bir tavır takınır. Bununla birlikte erken gelenekleri yansıtan Sayılar'daki (6/3) şarap içme yasağının yalnızca nezîrlere, Levililer'de ise (10/9) dinî görevini ifa eden din adamlarına uygulanmasının vurgulanışı, erken dönemlerde de içki içmenin tamamen olumsuz karşılanmadığına işaret eder. Bu döneme ait kitaplarda kâhinlere (Hezekiel, 44/21) ve nezirlere uygulanan yasaklamalar (Hâkimler, 13/4, 7, 14) dışında içkinin yasak olduğuna dair herhangi bir bilgi yoktur. Fakat bu kitapların hemen hepsi, düşkünlük ve sarhoşluk derecesinde içki içmeye karşı katı bir tavır takınmıştır (İşaya, 5/11; 28/7; Yeremya, 35/1-4; Habakuk, 2/5; Süleyman'ın Meselleri, 31/1-7; 20/1; 21/17; 23/19-21; 31/4, 5; Hoşea, 4/11; I. Samuel, 1/13-16).

Gerek Nûh'un (Tekvîn, 9/25) gerekse Lût'un (Tekvîn, 19/31-38) şarap içmelerine yönelik anlatım ise hem İsrail'in düşmanları olan Ken'ân, Moab ve Ammonlular'ın kökenini küçük düşürme, hem de sarhoşluğun olumsuz yönünü vurgulama gibi iki amacı bir araya getirmeye çalışan erken dönemin geleneklerini yansıtır. Ahd-i Atîk'teki çeşitli referanslardan anlaşıldığı kadarıyla sarhoşluk putperest kültürün ayrılmaz bir parçası sayıldığı için aşırı derecede içki içmek hiçbir zaman hoş görülmemiştir.

İçkinin şer'î hükümleri Talmud'da ortaya konulmuştur. Talmud'da, sarhoş olma noktasına kadar götürmemek kaydıyla içki içmenin sakıncalı olmadığı belirtilse de hâkimlerin mahkeme kararlarını vermeden önce içmemeleri, sarhoş edici etki yapabileceği için karardan önce hurma yememeleri gerektiği vurgulanır (Erubin, 64a; Kethuboth, 10b), Sanhedrin hâkimlerinin içki içmemeleri gerektiği belirtilir (Sanhedrin, 5/1; 42a). Sarhoşken ibadete yaklaşılmaması istenir (Berakoth, 31b). Öte yandan kişi sarhoşken yaptığı hatalardan sorumludur (Erubin, 65a). Talmud'a göre sarhoşluğun ölçüsü, kişinin kendisini bir krala uygun şekilde takdim edecek kadar kendinde olup olmamasıdır (Berakoth, 31b).

Hem Ahd-i Atîk'te hem de Talmud'da ılımlı ölçüde içilen içkiye karşı takınılan hoşgörücü tavır ve Şabat'ta şarabın kutsanarak içilmesi (kidduş), Yahudilik'te içki kültürünün varlığını sürdürmesine katkıda bulunmuştur. Bugün Yahudilik'te Şabat kutlamalarında, Purim, Pesah ve Roşhaşanah'ta sarhoş olmayacak miktarda şarap içmek gelenektir. Ayrıca Doğu Avrupa'da ortaya çıkan mistik Hasidikler arasında Tanrı'ya ulaştırıcı bir araç olarak şarabın önemli bir yeri vardır.

Hıristiyanlık dünyasında bazı marjinal gruplar dışında içki içme âdeti oldukça yaygındır. Hıristiyanlık'ta içki içilmemesi konusunda herhangi bir şer'î emir yoksa da kural olarak sarhoş olacak kadar içmemek gerektiği kabul edilir. Ahd-i Cedîd'deki bazı referanslardan, Hz. Îsâ'nın (Matta, 11/18, 19; 26/27-29; Luka, 22/17; Yuhanna, 2/3-10) ve ilk hıristiyanların (Korintoslular'a Birinci Mektup, 11/21) yahudi geleneklerinin izin verdiği ölçüde şarap içtikleri anlaşılmaktadır. Bu tasvirler, büyük oranda ilk hıristiyanların Yahudilik'teki kidduş törenlerini resmetmektedir. Fakat Kana'daki düğün tasvirinde (Yuhanna, 2/3-10) Hz. Îsâ'nın gösterdiği şarap mûcizesi otantik olmasa bile bu bilgi, erken dönemlerde hıristiyanların şaraba karşı herhangi bir tavırlarının olmadığına işaret eder.

Öte yandan Hz. Yahyâ gibi nezîr olanların şarap içmemeleri gerektiği kuralı İncil yazarı tarafından övülüp genel olarak içkiye karşı olumsuz bir tavır takınılır (Luka, 1/15). Fakat Ahd-i Cedîd'de içki içmeye ve sarhoşluğa karşı açık tavır ancak Pavlus'un mektuplarında görülür. İçki içilmesine karşı olan Pavlus sarhoşlarla bir arada oturulmamasını salık verir (Korintoslular'a Birinci Mektup, 5/11); onların kurtuluşu olmayacaktır (Korintoslular'a Birinci Mektup, 6/10; Galatyalılar'a, 5/21); şarap insanı edepsizliğe götürür (Efesoslular'a, 5/18). Fakat Pavlus ritüel olarak şarap içilmesine karşı değildir (Korintoslular'a Birinci Mektup, 10/16). Benzeri eleştiriler Petrus'ta da dile getirilir (Petrus'un Birinci Mektubu, 4/3). Pavlus tedavi söz konusu olduğunda şarap içilmesine izin vermektedir (Timoteos'a Birinci Mektup, 5/23). Pavlus'un Timoteos'a Birinci Mektubu'nun bazı yerlerinde de sarhoşluk eleştirilir (Timoteos'a Birinci Mektup, 3/3, 8).

Hıristiyanlığın sonraki yıllarında özellikle şarap içme geleneği, Yahudilik'ten miras alınan agape (kardeşlik yemeği) ve Evharistiya adıyla dinî ritüel olarak varlığını sürdürdü (Korintoslular'a Birinci Mektup, 11/17-

34). Bugün agape ortadan kalkmışsa da Evharistiya bir sakrament olarak varlığını sürdürmektedir (ayrıca bk. HIRİSTİYANLIK).

Kilise babaları sarhoş edecek kadar içki içmeye karşı olmuşlardır. İskenderiyeli Clement Paedagogus'ta ölçülü şekilde içki içmeye olumlu bakarsa da sarhoşluğu şiddetle eleştirir. Fakat şarabın ritüellerde kullanılmasının meşruiyeti konusunda bütün kilise babaları görüş birliği içindedir. Şarabın Evharistiya âyininde zorunlu olması dolayısıyla ihtiyacı karşılamak için özellikle manastırlarda büyük şarap imalâthaneleri kurulmuştur. Hıristiyan grupları içerisinde Mormonlar ve Kuakerler gibi marjinal gruplar içki içilmesine tamamen karşıdır.

BİBLİYOGRAFYA

M. H. Shepherd, "Agape, the", IDB, I, 53, 54; J. F. Ross, "Drink", a.e., I, 871, 872; a.mlf., "Wine", a.e., IV, 849-852; M. Greenberg, "Drunkenness", a.e., I, 872; M. Eliade, Shamanism, London 1989, s. 399-401; H. Falk, "Soma I and II", BSOAS, LII (1989), s. 77, 78, 80; P. Gignoux, "Dietary Laws in PreIslamic and post-sasa-nian Iran: A Comparative Survey", Jerusalem Studies in Arabic and Islam, I/17, Jerusalem 1994, s. 33-35; L. I. Rabinowitz - J. H. Tigay, "Drunkenness", EJd., VI, 237-241; J. A. Fallon, "Drunkenness (in the Bible)", New Catholic Encyclopedia, Washington 1981, IV, 1070; J. Jolly, "Ethics and Morality (Hindu)", ERE, V, 497; B. Lincoln, "Beverages", ER, II, 119-123; A. Coudert, "Elixir", a.e., V, 96-98; G. Gnoli, "Haoma", a.e., VI, 195; R. S. de Ropp, "Psychedelic Drugs", a.e., XII, 48, 51; W. K. Mahony, "Soma", a.e., XIII, 414, 415.

Kürşat Demirci

İslâm'da.

İslâm öncesi Arap toplumunda biraz da içtimaî ve iktisadî şartların, zevk ve eğlenceye düşkünlüğün bir uzantısı olarak yaygın bir içki tüketim ve ticaretinin olduğu, içkinin diğer birkaç unsurla birlikte Arap şiir ve

edebiyatının ana temalarından birini teşkil ettiği, içki üretimi, içki türleri ve içki meclisleriyle ilgili zengin bir kültür ve geleneğin bulunduğu bilinmektedir. Tâcir kelimesinin “şarap satan kimse” anlamına da gelmesi (Lisânü’l-ʿArab, “tcr” md.) ve dilde değişik içki türlerini ifade eden birçok kelimenin mevcut olması bu yaygınlığın bir sonucudur. Yine Arapça’da içkiyi depolamada, serviste ve içmede kullanılan değişik ebatta ve vasıftaki kapkacak türlerini anlatan çeşitli kelimelere rastlanır. Daha ziyade hurma ve üzümden elde edilen içki türleri yaygın olup şarap da (hamr) özellikle yarımadanın kuzeyindeki hıristiyanlardan sağlanarak bölgede yüksek kârla satılıyor ve bu ticaretten önemli bir gelir elde ediliyordu. İçki, sofraların ve misafirlere yapılan ikramın en başta gelen malzemesini teşkil ettiği gibi şehirlerde ve yollarda içki içmeye mahsus, genelde yahudilerin işlettiği yerler (hânût, hammâre) bolca mevcuttu (Cevâd Ali, IV, 667). Araplar arasında hurmadan, yaş ve kuru üzümden tahıl ve bala kadar pek çok gıda maddesinden üretilen içkiler bilinmekle birlikte Mekke’de yaş üzüm ve hurmadan elde edilen şarap, Medine’de ise kuru üzüm ve hurmadan elde edilen içki türleri (fadîh, halîtân) yaygındı (Buhârî, “Eşribe”, 2).

İçkinin bu kadar yaygınlığına rağmen birçok Arap edip ve düşünürünün içkinin kişinin akıl ve malında, sosyal itibar ve konumunda yol açtığı zararları ifade eden sözlerine, şiir ve hitabe örneklerine rastlanır. Kaynaklarda Câhiliye devri Araplar’ı arasında, yol açtığı kötülüklerin farkında olarak ağzına hiç içki koymayan veya belli bir süre sonra içkiyi kendisine yasaklayan, başta Abdülmuttalib, Velîd b. Mugīre, Abdullah b. Cüd‘ân, Safvân b. Ümeyye, Varaka b. Nevfel, Amr b. Abese, Kus b. Sâide gibi şahsiyetlerin bulunduğundan söz edilir (Cevâd Ali, IV, 670-672; Mahmûd Şükrî el-Âlûsî, I, 323; III, 24-27). Velîd b. Mugīre’nin aile fertlerinin içki içmesini de yasakladığı, içki içen oğlu Hişâm’ı dayakla cezalandırdığı ve bu dönem toplumunda kadınlar arasında içki alışkanlığına rastlanmadığı da belirtilir (Cevâd Ali, IV, 672). Resûl-i Ekrem’in yanı sıra Hz. Ebû Bekir ve Osman gibi sahâbîlerin İslâm öncesi dönemde de içki içmediği bilinmektedir.

Neredeyse insanlık tarihi kadar uzun bir geçmişi bulunan ve hemen hemen bütün dönem ve toplumlarda görülen içki alışkanlığı, Kur’an’ın nâzil olduğu sırada Hicaz-Arap toplumunda da büyük ölçüde yaygın olduğundan İslâm içkiyi haram kılarken diğer birçok hükümde olduğu gibi ikna edici ve

tedrîcî bir metot takip etmiş, belli safhalardan sonra kesin yasaklama getirmiştir. Mekke'de nâzil olan bir âyette, Allah'ın insanoğluna çeşitli nimetler verdiği hatırlatılıp bunlardan ibret alınması istenirken, "Hurma ve üzüm gibi meyvelerden içki (seker) ve güzel rızık elde edersiniz. Şüphesiz bunda da aklını kullanan kimseler için bir ibret vardır" denilir (en-Nahl 16/67). Müfessirlerin çoğu, âyette geçen "seker" kelimesine

"sarhoşluk meydana getiren içki veya şarap" anlamı vermiş ve bu âyetin şarabın haram kılınmasından çok önce Mekke'de nâzil olduğunu, burada içkinin helâl veya haram oluşundan ziyade çeşitli meyvelerden türlü yiyecek ve içeceğin elde edildiğine dikkat çekilmek istendiğini, yahut bu âyetin daha sonraki âyetlerle neshedildiğini belirtmiş, bazı müfessirler de burada üzüm ve hurmadan elde edilen meselâ sirke, şıra, nebîz gibi içeceklerin kastedildiğini veya âyetin içkiyi güzel rızıktan ayrı zikretmekle onun kötülüğüne dolaylı bir işarette bulunduğunu ileri sürmüşlerdir.

Bu hususta ikinci âyet Medine'de nâzil olan, "Sana şarap ve kumar hakkında soru soruyorlar. De ki; ikisinde de büyük günah ve insanlar için birtakım faydalar vardır. Ancak her ikisinin de günahı faydasından daha büyüktür" meâlindeki âyettir (el-Bakara 2/219). Âyetin, başta Hz. Ömer ve Muâz b. Cebel olmak üzere bir grup sahâbînin, "Yâ Resûlallah! Bize şarap hakkında bir hüküm ver, çünkü şarap aklı giderip malı telef ediyor" şeklindeki müracaatları üzerine nâzil olduğu ve âyetin bu ifadesinden sonra bir kısım sahâbînin içkiyi bıraktığı rivayet edilir. Âyette ayrıca, Şam'dan ucuza alınıp Hicaz'da yüksek kârla satılan şaraptan elde edilen gelir veya içki ve kumarın sağladığı geçici haz yahut zâhirî-mutasavver faydaya işaret için içki ve kumarda bazı yararların bulunabileceği ifade edilmiş, fakat günah ve gerçek zarar yönünün daha baskın olduğu vurgulanmıştır. Âyetin bu ifade tarzının şarabın haram kılınması için yeterli olduğunu söyleyen müfessirler bulunmakla birlikte çoğunluk, bu âyetin şarapla ilgili açık bir yasaklama getirmediği, muhatapları böyle bir yasaklamaya zihnen hazırladığı görüşündedir. Bu âyetin nüzûlünden sonra da bir grup sahâbînin içkiyi bıraktığı rivayet edilir.

İçki konusunda nüzûl sırası itibariyle üçüncü olarak gelen, "Ey iman edenler! Sarhoş iken -ne söylediğinizi bilinceye kadar-namaza yaklaşmayın ..." meâlindeki âyet (en-Nisâ 4/43) yasaklama yönünde yeni bir adımı ve

kesin yasak öncesi son safhayı ifade eder. Rivayete göre âyet, bazı sahâbîlerin sarhoşken cemaatle namaza durmaları ve imamın bir kısım âyetleri ters anlama gelecek şekilde karıştırıp yanlış okuması üzerine inmiş ve bu âyetten sonra bazı sahâbîler, sarhoşluğun Allah'ın huzuruna durmaya engel kötü bir hal oluşundan hareketle içkiyi tamamen terketmişler, bazıları da sadece yatsı namazından sonra içme imkânı bulmuşlardır (Cessâs, III, 165-166). Ancak âyette sadece içki içilmesi belirli ve dar bir zamana hasredildiği, bu arada kesin bir yasaklama da getirilmediği için başta Hz. Ömer olmak üzere bazı sahâbîlerin, içkinin hükmünün açık bir şekilde belirtilmesi yönünde soru ve dualarının bulunduğu, yine bir davette içki içip sarhoş olan bir kısım muhacir ve ensar arasında söz düellosunun kızışıp kavga çıktığı, kavgada Sa'd b. Ebû Vakkās'ın yaralandığı veya sahâbe arasında sarhoşluk sebebiyle benzeri nahoş hadiselerin meydana geldiği, bu olayların ardından da şarabı kesin bir üslûpla yasaklayan Mâide sûresinin 90 ve 91. âyetlerinin nâzil olduğu rivayet edilir (Ebû Dâvûd, "Eşribe", 1; Tirmizî, "Tefsîrü'l-Ḳurʾân", 6; Vâhidî, s. 118; Nüveyrî, IV, 78-80). Bu âyetlerde, "Ey iman edenler! Şarap, kumar, dikili taşlar (putlar), fal ve şans okları birer şeytan işi pisliktir, bunlardan uzak durun ki kurtuluşa eresiniz. Şeytan, içki ve kumar yoluyla aranıza düşmanlık ve kin sokmak ve sizi Allah'ı anmaktan ve namazdan alıkoymak ister. Artık vazgeçtiniz değil mi?" (el-Mâide 5/90-91) denilerek hem içki yasağı hem de yasaklamanın dayandığı bazı gerekçeler zikredilir.

İçki yasağında izlenen yol, hükümlerin teşrîinde İslâmiyet'in takip ettiği tedrîcîlik ve hükümlerin dayanacağı sağlam zemin oluşturma metodu için iyi bir örnektir. Toplum kademe kademe böyle bir yasağa hazırlandığı, nüzûl sebebi teşkil eden olaylar da içkinin yol açtığı ve açabileceği zarar ve kötülükler hakkında yeterince fikir verdiği için âyette getirilen bu yasak bütün sahâbe tarafından sevinçle karşılanmış, Resûl-i Ekrem de, "Allah Teâlâ şarabı haram kılmıştır. Kim elinde ondan bir şey olduğu halde bu âyet kendisine ulaşırsa onu ne içsin ne de satsın" buyurmuş, bu tâlimattan sonra halk evlerinde bulunan şarapları Medine sokaklarına dökmüş ve şarap kaplarını imha etmiştir (Müslim, "Müsâḳāt", 67). Böylece İslâmiyet, birçok zarar ve kötülüğün kaynağı olduğu bütün akıl sahiplerince kabul edilen içki kullanımını açıkça yasaklamıştır.

Hz. Peygamber'in hadislerinde de içkinin haram kılınmasının çeşitli

hikmetleri, içki içenin uğrayacağı dünyevî ve uhrevî zararlar anlatılır. İçki yasağıyla ilgili hadislerin toplamı (Wensinck, el-Muʿcem, “ḫmr” md.; Abdülvehhâb Abdüsselâm Tavîle, s. 50-57), mânevî tevâtür derecesinde bir sıhhat ve kuvvete sahip olacak ölçüde fazladır. Ancak içki yasağını dinî ve ahlâkî zeminde ele alan bu tür hadislerden çok şarabın tanımına, içkinin haram kılınmasının gerekçesine ve içki yasağının dolaylı olarak yol açtığı diğer kısıtlamalara temas eden hadisler haram kılınan içkinin tanımı, haram kılınma illeti ve yasağın kapsamı konusunda daha sonraki dönemde ortaya çıkan fıkhî tartışmalar için önemli bir malzeme teşkil etmiştir. Meselâ, “Her sarhoşluk veren şey hamrdır (şarap), her hamr da haramdır” (Müslim, “Eşribe”, 73; Ebû Dâvûd, “Eşribe”, 5); “Çoğu sarhoşluk veren şeyin azı da haramdır” (İbn Mâce, “Eşribe”, 10; Ebû Dâvûd, “Eşribe”, 5; Tirmizî, “Eşribe”, 3) hadisleri ve yine, “Resûlullah şarapla ilgili olarak şu on kişiye lânet etti: Şarap yapmak için sıkana ve sıktırana, içene ve sâkîlik yapana, taşıyana ve taşıtana, satana ve satın alana, bağışlayana ve parasını yiyene” (İbn Mâce, “Eşribe”, 6; Ebû Dâvûd, “Eşribe”, 2; Tirmizî, “Büyûʿ”, 58) meâlindeki hadis, gerek kapsam gerekse amaç itibariyle ileri dönem hukuk doktrininde farklı yorumlara tâbi tutulmuştur.

Kur’an’da ve Hz. Peygamber’in hadislerinde kesin bir üslûpla yasaklanmış olmasına rağmen İslâm toplumlarında her dönemde vâkıa veya temayül olarak varlığını korumuş bulunan içki tüketim ve alışkanlığı, fıkıh literatüründe hem “eşribe” başlığı altında önlenmesi, tedavi edilmesi gereken ferdî ve içtimaî bir zaaf ve ibtilâ, hem de “hudûd” başlığı altında belirli durumlarda cezalandırılması gereken bir suç olarak ele alınmıştır. Fıkıh kitaplarında geçen “eşribe” kelimesi, sözlük anlamı bakımından içilebilen bütün sıvı maddeleri kapsamakla birlikte dinî literatürde ve örfî kullanımda içilmesi dinen yasaklanan veya dinî hükmü tartışmalı olan sarhoş edici sıvı maddelerin adı olmuştur. Türkçe’de de “içki” denilince içilmesi dinen yasak olan sarhoş edici al-kollü sıvı maddeler anlaşılır. Bu konularda literatürde gündeme getirilen çeşitli bakış açıları, tedbirler ve yorumlar, İslâm toplumlarının sosyal ve kültürel hayatı için de önemli ipuçları taşıyan zengin bir tecrübe ve bilgi birikimi mahiyetindedir. Fakihlerin içki yasağının kapsamı, ölçü ve gerekçesi, amacı, şarabın ve diğer sarhoş edici içkilerin yapımı, içilmesi, başka alanlarda kullanılması, dinen pis ve hukuken mütekavvim sayılıp sayılmayacağı konularında

getirdikleri ölçü ve yorumlar, içki kullanımını önlemeye yönelik çeşitli tedbir ve müeyyideler bu zengin birikimin bir parçasını teşkil eder.

İslâm hukukçularının “hamr” kelimesinin sözlükteki anlam çerçevesiyle ilgili dil tartışmaları, sonuç itibariyle Kur’an’daki hamr yasağının kapsamını ve içki yasağının kaynağını belirlemeyi hedef alan metodolojik bir tartışma hüviyetindedir. Hanefîler, Şâfiîler’in çoğunluğu ve bazı Mâlikîler ile İbrâhim en-Nehaî, Şa‘bî, İbn Ebû Leylâ, İbn Şübrüme gibi Iraklı fakihlere göre sadece üzümden elde edilen sarhoş edici içkiye hamr denilir. Öteki maddelerden elde edilen içkilere hamr denmesi ise mecaz yoluyla bir adlandırmadır. Ancak Ebû Hanîfe ile diğerleri arasında, üzüm suyunun ne zaman hamr ismini alacağı konusunda görüş ayrılığının bulunduğunu da belirtmek gerekir. Diğer taraftan Ebû Yûsuf’tan ve bir kısım fakihlerden, hamr kelimesinin gerçek anlamda üzüm ve hurmadan elde edilen içkiyi ifade ettiği şeklinde bir görüş de rivayet edilir. Çoğunluğunu Hanbelîler’in ve Mâlikîler’in teşkil ettiği fakihler ise azı ve çoğu sarhoşluk veren her türlü içkiye hangi maddeden üretilirse üretilsin hamr deneceği ve Kur’an’daki hamr yasağının bu tür içkilerin hepsini kapsadığı görüşündedir. Birinci grup bazı âyetlerin (Yûsuf 12/36) dolaylı anlatımını, bazı hadislerdeki sahâbî sözlerinde hamr-sarhoş edici içecek (seker) ayrımını (Buhârî, “Eşribe”, 2-3; Abdullah b. Yûsuf ez-Zeylaî, IV, 306-307) delil kabul ederken ikinci grup fakihler her sarhoşluk veren (müskir) şeyin hamr, her hamrın da haram olduğu, çoğu sarhoşluk veren şeyin azının da haram sayıldığı yönündeki hadisleri (yk. bk.), birçok hadis ve sahâbî sözünde çeşitli maddelerden üretilen içeceklerin hamr olarak isimlendirilmesini (Buhârî, “Eşribe”, 2-6) ve sahâbe uygulamasını delil gösterirler. Ancak her grubun karşı delillere farklı yorumlar getirdiğini de belirtmek gerekir. Fakihler arasında adlandırmayla ilgili bu görüş ayrılığı, üzümden elde edilen şarapla diğer içkilerin haramlığının hangi delile ve metoda dayandığını açıklaması yönüyle metodolojik bir önem taşır. Şöyle ki, birinci grup Kur’an’da sadece şarabın yasaklandığı, diğer içkilerin ise Hz. Peygamber’in açıklamasıyla ve şaraba kıyasen haram kılındığı, bu sebeple zannî delille sabit olduğu, ikinci grup ise bütün sarhoş edici içkilerin Kur’an’ın açık hükmüyle haram kılındığı görüşündedir. Bu görüş ayrılığının şarapla diğer içkilerin haramlığı arasında amelî yönden olmasa da inanç yönüyle bir derece farklılığı meydana getirdiği açıktır. Nitekim şarabın haramlığını inkâr edenin küfre düşeceğinde İslâm âlimleri görüş

birliği içinde iken şarap dışında kalan diğer içkilerin haramlığını inkâr eden kimsenin küfre mi düşeceği yoksa sadece günahkâr mı olacağı tartışmalı kalmıştır.

Özellikle Hanefîler'in, şarapla diğer içkiler arasında usul ve kaynak yönünden gözettikleri ayırımı, içkiyle ilgili diğer fıkhî meselelerde de büyük ölçüde korudukları ve şarap hakkında benimsedikleri birçok hükmü diğer içkilere kısmen yumuşatarak uyguladıkları görülür. Şarap dışında kalan ve kuru üzüm, kuru hurma, arpa, darı, bal gibi maddelerden elde edilen ve nebîz, fadîh, tılâ, bit', nakī', seker, halîtân, mizr, cia gibi isimlerle anılan içeceklere suda bekleme süresine, pişirilip pişirilmediğine, kaynama miktarına, köpürme ve keskinleşme safhalarına, sade veya karışık olmasına, hatta üretiminde kullanılan kap ve alete ve üretim usulüne göre farklı dinî hükümler verilmekle birlikte fakihlerin bu tür içeceklerin normalde sarhoş edicilik vasfı taşımasını haram sayılmaları için yeterli gördüğü, Hanefîler'in, özellikle de Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'un ise bu gruptaki bazı içeceklerin sarhoşluk vermeyen miktarının içilmesini haram saymadığı veya had ile cezalandırmadığı bilinmektedir. Hanefî fakihlerinin şarap dışındaki içki ve içecekler için genel bir ilke benimsemek yerine her içki türünü yukarıda belirtilen açılardan ayrı ayrı ele alıp niteliklerine göre dinî hükmünü belirlediğini ve bu içeceklerin hangi safhalarda haramlık hükmünü alacağı, necis veya mütekavvim mal sayılıp sayılmayacağı, hangi durumlarda kendilerinden yararlanılabileceği gibi ayrıntılarda da aralarında görüş farklılığı olduğunu belirtmek gerekir. Öte yandan bu ayırım ve adlandırmalar, neticede dil ve usul tartışmaları seviyesinde kalıp amelî yönden bütün içkilerden uzak durmanın gerektiği üzerinde görüş birliği bulunduğundan Hanefî mezhebi de dahil, bütün fıkıh mezheplerinde çoğu sarhoş eden her türlü içkinin azının da haram olduğu genel ilkesi benimsenmiş, içkinin haram olmasının illeti de kişilerin sarhoş olması değil o içkinin normalde sarhoş edicilik vasfının bulunması şeklinde objektif bir ölçüye bağlanmıştır. Fakihler arasında hamr, nebîz, bâzık, tılâ, müselles, buhtec gibi isimlerle anılan içki türlerinin tanımında veya haram oluş safhasını belirlemede kullanılan kaynama, ekşime, keskinleşme ve köpük atma gibi kriterler, bir anlamda bu içkinin sarhoş edicilik vasfını kazanmasını belirlemeye ve cezaî yaptırım uygulanmasını hukukî bir esasa bağlamaya yönelik objektif ölçülerdir. İçki yasağının böyle bir illete bağlanması mâkuldür. Çünkü sarhoşluk veren içkiler zamanla alışkanlık

meydana getirip bağışıklığa yol açmakta, alışkanlık arttıkça aynı miktar etkili olmayıp kişi giderek içki miktarını arttırmaktadır. Bu sebeple az miktarda içmek, sonuçta kişiyi alkol bağımlılığına kadar götüren tehlikeli yolun başlangıcı niteliğinde görülmüş ve az-çok, sarhoş olma-olmama ayırımı yapılmaksızın bütün sarhoş edici içkiler yasaklanarak etkili bir yöntem seçilmiştir. Öte yandan yasağın tâlili yapılırken kişinin sarhoş olması gibi değişken ve sübjektif bir ölçü değil içkinin sarhoş edicilik vasfı taşıması gibi açık bir ölçü benimsenmesi de alkol bağımlılığına götüren tehlikeli yolu başlangıçta kapatması yönüyle bir diğer etkili önlem olmuştur. Fakihlerin literatürde yer alan ayrıntılı tartışmalarının kendi dönemlerinde sarhoş edici içkileri tanımlama amacına yönelik olduğu düşünülürse onların bu genel yaklaşımından günümüzde rakı, likör, bira gibi isimler alan ve az veya çok içildiğinde sarhoş edici olan alkollü içkilerin doğrudan yahut dolaylı olarak İslâm'ın içki yasağı kapsamında bulunduğu, içenin sarhoş olup olmadığına bakılmaksızın azının içilmesinin de haram sayıldığı sonucu çıkmaktadır.

Fert ve toplumların içki iptilâsına düşmemeleri veya böyle bir alışkanlıktan kurtulabilmeleri için içki yasağı tek başına yeterli olmayabilir. Bu sebeple gerek Hz. Peygamber'in hadislerinde gerekse bundan hareketle geliştirilen fıkıh ahkâmında, içki kullanımına ve alışkanlığına dolaylı olarak yol açabilen yardımcı fiillerin de yasaklandığı veya kınandığı görülür (İbn Mâce, "Eşribe", 6; Tirmizî, "Büyûʿ", 58). İslâm âlimleri, bu anlamdaki hadislerden ve günah sayılan fiillerin işlenmesine yardımcı olunmaması ilkesinden (el-Mâide 5/2) hareketle şarap üreten kimseye üzüm satma, hatta gayri müslimin bağında bekçilik etme de dahil içki üretim ve tüketimine doğrudan veya dolaylı olarak yardımcı olmayı tazammun eden fiillerin cevazını tartışma gereği duymuşlar, çoğunluk, böyle bir anlam taşıyan yardımcı fiilleri kural olarak doğru bulmamış, Hanefî fakihleri ise mâsiyet ve günah olan şeyin içki içme fiili olduğunu, buna doğrudan yol açmayan fiillerin, arada kuvvetli bir sebep-sonuç bağı kurulamadığı sürece ayrı bir zeminde değerlendirilmesi

gerektiğini söylemişlerdir. Ancak Hanefî fakihlerinin, tamamıyla hukuk mantığı ve tekniğiyle alâkalı, hukukî fiillerin tanımı ve kategorik ifadesi mahiyetindeki bu yaklaşımı, onların içkiyle mücadele konusunda benzeri bir hassasiyete sahip olmadıkları anlamına gelmez. Nitekim bütün fakihler,

Hz. Peygamber'in, üzerinde içki bulunan sofraya oturulmasını yasaklayan hadisinden hareketle (Ebû Dâvûd, "Eṭʿime", 18) müslümanın içki meclisine katılmaması, her durum ve şart altında içkiye karşı tavır alması, bulunduğu mecliste içki içilmesini önlemeye çalışması, buna gücü yetmiyorsa o tür toplantıları terketmesi gerektiğinden söz eder. İlgili hadisler ve İslâm âlimlerinin bu hassasiyeti, toplumda içki kullanımını özendirecek ve içki tüketiminin sıradan bir âdet ve alışkanlık olarak algılanmasına zemin hazırlayacak her türlü propaganda ve tanıtımın önlenmesi, yeni yetişen nesillerin içkiyle karşılaşmasını en aza indirecek önlemlerin alınması gereğini de ifade etmektedir.

Fıkıh kaynaklarında, içkiyle mücadelede etkili olunup sonuç alınabilmesi için içki kullanım ve alışkanlığına yol açabilen veya destek veren dolaylı fiillerin de çok defa içki yasağı kapsamında mütalaa edildiği ve aradaki bağın kuvvetine göre mekruh-haram çizgisinde bir noktaya yerleştirildiği bilinmekle birlikte bu kuralın uygulanmasında çok katı davranıldığı ve kaçınılmaz hallerin göz ardı edildiği de söylenemez. Nitekim susuzluk, yutkunma güçlüğü gibi zor durumlarda kalan kimselerin zaruret ölçüsünde içki içebileceği, hataen veya ikrah altında içki içen kimsenin günahkâr olmayacağı konusunda görüş birliği vardır. İçkinin tedavi amacıyla kullanılmasında da benzeri bir yaklaşım sergilenir. Hz. Peygamber, kendisine şarabın ilâç olarak kullanımı sorulduğunda, "O ilâç değil derttir" demiş (Müslim, "Eşribe", 3; Ebû Dâvûd, "Ṭıb", 11), İslâm âlimleri de sarhoşluk veren içkilerin tedavi ve sağlığı koruma amacıyla içilmesini câiz görmemişlerdir. Ancak bu hüküm normal durumlara göredir. İçkinin tedavi ediciliği tıbben kesinlik kazandığı ve alternatif bir ilâcın da bulunmadığı hallerde içilmesi zaruret hükmünü alır; sınırlı olmak üzere ve geçici bir süre için câiz görülebilir. Meselâ kronik içki bağımlılarının tedavisinde böyle bir durum ortaya çıkabilir. İnsanın içki konusunda zaafları, kendine bahane üretmeye eğilimi, gerçekçi ve samimi davranmasının da çok zor olması sebebiyle bu konuda, sağlığını korumaya ve tedaviye ihtiyacı olan fertlerin kişisel tesbit ve takdirleri değil uzmanlığına ve dinî inançlara saygılı olduğuna güvenilen doktorların bilimsel kanaatinin esas alınması gerekir. Öte yandan içki yasağı içkinin sarhoşluk amacıyla içilmesini konu edindiğinden alkollü maddelerin ilâç yapımında kullanılması ayrı bir husus teşkil eder ve kural olarak câizdir (bk. UYUŞTURUCU).

İçkinin dinen necis olup olmadığı tartışması, İslâm'ın şarabı ve sarhoş edici diğer içkileri yasaklamasının sonuçlarından biridir. İbn Hazm ve dört büyük Sünnî fıkıh mezhebinin müctehidleri de dahil fakihlerin büyük çoğunluğu, ilgili âyetin (el-Mâide 5/90) "rics" (pislik) olarak nitelendirmesinden hareketle şarabı kan ve idrar gibi necâset-i galîza grubunda mütalaa etmiş, yani çok az miktarının dahi vücutta, elbisede veya namaz kılınan yerde bulunmasını namazın sıhhatine engel kabul etmiştir. Onların bu yorumlarında, insanlara şarabın haram oluşunu ve ondan uzak durmanın gereğini daha iyi anlatabilme gayretinin de etkili olduğu söylenebilir. Medineli fakihlerden Rebîatürre'y, Leys b. Sa'd, Şâfiî'nin öğrencisi Müzenî, Dâvûd ez-Zâhirî gibi bazı fakihler ise âyette sayılan fal okları ve putlar gibi şarabın da mânevî kirliliğinin kastedildiği, eşyada temizliğin asıl olduğu, zehiri içmenin veya ipek elbiseyi erkeklerin giymesinin haram kılınışında olduğu gibi bir şeyin haram kılınmasının aynı zamanda onun necis olduğu anlamına gelmeyeceği görüşündedir. Fakihlerin ve özellikle de Hanefîler'in, dinen necis olup olmadığı açısından şarapla diğer içkiler arasında belirgin bir ayırım yaptığı, şarabı necis kabul eden birçok fakihin diğer içkileri aynı ölçüde necis kabul etmediği ya da sadece kerih görmekle yetindiği görülür. Bu görüş ayrılıkları, şarabın ve alkollü maddelerin içki dışında diğer amaçlarla kullanılmasının cevazını da ilgilendirdiğinden ayrı bir öneme sahiptir. Öte yandan fakihler, şarabın kendiliğinden sirkeye dönüşmesi halinde hem bu sirkenin hem de kabının temiz ve kullanımının câiz olacağı görüşünde olup Hanefî ve Mâlikî mezhebinde, şarabın dışarıdan müdahale ile sirkeye dönüştürülmesini de bu grupta mütalaa etme temayülü ağır basar.

Şarabın ve diğer içkilerin İslâm hukukunda hukuken korunmaya değer (mütekavvim) bir mal olup olamayacağı tartışması da İslâm'ın içkiyle mücadele kararlılığının bir başka boyutunu teşkil eder. Şarabın mütekavvim bir mal sayılmadığında, dolayısıyla alınıp satılmasının, mülkiyete veya herhangi bir hukukî işleme konu olmasının câiz olmadığında, telef edildiği takdirde tazmin edilmesi gerekmediğinde fakihler görüş birliği içindedir. Kur'an'da şarabın haram kılınışını bildiren âyetin üslûbu, Hz. Peygamber'in şarabın içilmesinin yanı sıra satılması, satın alınması, parasının yenmesi, taşınması gibi yardımcı fiilleri de şiddetli bir üslûpla kınaması (yk. bk.), yenilip içilmesi haram olan şeyin satışının da haram olduğunu belirtmesi ve o döneme kadar iyi bir gelir kaynağı olan şarap

ticaretini yasaklayıp elde mevcut şarapları imha ettirmesi, sahâbe uygulamasının da bu yönde gelişmesi, müslümanlar açısından şarabın hukuken tanınmayan ve korunmayan bir mal statüsünde tutulmasının dayanağını teşkil eder. Bu yaklaşım, insanları içki kullanımına ve bağımlılığına götüren yolun başlangıcında alınmış ciddi bir önlem mâhiyetindedir. Bununla birlikte diğer din mensuplarına, kamu düzenini ihlâl etmedikçe ahvâl-i şahsiyye ve özel hukuk alanında dinlerine göre davranma hakkı verildiğinden şarap gayri müslimler hakkında mütekavvim mal sayılmış, gayri müslimlere içki içme ve içki ticareti hakkı tanınmış, onların içkisini telef eden müslümanın bunu tazmin etmesi gerektiği belirtilmiştir. Ancak şarap dışında kalan diğer içeceklerin hangi nitelikleri aldığında ve hangi safhada haram olacağı konusunda fakihler ve özellikle de Hanefîler arasında görüş farklılığı bulunduğundan herhangi bir içki türünü çok defa Ebû Hanîfe'nin, bazan da Ebû Yûsuf'un mütekavvim mal saydığı, itlâfı halinde tazmine hükmettiği, necis kabul etmediği ve kullanımını câiz gördüğü şeklinde literatürde yer yer rastlanan ifadeleri, içilmesi haram sayılan içkiyle ilgili değil yukarıda temas edilen görüş farklılığının devamı niteliğinde bir hüküm olarak anlamak gerekir.

İçkinin haram kılınması, yasağın kapsamı ve içki alışkanlık ve bağımlılığına götüren yolların kapanması, fert ve toplumların bu yönde hazırlanması ve eğitimi konusunda İslâm'ın öngördüğü programın ve bir dizi tedbirin belki de son halkasını, sarhoşluk suçuna kamu düzeninin bir gereği olarak had cezaları grubunda yer alan maddî-cezaî bir müeyyide uygulaması teşkil eder. Sarhoş olsun veya olmasın hamr kullanan kimseye uygulanan "hadd-i hamr" ile hamr dışındaki diğer içkileri kullanıp sarhoş olan kimseye uygulanacak "hadd-i sekr" konularında meselâ

sarhoşluğun hangi derecesinde haddin uygulanacağı, suçun oluşması, ispatı ve cezanın infazı gibi hususlarda İslâm hukukçuları arasında esasa veya ayrıntıya ilişkin birçok fıkhî tartışma cereyan etmiştir (bk. HAD; SARHOŞLUK). Fıkıh literatürünün ceza hukuku bölümünde ortaya çıkan bu zengin doktrin, sonuçta İslâm'ın içkiyle mücadelesinin bir başka boyutu olup getirilen müeyyidelerin, ferdî ve sosyal realiteleri de göz ardı etmeyerek insanlığı bu içki hastalığından kurtarmaya yönelik etkili bir çaba olarak görülmesi gerekir.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "ẖmr", "tcr" md.leri; Tâcü'l-ʿarûs, "hânût", "ẖmr" md.leri; Wensinck, el-Muʿcem, "ẖmr" md.; a.mlf., "K͟hamr", EI² (İng.), IV, 994-997; Buhârî, "Eşribe", 2-6; Müslim, "Müsâḳāt", 67, "Eşribe", 3, 73; İbn Mâce, "Eşribe", 6, 10; Ebû Dâvûd, "Eşribe", 1, 2, 5, "Eṭʿime", 18, "Ṭıb", 11; Tirmizî, "Tefsîrü'l-Ḳurʾân", 6, "Eşribe", 3, "Büyûʿ", 58-59, "Edeb", 43; İbn Ebü'd-Dünyâ, Ẕemmü'l-müskir (nşr. Mesʻad Abdülhamîd es-Saʻdenî), Kahire 1992, s. 15-52; Cessâs, Aḥkâmü'l-Ḳurʾân (Kamhâvî), II, 3-10; III, 164-167; IV, 122-129; Vâhidî, Esbâbü'n-nüzûl, Kahire 1387/1968, s. 38, 87, 118; Serahsî, el-Mebsûṭ, II, 205; XXIV, 2-34; Kâsânî, Bedâʾiʿ, V, 112-118; İbn Rüşd, Bidâyetü'l-müctehid, I, 382-387; İbn Kudâme, el-Muġnî, Kahire 1389/1969, IX, 158-173; Kurtubî, el-Câmiʿ, III, 51-62; V, 201-203; VI, 285-292; X, 128; Nüveyrî, Nihâyetü'l-ereb, IV, 76-125; Abdullah b. Yûsuf ez-Zeylaî, Naṣbü'r-râye, [baskı yeri yok] 1393/1973 (el-Mektebetü'l-İslâmiyye), IV, 295-312; Ahmed b. İmâd el-Akfehsî, İkrâmü men yaʿîş bi-taḥrîmi'l-ẖamr ve'l-ḥaşîş, Tanta 1411/1991; Şirbînî, Muġni'l-muḥtâc, IV, 186-190; el-Fetâva'l-Hindiyye, V, 409-412; İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr (Kahire), VI, 391-392, 448-455; Mahmûd Şükrî el-Âlûsî, Bulûġu'l-ereb, I, 323; III, 24-27; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, IV, 664-673; Sâlih b. Abdülazîz Âlü Mansûr, Mevḳıfü'l-İslâm mine'l-ẖamr, Kahire 1975; M. Iqbal Siddiqi, Why Islam Forbids Intoxicants and Gambling, Lahore 1981, s. 24-39; Vehbe ez-Zühaylî, el-Fıḳhü'l-İslâmî ve edilletüh, Dımaşk 1404/1984, III, 536-543, 580-581; VI, 148-168; Bilmen, Kamus2, III, 15, 19-20, 250-260; İzzet Haseneyn, el-Müskirât ve'l-muẖaddirât beyne'ş-şerîʿa ve'l-ḳānûn, Kahire 1986; Abdülvehhâb Abdüsselâm Tavîle, Fıḳhü'l-eşribe ve ḥaddühâ, Kahire 1406/1986; Ahmed Fethî Behnesî, el-Ḫamr ve'l-muẖaddirât fi'l-İslâm, Kahire 1409/1989, s. 5-116; J. Sadan, "Mas͟hrūbat", a.e., VI, 720-722; P. Heine, "Nabīd͟h", a.e., VII, 840; "Eşribe", Mv.F, V, 11-30; Menderes Gürkan, "İçecekler", İslâm'da İnanç, İbadet ve Günlük Yaşayış Ansikpoledisi, İstanbul 1997, II, 346-350.

Mustafa Baktır

Tıp Açısından İçki.

Düşük yoğunlukta alkol içeren bira ve şarap türü mayalı içkilerin, insanların tarım hayatına geçtiği Neolitik dönemden itibaren Mısır'dan Çin'e kadar eski dünyanın hemen her yerinde bilinmesine karşılık yüksek alkol dereceli damıtık içkiler, Ortaçağ'da Araplar'ın imbik üzerinde değişiklikler yapıp ileri damıtma teknikleri geliştirmesiyle ortaya çıkmıştır. Avrupalılar, Endülüs Arapları'ndan "el-kühûl" dedikleri bu keyif verici maddeyi öğrendiler ve adını da benimseyerek alcohol (alcool "alkol") şeklinde dillerine dahil ettiler. Böylece Batılı simyager ve hakîm-tabipler, insanoğlunun binlerce yıldan beri her yerde aradığı "âb-ı hayât"ı bulduklarına inandılar ve bu yeni metotla değişik bitkilerden ürettikleri alkol derecesi yüksek içkilere hastalar üzerinde yaptığı ağrı dindirme, dert unutturma, cesaret ve canlılık verme gibi geçici etkilerinden dolayı "hayat suyu" anlamına gelen Grekçe hydôr bios, Latince aqua vitae vb. demeye başladılar. Türkçe'ye Batı'dan gelen ispirto (İt. spirito) kelimesinin aslı da Latince spiritus (can, ruh, hayatın özü) ismidir.

Bugün hemen hemen hiçbir tedavi edici özelliğinin bulunmadığı bilinen ve bütün dünyada bağımlılığı ve kötüye kullanımı en yaygın madde olan alkol insanlık tarihi boyunca farklı şekillerde algılanmış, üretim ve tüketimi devlet tarafından bazan Amerika Birleşik Devletleri'nde olduğu gibi yasaklanmış, bazan da glasnost öncesi Sovyetler Birliği'nde görüldüğü gibi teşvik edilmiştir. Alkol kullanımı ve doğurduğu sonuçlar çağımızda özellikle Batı toplumlarının en önemli problemlerinden biridir. Alkol kullanımının, yol açtığı sağlık sorunları yanında trafik kazaları, intiharlar, suça yönelme, aile bölünmesi, iş hayatının bozulması, meslek kayıpları ve çeşitli ekonomik yıkımlar açısından toplumlara verdiği zararlar çok boyutlu bir bio-psikososyal sorun oluşturmaktadır.

Alınan alkolün yaklaşık % 10'u midede, kalanı ise ince bağırsaklarda emilerek kısa sürede kana karışır. Aç karnına alınan alkolün emilmesi daha hızlı, tok karnına alınanınki daha yavaştır. Dolayısıyla kandaki alkol yoğunluğunun en yüksek noktaya ulaşma süresi 30-90 dakika arasında değişir. Alkol emildikten sonra vücut özümleme faaliyetine geçerek kandaki alkol yoğunluğunu düşürmeye çalışır ve büyük bir kısmını karaciğerde yakarak su ve karbondiokside dönüştürürken kalanı da solunum ve idrar yoluyla dışarı atar. Ancak bu süreçte vücut, asetaldehid birikmesi sonucu zehirlenme belirtileri göstermeye başlar. İnsan vücudu aşırı alkol

yüklenmesine karşı bir noktaya kadar kendini savunmakta ve mide yaptığı salgılarla cidarını korumaya çalışırken arkasından çıkış kapağını kapatarak alkolün ince bağırsağa geçip kana karışmasını engellemekte, daha sonra da kusma refleksiyle onu dışarı atmaktadır. Ancak yine de aşırı yüklenme devam ettiğinde alkol koması ve arkasından ölümün gerçekleşmesi kaçınılmaz olmaktadır. Alkol merkezî sinir sistemi ve beyin üzerine fizyolojik baskı yapar. İçkinin beyni uyarıcı etkisi olduğu şeklinde bir görüş varsa da bu doğru değildir. Alkol alındığı zaman başlangıçta kişinin canlanması, neşelenmesi, beyindeki savunma ve karşı kontrol mekanizmalarının ilk anda baskı altında kalmasının sonucudur. Bu durum, birçok kimseyi ve bazı hekimleri yanıltmakta ve az dozda alınan alkolün uyarıcı etki yaptığı gibi yanlış bir kanaate yol açmaktadır. Alkol zehirlenmesinin bir miktar ilerlemesiyle kişinin bunalımı yatışmakla birlikte kendini kontrol edemediği görülür; hâfıza zayıflar, dikkat toparlanamaz ve basîret tamamen kaybolur. Kendine aşırı güven kazanan kişi canlı, taşkın ve girişkendir. Kontrolsüz mizaç dalgalanmaları ve duygusal patlamalar ortaya çıkar, bu psikolojik değişikliklere davranış ve idrak bozuklukları da eşlik eder. Akşamları içki alınması genellikle uykuya dalmayı kolaylaştırırsa da alkolün asıl uyku üzerinde ters etkisi vardır. Alkol, uykunun hızlı göz hareketlerinin olduğu ve rüyaların görüldüğü dönemini etkileyerek derin uykuyu azaltır ve daha sık, daha uzun uyanma dönemleriyle uyku parçalanmasını arttırır; dolayısıyla uyumaya yardım ettiği kanaati yanlıştır. Alkol zehirlenmesinin başlangıcında şahıslar çok konuşkan ve hoş-sohbet veya tam tersine içe kapanık ve somurtkan, yahut hırçın ve kavgacı ya da gülme ve ağlama nöbetlerinin birbirini takip ettiği bir görüntü sergiler. Bazı kişilerde alkolün tesiri kısa sürede görülmez, yani alkol alımı onlar için zehirlenmenin başlangıcında genellikle rahatlatıcı ve neşelendirici rol oynar. Fakat sıkıntılarını, problemlerini ve öfkelerini kontrol altında tutabilen bu şahıslar ilerleyen saatlerde alkolün kontrol mekanizmalarını depresyona uğratması ve bu arada savunma mekanizmalarını da yıkması sonucunda daha sıkıntılı, üzüntülü, öfkeli ve saldırgan olurlar; bu yüzden beraber içmeye gittiği arkadaşını içki masasında öldürenlerin sayısı az değildir. Bazıları da çok hafif etkisi olabilecek kadar az miktarda alkol aldığı halde hemen çılgınlık derecesinde ağır davranış bozuklukları gösterir.

Aşırı içki içmenin ilk ve en önemli yan etkisi karaciğer hasarı şeklindedir. Genellikle alkol fazla miktarda alındığında yağ ve proteinlerin birikmesine

bağlı olarak karaciğerde yağlanmaya, dolayısıyla bu organın büyümesine ve sonuçta siroz hastalığına yol açar. Yine aşırı ve uzun süreli kullanma mide, bağırsaklar ve pankreasta ağır bozukluklara, tansiyon yükselmesine ve kalp atışlarının düzensiz hale gelmesine sebep olur; ayrıca kan yapımıyla ilgili sistemi olumsuz yönde etkileyerek karaciğer, kalın bağırsak ve akciğer gibi çeşitli organlarda kanser riskini arttırır. Alkoliklerin % 10'unda kısırlık ve alkole bağlı sirozu olan erkeklerin % 30-50'sinde testis küçülmesi görülmektedir.

Aktif alkol kullanıcılarının en yüksek yüzdesine ve alkol tüketiminin en büyük payına yirmi-otuz beş yaş grubu sahiptir; bu pay ve diğer sayısal değerler ileriki yaşlarda azalmakta, altmış beş ve daha yukarı yaşlarda ise alkolden kaçınma başlamaktadır. Kime alkolik denileceği, kimin normal içici sayılacağı daima tartışıldığı gibi alkol kullananların hiçbiri alkolik olacağını düşünerek içmeye başlamamaktadır. Aşırı istek duyulan alkolün kişi için psikolojik ve fizyolojik ihtiyaç haline gelmesi, sık sık ve bol miktarda alınması, alınmadığı zaman yoksunluk belirtilerinin ortaya çıkması ve günlük hayatın sürdürülememesi alkol bağımlılığının oluştuğunu gösterir.

Alkol bağımlılarının genellikle alkolü bırakmaları veya alıştıkları dozu azaltmaları halinde ortaya çıkan belirtiler kümesine "alkol yoksunluk sendromu" denilir. Bu halin klasik belirtisi olan titreme nöbetleri ve sinirlilik alkolün kesilmesinden altı ile sekiz saat sonra gelişir; sekiz ile on iki saat sonra idrak bozuklukları, on iki ile yirmi dört saat sonra da sara nöbetleri başlayabilir. Genellikle otuz beş yaşından sonra, çok uzun süreyle fazla miktarda alkol kullanımından dolayı hâfıza bozuklukları meydana gelir. Aşırı alkol kullanımı kişinin eşine olan sevgi ve saygısının, bu arada cinsel ilgisinin de giderek azalıp kaybolmasına, özellikle onu umursamaz ve aşağılayıcı tavırlar takınmasına, içinde beliren kıskançlık ve aldatılma duygularını şiddetle sergilemesine yol açar. Çok sinirli, huzursuz, alıngan, her şeyden şüphe eden ve sık sık öfke patlamaları gösteren bu kişilerde önceleri sadece sarhoşluk anında dışa vurulan şüphe, korku ve saldırgan davranışlar zamanla süreklilik kazanıp gerçek bir hezeyan halini alır ve kişinin bütün düşüncelerine ve hayatına hâkim olur. Hastalardaki aldatılma ve kıskançlık hezeyanları, şahsın aile hayatını sarsan ve bazan intihara veya adam öldürmeye yol açabilecek kadar tehlike arzeden, "alkol paranoyası"

adı verilen bir hastalıktır. Son yirmi otuz yılda yapılan çalışmalar, alkol kullanımıyla ilişkili zararların ve bozuklukların sadece alkolü kullananlarla ve yetişkinlerle sınırlı kalmadığını, gelecek nesilleri de etkilediğini göstermiştir. Bir alkolik kadının özürlü bir çocuğa sahip olma riski % 35 gibi yüksek bir orandadır. Bu risk, anneleri içki içen çocukların ana rahminde iken alkole mâruz kalmalarının sonucudur. Alkol ana rahmindeki büyümeyi ve doğum sonrası gelişmeyi engeller; çocukta zekâ geriliğine, boy kısalığına ve davranış bozukluklarına sebep olur.

Evliliklerde kaçınılmaz bir gerilime ve tahribata yol açan alkol ailede sosyoekonomik problemlere yol açabilir. Sürekli çekişme ve şiddetle dolu bir aile atmosferi çocuklar üzerinde yıkıcı bir rol oynar ve sarhoş anne babalar çocuklarının onlarla özdeşleşmesi açısından kötü örnek oluştururlar. Aşırı alkol alan kişilerin çocuklarında duygusal çöküntü ve davranış bozukluklarının gelişme riski çok yüksektir, bu çocukların çoğu okulda başarılı olamaz. Alkol kullanımı ile antisosyal kişilik gelişmesi arasında âşikâr bir ilişki vardır ve bu durum özellikle çocuk yaşta alkole başlayan gençlerde görülür. Alkol, suça yönelimi ve saldırgan davranışları kamçılar; ayrıca başka madde bağımlılıklarını da körükler. Her yıl, sadece alkol kullanımı ile doğrudan ilişkili binlerce ölüm meydana gelmektedir. Dünya Sağlık Teşkilâtı'nın Türkiye'nin de içinde bulunduğu otuz ülkeyi kapsayan son araştırma raporlarına göre cinayetlerin % 85'i (% 60-70'i aile içine dönüktür), tecavüzlerin % 50'si, şiddet olaylarının % 50'si, eş-lerini dövenlerin % 70'i, işe gitmeyenlerin % 60'ı ve akıl hastalıklarının % 40-50'si (bu oran bizzat alkol kullananlarla ilgilidir; onlardan doğan çocuklarda aklî ârızalar % 90'lardadır) alkolden kaynaklanmaktadır.

Alkolizmin tedavisinde başarılı olabilmek için kişinin durumunu kabullenmesi, alkolü bırakmaya kesin kararlı ve tedavi için istekli olması gerekir. Hasta alkolü bırakmayı istemediği halde eşinin veya yakınlarının arzusu yahut baskısı ile ya da alkolle ilişkili bir bozukluğun ortaya çıkması sebebiyle doktora gittiğinde başarı şansı çok daha az olmakta, zoraki tedavi o kişiyi geçici bir süre alkolden uzak tutmaktan başka bir anlam taşımamaktadır. Öte yandan tedavi, alkolün kesinlikle ve tam anlamıyla terkedilmesinin sağlanmasına yönelik olmalıdır, çünkü alkol bağımlısının az veya kontrollü içmesi diye bir çözüm yolu yoktur; bunun aksini savunmak hastanın da hekimin de kendini aldatmasından başka bir şey

değildir. Bugün alkolle mücadelenin en etkili yolunun alkole hiç başlamamak olduğu kabul edilmektedir. Bu sebeple kişinin kendine ve çevresine zarar vermeden mâkul ölçülerde alkol kullanmasının hoş karşılanıp onaylanması belki de insanları alkolizme götüren en etkili yol ve en tehlikeli tuzaktır. Zira bütün teorik yaklaşımlara rağmen alkole başlayan kimselerden kimin kontrollü içme aşamasında kalacağı ve kimin alkolik olacağı önceden kestirilememektedir. Alkolikler sadece alkol kullananlar arasından çıktığına göre alkolizmi önlemenin en kesin yolu alkolün ilk kadehini ağza sürmemektir. Kişi ve toplumu alkolden uzak tutacak tedbirleri almadan ve insanları alkolizme götüren sebepleri ortadan kaldırmadan sadece kanunlarla içki yasağı koymanın sorunu çözmediği, alkolün yasa dışı ve çok para kazandıran bir madde haline gelerek yer altı teşkilâtlarının elinde daha zararlı bir şekilde yayıldığı görülmektedir. Buna karşılık kişinin mânevî değerlerini geliştirip kendi yasağını kendisinin koymasını sağlayan dinin koruyucu rolü daha etkilidir. Nitekim İslâm'da içkinin kesin olarak haram kılınması sebebiyle, gerek devletin alkolü yasakladığı gerekse yasaklamadığı İslâm ülkelerinde alkolizm oranı çok düşüktür. İçki içmenin günah olduğuna inanan müslümanların çok büyük bir kısmı ağızlarına bir damla bile alkol koymazlar. Günah olduğuna inanmakla birlikte kendini tutamadığını söyleyerek alkol alan müslümanların da çoğu ramazan ayı gelince içkiyi bırakır; bunlar oruç tutmasalar dahi o ay hiç içmezler; bu da içkiden kurtulmak için iyi bir fırsattır. Öte yandan alkol üretiminin azaltılması, satın alacak kişilerin yaşları ile satış yer, gün ve saatlerinin sınırlandırılması, reklamların yasaklanması gibi tedbirler kişilerin alkole yönelmesini kısmen önleyebilmekte ve toplumda alkol tüketimini azaltmaktadır. Bazı ülkelerde cumartesi ve pazar günleri içki satışının yasaklanması o günlerde trafik kazalarını belirgin bir şekilde azaltmıştır. Türkiye'de 1973 yılında birayı alkolsüz içki sayan ve her yerde kolayca satışına izin veren bir kanunun çıkarılması

bira tüketiminin artmasına, okul kantinleriyle okul yakınlarındaki kahvehanelerde çocuk ve gençlerin bu hafif al-kollü içkiyi meşrubat gibi içmelerine ve bu suretle başlayan alkol bağımlılığı vak'alarının çoğalmasına sebep olmuş, ancak 1984'te kanunun değiştirilerek biranın tekrar ruhsata bağlanmasıyla bu olumsuz gelişmelerin önü bir ölçüde alınmıştır. Devlet İstatistik Enstitüsü'nün verileri de ülkemizde hızlı nüfus

artışına rağmen alkollü içki tüketiminin pek fazlalaşmadığını, hatta bazı yıllar bir önceki yıla göre azaldığını göstermektedir. Ancak verilen rakamlara yurda kaçak giren, gümrük giriş mağazaları ile sınır pazarlarında satılan ve kaçak imal edilen içkiler dahil olmadığı için genel tüketim hakkında kesin bir sonuca varabilmek mümkün değildir. Türkiye'nin altı yıllık alkollü içki tüketim rakamları (litre) şöyledir: 678.179.152 (1993), 713.277.005, 800.953.641, 861.588.326, 885.182.994, 785.604.384 (1998).

Bugün Türkiye'de alkolizmin tedavisiyle Bakırköy Ruh ve Sinir Hastalıkları Hastahanesi'nin Alkol ve Madde Bağımlıları Tedavi Merkezi (AMATEM) ilgilenmekte, alkolle mücadele işini ise Türkiye Yeşilay Cemiyeti yürütmektedir. Türkiye Yeşilay Cemiyeti 1 Mart 1920 tarihinde kurulmuştur. Genel merkezi İstanbul'da olup Türkiye'nin birçok il ve ilçesinde şube ve temsilcilikleri bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Ayhan Songar, "İptilalar ve İntoksikasyon Psikozları", Psikiyatri Psikobiyoloji ve Ruh Hastalıkları, İstanbul 1980, s. 417-466; Salih Yaşar Özden v.dğr., "Alkol Bağımlılığı Sendromunda Biyolojik Tedavi Giderlerinin Araştırılması", XVIII. Ulusal Psikiyatri ve Nörolojik Bilimler Kongresi, İstanbul 1982, s. 109-115; W. A. Lishman, "Effect of Alcohol on the Nervous System", Organic Psychiatry, The Pyschological Consequences of Cerebral Disorder, Oxford 1987, s. 508-544; F. E. Bloom, "Neurobiology of Alcohol Action and Alcoholism", Review of Psychiatry (ed. A. Tasman v.dğr.), Washington 1989, VIII, 309-322; C. R. Colinger v.dğr., "Epidemiology and Genetics of Alcoholism", a.e., VIII, 293-308; Salih Yaşar Özden, Uyuşturucu Madde Bağımlılığı, İstanbul 1992; P. G. Janicak v.dğr., "The Alcoholic Patient", Principles and Practice of Psychopharmacotherapy, Baltimore 1993, s. 520-527; M. Orhan Öztürk, "Psikoaktif Madde Kullanımına Bağlı Bozukluklar", Ruh Sağlığı ve Bozuklukları, Ankara 1995, s. 393-419; M. Gelder v.dğr., "The Abuse of Alcohol and Drugs", Oxford Textbook of Psychiatry, Oxford 1996, s. 438-

481; Adnan Ziyalar, Sosyal Psikiyatri, İstanbul 1999, s. 194-247; Musa Tosun, Alkol ve Diğer Maddeler ile İlişkili Bozukluklar, İstanbul 2000.

Musa Tosun

ÎD

(bk. BAYRAM).

ÎDÂ‘

(bk. VEDÎA).

ÎDÂ‘

(الإيداع)

Bir şairin başkalarından bir mısra veya daha az miktarda alıntı yapması anlamında tazmin türü

(bk. TAZMİN).

İDÂDÎ

(اعدادي)

Rüşdiye mezunlarını yüksek okullara hazırlamak için açılan, günümüzdeki liseye denk orta öğretim kurumu.

Sözlükte “bir şeyi hazırlamaya mahsus yer” anlamına gelen idâdî (i‘dâdî) kelimesi önceleri, Tanzimat döneminin ilk yıllarına kadar Batı tarzında açılan okulların hazırlık sınıfları için kullanılmış, 1847’de faaliyete geçen rüşdiyelere öğrenci hazırlamaya ayrılan sıbyan mekteplerine de idâdî denilmiştir. Lise dengi olarak açılan idâdîler, askerî ve mülkî (sivil) yüksek okullara öğrenci yetiştirmeye yönelik faaliyetleri bakımından iki kısma ayrılabilir.

Askerî İdâdîler. 1844 yılına kadar Bahriye, Mühendishâne, Tıbbiye ve Harbiye gibi askerî mekteplere öğrenci hazırlayan bir orta öğretim kurumu yoktu. Dolayısıyla buralara alınan öğrenciler kendilerine verilen eğitimi alabilecek kapasiteye sahip değildi. Bu husus, Batı tarzı askerî okullardaki eğitim ve öğretim seviyesinin istenilen dereceye yükselmesine engel oluyordu. Özellikle Mektebi Harbiyye mezunları, aldıkları uzun eğitime rağmen kıtalarda görev alacak niteliğe sahip olamıyorlardı. Bu gerçeği gören mektep kumandanı Emin Paşa’nın teklifi üzerine 1845’te, askerî mekteplere alınacak öğrencilerin daha önce bir hazırlık okulunda eğitilmeleri kararlaştırıldı. Ayrıca aynı yıl içinde Osmanlı eğitim reformunu planlamak üzere kurulan Meclisi Maârif-i Muvakkat askerî okulların ıslahına dair bazı kararlar aldı. Buna göre askerî okullarda eğitim meslekî derslere yönelik olacak, derslere hazırlık ve diğer derslerin öğretimi için on iki yerde Mektebi Fünûn-ı İdâdiyye adıyla okullar açılacaktı. Biri İstanbul’da, diğerleri taşradaki ordu merkezlerinde açılacak beş yıllık askerî idâdîler ordu müşirlerinin idaresinde olacaktı. Buralarda Arapça, Farsça ve yazı dersleri öğrenenler imtihanla, dışarıda öğrenim görenlerden Arapça ve Farsça imtihanlarını başaranlar ise doğrudan Mektebi Harbiyye’ye alınacaktı.

İlk askerî idâdî için İstanbul'da Maçka'daki eski Mektebi Harbiyye binası tahsis edildi. Ancak bina tamire muhtaç olduğundan gerekli onarımlar bitinceye kadar askerî idâdî Harbiye Mektebi'yle birlikte Beşiktaş Sahilsarayı'ndaki Çinili Köşk'e nakledildi (BA, İrade-Dahiliye, nr. 6572). Daha sonraki yıllarda taşrada da askerî idâdîler açıldı.

1853 tarihli iradesiyle Sultan Abdülmecid, Mektebi İdâdî'ye alınan öğrenci kaydının bundan böyle sadece rüşdiye mekteplerinden yapılmasını emretmişti. Rüşdiye mezunlarından vücutça uygun olanlara öncelik hakkı tanınacaktı. Mevcut ihtiyacın bunlar tarafından karşılanamaması halinde diğer okulların öğrencilerine askerî idâdîye girme imkânı verilecekti. Öte yandan taşrada yeterli rüşdiye mektebi olmadığından buralardaki idâdîlere öğrenci yetiştirmek üzere bu okulların bünyesinde ihtiyat sınıfları açıldı. Aynı şekilde İstanbul'daki idâdî mektebi için de şehirdeki sivil okullardan yeterli miktarda vasıflı öğrenci bulunamadığı için bu mektebe bağlı olarak Mahreci Mekâtib-i Askeriyye kuruldu. Bu arada, daha önce alınan karar gereğince rüşdiye mezunları ihtiyacı karşıladıkça taşra idâdîlerinin ihtiyat sınıflarının tedrîcen kapatılması yoluna gidildi. Fakat İstanbul'daki askerî idâdî için yeterli miktarda rüşdiye mezunu olmadığından Mahreci Mekâtib-i Askeriyye varlığını Tanzimat döneminin sonlarına kadar sürdürdü (BA, İrade-Meclis-i Maârif, nr. 2265).

Askerî idâdîlere vasıflı öğrenci hazırlama meselesi Sultan Abdülaziz döneminin sonlarına kadar tamamen halledilemedi. İstanbul'daki Mahreci Mekâtib-i Askeriyye bu hususta yetersiz kalıyordu. Buraya alınan çocuklar öğrenime sarftan başlatılıyor, kabulleri esnasında yetenek ve zekâ seviyeleri de belirlenemiyordu. Tüzüğünde üst üste sınıfta kalan öğrencilerle ilgili bir madde bulunmadığından zayıf öğrenciler beş altı yıl okulda kalabiliyordu. Ayrıca okula girişleri esnasında yaşları henüz on iki-on üç olan öğrencilerin vücutça uygunlukları da tesbit edilemiyordu. Dolayısıyla askerliğe elverişli fizik yeterliliği

bulunmayanlar subay adayı olabiliyorlardı. Mahreci Mekâtib-i Askeriyye öğrencileri muvazzaf olduğu için bunlardan zihnî ve fizik yetersizliği sebebiyle Mektebi Harbiyye'ye kabul edilmeyenler devlete çok pahalıya mal oluyordu. Mekâtib-i Askeriyye Nâzırı Mirlivâ Süleyman Hüsnü Paşa'nın teklifiyle, bu sakıncaları ortadan kaldırmak için 1875 yılı

başlarında askerî idâdîlere vasıflı öğrenci hazırlama meselesini halletmek üzere İstanbul'da dört askerî rüşdiye daha açıldı. Sonraki yıllarda askerî idâdî bulunan taşra şehirlerinde de askerî rüşdiyeler kurulmuştur.

II. Abdülhamid döneminde İstanbul'da Mektebi Harbiyye-i Şâhâne İdâdîsi ile Mektebi Tıbbiyye-i Şâhâne İdâdîsi adında iki okul vardı. 1898'de bunların birincisinde 1280, ikincisinde 545 öğrenci bulunuyordu. O sıralarda Mektebi Harbiyye-i Şâhâne İdâdîsi'nde târîh-i Osmânî, târîh-i umûmî, kitâbet-i Osmâniyye, lisân-ı Fransevî, resim, riyâziye, coğrafya, makine ve müsellesât dersleri okutuluyordu. 1906 yılında bu iki okuldan başka taşrada beş askerî idâdî mevcuttu.

Sivil İdâdîler. 1869'da Maârif-i Umûmiyye Nizamnâmesi'nin hazırlanmasına kadar medrese merkezli klasik Osmanlı ilmiye teşkilâtının yanında kurulmasına başlanan Batı tarzı mektep merkezli eğitim sistemi önemli gelişme kaydetmekle birlikte derecelenmede bazı eksiklikleri vardı. İlk öğretimde reformlar yapılmış, orta öğretimin ilk kademesini teşkil etmek üzere açılan rüşdiyelerin İstanbul'da ve taşrada sayıları arttırılmıştı. Ayrıca İstanbul'da birçok meslek okulu ve yüksek okul açılmasına rağmen Galatasaray Mektebi Sultânîsi dışında orta öğretimin ikinci kademesinde herhangi bir mektep kurulmamıştı. Maârif-i Umûmiyye Nizamnâmesi'nde, sivil yüksek okullara öğrenci yetiştirmek üzere rüşdiyelerin üstünde ve sultânîlerin altında idâdî adıyla mekteplerin açılması öngörülmekteydi. İdâdîlerin açılması, Tanzimat devri eğitiminin temel unsuru olan Osmanlıcılık ilkesinin hayata geçirilmesi için de gerekliydi. Zira bu ilkeye göre müslüman ve gayri müslim çocuklarının aynı çatı altında eğitim almaları gerekiyordu. Böylece farklı ırk ve dinlerden gelen gençler birbirleriyle kaynaşacak, aynı duyguları paylaşan vatandaşlar olarak "Osmanlı milleti"nin temelini oluşturacaktı. Nizamnâmeye göre idâdîler nüfusu 1000 hâneyi geçen yerleşim birimlerinde açılacaktı. Bunların inşaat, personel ve diğer giderleri Vilâyet Maarif İdaresi sandığından karşılanacaktı. Her idâdînin yardımcılarıyla birlikte altışar öğretmeni olacak, bunlar, İstanbul'daki Dârülmuallimîn-i Âliye'den mezun olanlar arasından seçilip tayin edilecekti. Öğretim süresi üç yıl olan idâdîlere rüşdiyelerden mezun olmuş müslüman ve gayri müslim çocukları alınacak ve bunlar karma eğitim göreceklerdi. Öğrenimini tamamlayan öğrenciler imtihanda başarı gösterdikleri takdirde mezun olacak, başarı

gösteremeyenler ise bir yıl daha okulda kalacaktı.

Ancak Maârif-i Umûmiyye Nizamnâmesi'nde açılması öngörülen idâdîler, maddî imkânsızlıklar ve öğretmen yokluğu yüzünden bir türlü açılamamıştı. Bu durum, nizamnâmede yer alan üç dereceli öğretim sisteminin oluşmasına engel teşkil ediyordu. Maarif Nezâreti'nce, 1873-1874 öğretim yılı başlarında İstanbul'da ilk sivil idâdînin açılması için gerekli hazırlıkları yapmak üzere bir komisyon kuruldu. Bu komisyon, ülke genelinde idâdîler açılmasını gerekli görmekle birlikte bunun hemen mümkün olmadığını göz önünde bulundurarak İstanbul'da örnek bir idâdî açılmasını kararlaştırdı. Dârülmaârif binası da bu okula tahsis edildi. Komisyon ayrıca, idâdîlere öğretmen yetiştirmek üzere İstanbul'daki Dârülmuallimîn-i Âliye'de bir idâdî şubesi açılmasını teklif etti ve böylece ilk idâdî şubesi 1874'te Dârülmuallimîn-i Âliye içinde hizmete girdi. 1876 yılına kadar İstanbul'da idâdî sayısı dört veya beşe yükselirken taşrada açılan tek idâdî 1875'te faaliyete geçirilen Yanya Yenişehir İdâdîsi oldu (BA, İrade-Dahiliye, nr. 48599). Eylül 1873'te hazırlanan müfredat programına göre ilk idâdîlerde okutulan başlıca dersler şunlardır: Kavâidi Osmâniyye, Arabî, Fârisî, kıraat ve kitâbet-i Türkî, târîh-i umûmî-i Osmânî, mükemmel hesap, cebr-i âlî, coğrafya-yı umûmî-i Osmânî, jimnastik, mükemmel hendese, müsellesât-ı müsteviyye, resim, Fransızca, Almanca, İngilizce.

II. Abdülhamid döneminde idâdîlerde önemli gelişmeler oldu. Bu okulların taşrada gelişmesini temin için vilâyet gelirlerinden bir kısmı "hisse-i maârif" olarak tahsis edildi. Alınan bu tedbirlerle idâdîlerin sayısının hızla artması sağlandı. 1888'de idâdîlerin öğretim süresinin dört yıla çıkarılması, vilâyet merkezlerinde gündüzlü olarak açılmış idâdîlerin köy ve kasaba çocuklarının girebilmesini sağlamak üzere yatılıya çevrilmesi kararlaştırıldı. Öte yandan idâdî bulunan yerlerdeki rüşdiyeler idâdîlerle birleştirildi. Bu uygulamaya paralel olarak idâdîlerin süreleri yeniden belirlendi ve taşra idâdîleri beş ve yedi yıllık olmak üzere ikiye ayrıldı. Bu ayırıma, bazı sancakların yedi yıllık idâdî açacak malî imkâna sahip bulunmaması sebep olmuştur.

Mahmud Cevad tarafından yayımlanan tâlimatnâmeye göre, yedi yıllık idâdîlerin ilk üç yılı ile bazı yerlerde bulunan şubeler rüşdiye, diğer dört yılı ise idâdî derecesindeydi. İbtidâî mezunları birinci sınıfa, rüşdiyelerden veya

idâdîlerin rüşdiye kısmından mezun olanlar ise dördüncü sınıfa kaydedilecekti. Beş yıllık idâdîlerin ilk üç yılı rüşdiye, diğer iki yılı idâdî derecesindeyse de bu tür okullarda beşinci yıl öğrenimini tamamlayanlara verilecek idâdî diplomasında yalnız iki yıllık öğrenim kaydedilecek, ancak yedi yıllık idâdîlerin yedinci ve Dersaadet idâdîlerinin dördüncü yıllarını tamamlayanlara tam idâdî diploması verilecekti (Maârif-i Umûmiyye Nezâreti, s. 382). Mülkî idâdîlerden mezun olan öğrenciler sivil okulların yanı sıra askerî yüksek okullara da devam edebilecekti. Böylece II. Abdülhamid döneminde mülkî ve askerî idâdîler arasında yatay geçişlere imkân vermek için bu okulların müfredat programlarında denklik sağlanmak istenmişti. 1898-1899 öğretim yılında yedi yıllık idâdîlerde okutulan derslere ait haftalık ders dağıtım çizelgesi şöyledir:

Bu programın tamamı vilâyetlerdeki yatılı idâdîlere, ilk beş yılı gündüzlü idâdîlere, son dört yılı Mektebi Mülkiyye idâdî sınıfları ile İstanbul ve Üsküdar gündüzlü idâdîlerine, ilk üç yılı ise Dersaadet ve vilâyet rüşdiyelerine mahsustu. Programın sonunda bulunan "elsine" dersi ana dili Rumca, Ermenice veya Bulgarca olan öğrenciler içindi. Ayrıca Arap tebaanın çocukları için de Arapça dersi konulmuştu.

1902 yılında, öğretim sürelerine göre mevcut derslerin fazla olduğu ve öğrencilere ağır geldiği düşünülerek yatılı idâdîler sekiz, gündüzlüler ise altı yıla çıkarılmıştır. Aynı zamanda bazısına ziraat, bir kısmına ticaret ve sanayi dersleri konularak idâdîler çeşitli amaçları olan mektepler haline getirilmiştir. Ancak 1906'da bu uygulamadan vazgeçilmiş ve idâdîler tekrar eski durumuna döndürülmüştür.

II. Abdülhamid devri sonlarında İstanbul'daki idâdî sayısı dokuza, taşradakilerle birlikte Osmanlı topraklarındaki toplam idâdî sayısı 109'a çıkmıştı. Bunların doksan üçü resmî, on dokuzu özel ve beşi de askerî idi. Bu okullardaki toplam öğrenci sayısı 20.000'e yaklaşmıştı.

1880 yılında İstanbul'da kızlar için de bir idâdî açılmıştır. Bu okulun programında genel kültür derslerinden başka Türkçe, Fransızca, Almanca, İngilizce, mûsiki, el ve ev işleri gibi dersler de bulunuyordu. Faaliyeti iki yıl süren inâs idâdîsi, devletin yaptığı tanıtım ve teşviklere rağmen halkın ilgisizliği yüzünden kapanmıştır.

II. Meşrutiyet'in ilânından (1908) sonra orta öğretim konusunda yapılması düşünülen ıslahata paralel olarak vilâyet merkezlerindeki bazı idâdîler sultânî haline getirilmiş, programları da buna göre düzenlenmiştir. 1910'da başlayan bu uygulama sonunda İstanbul'da ve diğer bazı büyük şehirlerde mevcut on idâdî sultânîye dönüştürülmüştür. 1913'te sultânîler, beş yıllık kendi ibtidâî kısımlarına veya altı yıllık umumi ibtidâîye dayanan dört yıllık birinci, fen ve edebiyat kollarına bölünmüş üç yıllık ikinci devresi bulunan ve toplam öğretim süresi on iki yıla çıkan okullar haline getirilmiştir. Böylece sultânîler, 1913 yılına kadar vilâyet merkezlerinde faaliyet gösteren yedi yıllık idâdîlerin yerini almıştır.

Bu arada, 1913 yılından itibaren sancaklarda bulunan beş yıllık idâdîlerde de bazı düzenlemeler yapılmıştır. 1913'te yürürlüğe giren programa göre idâdî adı altında faaliyet gösteren bu okullar, o sırada rüşdiyeler kaldırıldığı için eğitim süresi altı yıla çıkarılmış olan ibtidâîlere dayandırılacak, muhtelif amaçlı okullar halinde teşkilâtlandırılacaktı. Yeni programa göre ilk sınıfta, hazırlayıcı nitelikte temel dersleri bir arada görecek olan öğrenciler sonraki iki sınıfta yine bazı temel dersler bir arada görülmek suretiyle umumi, ziraat, ticaret ve sanat kollarına ayrılacaktı. Bu okullar hazırlanan yeni programla faaliyete başlamışsa da I. Dünya Savaşı sebebiyle mesleğe yönelik dalların açılması pek az yerde mümkün olabilmiştir. Nitekim Millî Mücadele'nin sonunda yalnız altı ziraî, beş sınaî ve bir ticarî şubeli idâdî mevcuttu. Mezunları imtihanla sultânîlere devam etme hakkını elde eden bu yeni idâdîler, orta öğretimin birinci basamağını oluşturan eğitim kurumları olarak varlığını Cumhuriyet'in ilk yıllarına kadar sürdürmüştür. 1922'de bu beş yıllık idâdîlerde okutulan başlıca dersler Kur'ân-ı Kerîm ve ulûm-i dîniyye, Türkçe ve edebiyat, hüsn-i hat, hesap, hendese, coğrafya, tarih, ziraat, tabîiyyât, resim, mûsiki, lisân-ı ecnebî, hıfzıssıhha, iktisat, cebir, kozmografya, usûl-i defterî, Arabî, Fârisî, ma'lûmât-ı medeniyye ve kānûniyye ile meslek dersleriydi.

1911'de İstanbul Sultanahmet'te, rüşdiye üstünde üç yıllık eğitim veren bir inâs idâdîsi açıldı. 1913-1914 öğretim yılından itibaren on yıllık sultânî haline getirilen bu okul önce İstanbul İnâs Sultânîsi, ardından Bezmiâlem Vâlide Sultan Sultânîsi adını almıştır. Daha sonra İstanbul'da Erenköy, Çamlıca ve Kandilli İnâs sultânîleri açılmıştır. 1913'te inâs sultânîlerinin

tâli sınıflarında ma‘lûmât-ı tabîiyye ve sıhhiyye, ma‘lûmât-ı hikemiyye ve kimyeviyye, ma‘lûmât-ı ahlâkiyye ve medeniyye, hesap ve cebir, hendese, kozmografya, iktisâd-i beytî, terbiye-i etfâl, lisân-ı ecnebî, gınâ ve mûsiki, resim, terbiye-i bedeniyye, biçki-dikiş-nakış ve tıbâhat dersleri okutuluyordu. Böylece bir yandan on yıllık inâs sultânîleri faaliyete başlarken bir yandan da beş yıllık erkek idâdîlerine denk inâs idâdîleri açılmıştır.

1923 yılında bütün genel orta öğretim kurumlarına lise adının verilmesi kararlaştırıldı. O sırada Türkiye’de yetmiş iki bir devreli lise, yirmi üç tam devreli lise vardı. Bunların ortaokul dengi ilk devresine 5362’si erkek, 543’ü kız toplam 5905 talebe devam ediyordu. Bugünkü lise dengi ikinci devrede ise 1011’i erkek, 230’u kız olmak üzere toplam 1241 talebe bulunuyordu.

BİBLİYOGRAFYA

BA, İrade-Dahiliye, nr. 5178, 6572, 16630, 47203, 47234, 48599, 94656; BA, İrade-Meclis-i Maârif, nr. 2265, 4564, 4781, 4786, 4959; BA, Y.EE, nr. 18, 553/457, 93, 37; Nezâret-i Maârif-i Umûmiyye Salnâmesi (1316), tür.yer.; a.e. (1321), tür.yer.; Devleti Aliyye-i Osmâniyye Salnâmesi (1328), s. 336-398; Mahmud Cevad, Maârif-i Umûmiyye Nezâreti Târihçe-i Teşkîlât ve İcrââtı, İstanbul 1338, s. 371-469, 477-478; Sadreddin Celal Antel, “Tanzimat Maarifi”, Tanzimat I, İstanbul 1940, s. 446 vd.; Türkiye Maarif Tarihi, II, 495-500; III, 923-934; IV, 1423-1445; Nevzad Ayas, Türkiye Cumhuriyeti Millî Eğitimi-Kuruluşlar ve Tarihçeler, Ankara 1948, s. 232-234; Faik Reşit Unat, Türkiye Eğitim Sisteminin Gelişmesine Tarihi Bir Bakış, Ankara 1964, s. 45 vd.; Millî Eğitimle İlgili Mevzuât: 1857-1923 (haz. Reşat Özalp), Ankara 1982, s. 50-51, 68, 159-164, 171-172, 652-653; Bayram Kodaman, Abdülhamid Devri Eğitim Sistemi, Ankara 1988, s. 114-132; a.mlf. - Abdullah Saydam, “Tanzimat Devri Eğitim Sistemi”, 150. Yılında Tanzimat, Ankara 1992, s. 475-496; Yahya Akyüz, Türk Eğitim Tarihi, Ankara 1989, s. 185-186, 256-262, 296-300; Yusuf Çam, Atatürk’ün Okuduğu Dönemde Askerî Okullar: Rüşdiye, İdâdî, Harbiye 1892-1902,

Ankara 1991, tür.yer.; Tevfik Sağlam, Nasıl Okudum (nşr. Hüsrev Hatemi - Aykut Kazancıgil), İstanbul 1992, s. 46-70; Hasan Âli Yücel, Türkiye'de Orta Öğretim, Ankara 1994, tür.yer.; Cemil Öztürk, Atatürk Devri Öğretmen Yetiştirme Politikası, Ankara 1996, tür.yer.; Nâfi Atuf [Kansu], "İlk Erkek ve Kız İdâdîleri", TY, 2. seri: I/1 (1340), s. 60-64.

Cemil Öztürk

İDAM

(bk. ÖLÜM CEZASI).

İDDET

(العدّة)

Evliliği sona eren kadının yeniden evlenebilmesi için beklemesi gereken süre anlamında fıkıh terimi.

Sözlükte “saymak, sayılan şeyin miktarı, adet” anlamına gelen iddet kelimesi İslâm hukukunda, evliliğin herhangi bir sebeple sona ermesi durumunda kadının yeni bir evlilik yapabilmek için beklemek zorunda olduğu süreyi ifade eder. Bunun için de iddet evliliğin sona ermesinin belli başlı sonuçları arasında yer alır. Dinî olduğu kadar fıtrî ve insanî bir davranış olarak da algılanan ve Sâmî gelenek başta olmak üzere hemen hemen bütün toplumlarda ve dinlerde rastlanan bu bekleme süresi, Kur’an ve hadiste aile hukukunun diğer konularına nisbetle daha ayrıntılı biçimde ele alınmış, evliliğin sona eriş tarzına veya kadının durumuna göre farklı

süre belirlemelerine gidilmiştir. Bu süre, evlenme yasağının yanı sıra değişik kesimleri yakından ilgilendiren mesken, nafaka, nesep, mirasçılık gibi birçok hak ve yükümlülük için de ölçü kabul edildiğinden bu hususta zengin bir hukuk doktrini oluşmuş, konu, klasik dönem fıkıh literatüründe evliliğin sona ermesinin neticelerinden biri olarak “iddet” alt başlığı altında (bâbü’l-idde) veya müstakil bir bölüm halinde (Kitâbü’l-ʿİdde / ʿİded) işlenmiştir.

İslâm öncesi Arap toplumunda kocası ölen kadının bir yıl yas tutması hâkim bir gelenek olmakla birlikte (bk. İHDÂD) boşanmış kadının iddet beklemesi gerekli görülmezdi. Hamile iken boşanan ve ardından yeni bir evlilik yapan kadının önceki kocasından doğuracağı çocuk kural olarak yeni kocanın nesebinde görülür, fakat bu durum daha sonra önemli ihtilâflara yol açardı. Kur’an’da kocalara hitaben, ölmeleri halinde geride bırakacakları eşlerinin bir yıl süreyle, evlerinden de çıkarılmaksızın geçimini sağlayacak bir malı vasiyet etmelerinin tavsiye edilmiş olması (el-Bakara 2/240), ilk bakışta Câhiliye döneminin bu bir yıllık iddet ve yas geleneğine atıf gibi anlaşılabilir. Böyle olduğu için de bazı âlimler âyetin süre ve nafaka

vasiyetiyle ilgili hükmünün, aynı sûrenin daha sonra nâzil olan 234. âyetiyle ve mirasçılık konusunda yapılan hukukî düzenlemelerle neshedildiği görüşüne sahip olmuşlardır (Cessâs, II, 118-119). Ancak âyetin devamında, kocası ölen kadınların kendilerine bu mesken ve nafaka imkânı sağlanmış olsa bile daha önce, yani bir yıl dolmadan evi terkedebileceğinin ifade edilmiş olması, âyetin bu durumdaki kadınlar için bir iddet ve ikamet yükümlülüğü getirmekten ziyade bir haktan söz ettiği tezini destekler.

Evliliğin sona ermesinin ardından kadın için getirilen iddet yükümlülüğü, ilk planda kadının önceki kocasından hamile olup olmadığının anlaşılması ve böylece nesebin karışmasının önlenmesi amacına yönelik bir tedbir gibi görünür. Ancak iddet ric‘î talâkta kocaya, bâin talâkta iki tarafa birden yeniden düşünme imkânı vermesi, kadını etrafında oluşabilecek kötü zan ve niyetlere karşı koruması, evliliğin kocanın ölümüyle sona ermesi halinde ölen kocanın hatırasına saygı ve yuvaya bağlılığı simgelemesi, kadının yeni bir hayata ve muhtemel bir evliliğe kendini hazırlamasına imkân vermesi gibi başka önemli amaç ve hikmetler de taşır. İddet aile bağını koruyucu, evlilik kurumunun önemini hatırlatıcı bir işleve de sahiptir. Böyle olunca iddetin sadece hamileliğin tesbiti ve nesebin karışmasının önlenmesi amacıyla sınırlandırılması doğru olmaz ve bu konuda Kur’an’da öngörülen süreler dinin taabbüdî nitelikte hükümlerinden sayılır. Dolayısıyla kadının hamile olup olmadığının tıbben anlaşılabildiği belirtilerek iddet beklemeye artık gerek bulunmadığı ileri sürülemez.

İddet esas itibariyle evliliği sona eren kadınla ilgili bir yükümlülüktür. Bununla birlikte dört karısı olup da bunlardan birini boşayan veya boşadığı karısının kız kardeşi, halası ve teyzesi gibi kendisiyle tek nikâh altında birleştirilemeyecek derecede yakın bir akrabasıyla evlenmek isteyen erkek de evlenmeden önce boşadığı karısının iddetinin bitmesini beklemek zorundadır. Fıkıh literatüründe terim anlamıyla olmasa da kocanın iddeti denince bu durum kastedilir.

Meşrû bir evlilik hayatının sona ermiş olması kadının iddet yükümlülüğünün doğması için yeterlidir. Şâfiîler, gayri meşrû cinsel ilişkinin (zina) kadın için iddet yükümlülüğü getirmediğini söylerken iddetin aile kurumunu korumaya yönelik bir yaptırım olması özelliğinden hareket ederler. Hanefîler’in görüşü de buna yakındır. Mâlikîler ve özellikle

Hanbelîler ise nesebin korunması ilkesine ağırlık verdiklerinden aksi görüştedir. Meşrû evlilikle zina dışında kalan durumların, meselâ gayri sahih (fâsid) bir evlilik akdi veya hata sonucu yapılan cinsel ilişkinin ya da cinsel ilişki olmaksızın mücerret evlilik akdinin iddet gerektirip gerektirmeyeceği tartışmalıdır. Geçerli (sahih) bir evlilikten sonra kocanın ölümü halinde evlilik içinde cinsel ilişki (zifaf) gerçekleşmiş olsun veya olmasın kadının iddet beklemesi gerekir. Bu hüküm Kur'an'da, "Sizden vefat edenlerin geride bıraktıkları zevceleri evlenmeden dört ay on gün beklerler" (el-Bakara 2/234) meâlindeki âyetin genel hükmüne dayanır. Ancak geçerli olmayan evlilikten sonra koca ölmüşse kadın evlilik içinde cinsel ilişkinin gerçekleşmiş olması halinde iddet bekler, aksi takdirde beklemesi gerekmez. Çünkü fâsid evlilikte iddet yükümlülüğü evlilikten değil zifaftan doğmakta, bu da öncelikli olarak kadının bu birliktelikten hamile olup olmadığının tesbitine ve nesebin karışmasını önlemeye yönelik olmaktadır. Evlilik bağı, ölüm dışındaki sebeplerden biriyle sona ermişse yine benzeri bir ayırım yapılır. Geçerli evlenmeden sonra zifaf veya sahih halvet, fâsid evlenmeden sonra zifaf iddet yükümlülüğü doğurur, mücerret nikâh akdi ise iddeti gerektirmez. Bu son hüküm Kur'an'ın, "Ey iman edenler! Mümin kadınlarla evlenip temasta bulunmadan onları boşadığınızda artık onlara iddet bekletme hakkınız olmaz" (el-Ahzâb 33/49) meâlindeki ifadesine dayanır. Fakihlerin çoğunluğu ihtiyatı esas alarak sahih halveti hükmen zifaf saymış ve iddeti gerektireceğini söylemiştir. Bu durumdaki kadının iddet beklemesi onu iddet nafakasına da hak sahibi yapacağından, mehrin tamamına hak kazanması hükmüyle birlikte kadının itibarını koruyucu ve erkeği daha bilinçli davranmaya sevkedici bir yaptırım niteliği de taşır. Tâbiînden bir grup âlim, yeni görüşünde Şâfiî, Zâhirîler, Ca'ferîler ve İbn Abdülber gibi bazı Mâlikîler ise âyette (el-Bakara 2/237) geçen "temas" ifadesini cinsî birleşme olarak yorumladıklarından sahih halvet sebebiyle kadının iddet beklemesinin gerekmediğini söylemişlerdir (bk. HALVET).

İddetle ilgili fıkhî hükümler, ona sebebiyet veren olaya göre ölüm iddeti ve boşanma veya fesih iddeti şeklinde ikiye ayrılarak incelenebildiği gibi iddet süresinin ölçütüne göre hayız iddeti, doğum iddeti ve süreli iddet şeklinde bir ayırıma da tâbi tutulabilir.

Ölüm İddeti. Kocası ölen kadın hamile değilse beklemesi gereken süre dört

ay on gündür. Bu hüküm Kur'an'ın kocası ölen kadınların iddetiyle ilgili genel ve sarih ifadesine dayanır (el-Bakara 2/234). Diğer birçok fıkhî ahkâmda olduğu gibi burada da aydan maksat kamerî aydır. Hamile olmayan eş ric'î boşama iddeti beklerken koca ölürse boşanma iddetini terkederek ölüm iddeti beklemeye başlar. Bâin talâk iddeti bekleyen kadın ise ölüm iddeti beklemez; başlamış olduğu boşanma iddetini tamamlar. Kocası ölen kadın hamile ise onun iddeti doğumla biter; isterse bu doğum kocanın ölümünden çok kısa bir süre sonra gerçekleşsin. Âyetin, "Hamile olanların bekleme süresi ise doğum yapmalarıdır" (et-Talâk 65/4) şeklindeki ifadesi, boşanmış kadınların yanı sıra kocası ölen hamile kadınları da içine alır ve fakihlerin çoğunluğu bu âyetin, daha önce nâzil olan Bakara sûresinin 234. âyetini hamile kadınlar açısından sınırlandırdığı (tahsis) görüşündedir. Hz. Ali ve İbn Abbas ile İbn Ebû Leylâ, Sahnûn gibi bir kısım fakihler ve Ca'feriyye mezhebi âlimleri

ise her iki âyetin hükmünü de koruyabilmek için birini diğerine tercih yerine ikisini birleştirme usulünü benimseyip kocası ölen hamile kadının hangi iddet süresi geç bitecekse ona tâbi olacağını söylemiştir.

Kocanın kaybolup kendisinden haber alınamaması ve yaşayıp yaşamadığının bilinememesi halinde, yani mefkūdun evliliğinin sona erdirilmesinde nasıl bir prosedürün izleneceği ve hangi sürelerin bekleneceği hususu fakihler arasında yoğun tartışmalara konu teşkil etmiş olmakla birlikte (bk. MEFKUD), mahkemece mefkūd kocanın ölümüne ve bu sebeple tefrike karar verilmesinin ardından kadının ölüm iddeti beklemesi gerektiği açıktır.

Boşanma veya Fesih İddeti. Boşanmış veya bir eksiklik sebebiyle nikâhı feshedilmiş olan kadınların beklemeleri gereken iddet hamile olup olmamalarına ve bazı fizyolojik özelliklerine göre değişmektedir. Hamile olanların iddeti doğumla sona erer. Bu konuda âyetin, "Hamile olanların bekleme süresi doğum yapmalarıdır" (et-Talâk 65/4) şeklindeki genel ifadesi esas alınır. Evlilik dışı bir ilişki sonucu hamile kalanların doğum yapıncaya kadar iddet beklemelerini gerekli görenler de âyetin lafzının genel bir hüküm içermekte oluşundan hareket ederler (İbn Hazm, XI, 635). Hamile olmayıp hayız gören kadınlar, Hanefîler'e ve Hanbelî mezhebinde ağırlık kazanan görüşe göre üç hayız süresince iddet beklerler. Kadın

hayızlı iken boşanırsa bu hayız hesaba katılmaz. Üçüncü hayzın sona ermesiyle iddet tamamlanmış olur. Mâlikî, Şâfiî, Zâhirî ve Ca'ferîler'e göre bu durumdaki kadınların beklemeleri gereken süre üç temizlik müddetidir. Üçüncü hayzın başlamasıyla, Ahmed b. Hanbel'den bir rivayete göre sona ermesiyle iddet tamamlanmış olur. Sahâbe döneminden itibaren devam edegelen bu görüş ayrılığının sebebi, "Boşanmış kadınlar üç kar' süresi beklesinler" (el-Bakara 2/228) meâlindeki âyette yer alan kar' kelimesinin çift anlamlı olması, yani hem hayız hem de temizlik anlamında kullanılması, bir kesimin bunu hayız, bir kesimin de temizlik olarak anlamaları yüzündendir. Bu üç dönemin tamamlandığını tesbitte kadının beyanı esastır. 1917 tarihli Hukūk-ı Âile Kararnâmesi'nde üç hayız ölçüsü benimsenmiş olmakla birlikte bu sürenin üç aydan az olamayacağı belirtilerek (md. 134) bir alt sınır tesbitine gidilmiş ve cumhurun görüşünü de içeren bir çözüm tarzı bulunmuştur.

Yaşının küçüklüğü sebebiyle hayız görmeyen veya yaşlılığı dolayısıyla hayızdan kesilmiş kadınların iddeti ise talâk, fesih veya tefrik tarihinden itibaren üç kamerî aydır. Nitekim Kur'an'da, "Kadınlarınız içinde âdetten kesilmiş olanlarla henüz âdet görmeyenlerin iddetlerinde tereddüde düşerseniz onların iddetleri üç aydır" denilir (et-Talâk 65/4). Hayız görmekte olan kadınların boşama iddetinin üç hayız veya temizlik olduğunu bildiren yukarıdaki âyetten sonra bu âyette de âdet görme çağının dışında kalan kadınların iddetleri belirtilmiş, âdeta üç "kar'" yerine üç ay ikame edilmiştir. Böyle olduğu için de üç ay iddet beklemesi gereken kadının süre dolmadan âdet görmeye başlaması halinde Hanefîler geçen süreyi yok sayıp üç hayızlık iddeti yeniden başlatırlar. Aksi durumda da, yani bir iki hayız gördükten sonra âdetten kesilen kadın üç aylık hamile olduğu anlaşılan kadın da hamilelik iddeti bekler.

Esasen kadınların âdet görmeye başlaması da âdetten kesilmesi de (menopoz) fiilî biyolojik bir hadise olup bu da kalıtım, çevre ve iklim gibi birçok faktöre bağlı olarak bünyeden bünyeye değişiklik gösterir; fıkhî hükümlerde de bu fiilî durum esas alınır. Ancak bunun, tarafların ve üçüncü kişilerin haklarını ilgilendiren sonuçları bulunduğundan doktrinde bu fiilî duruma ilâve olarak âdet görme ve âdetten kesilmeyle ilgili alt ve üst sınırlar belirlenerek açık ve objektif bir ölçü getirilmeye çalışılmıştır. Meselâ klasik literatürde âdet görmeye başlama yaşı olarak on biron beş

yaşın, âdetten kesilmenin başlangıcı olarak da elli ile yetmiş yaşlar arasında muhtelif sınırların söz konusu edilmesi bundan kaynaklanır (bk. ÂYİSE; BULÛĞ; HAYIZ). Bu iki dönem arasında olan, yani normalde âdet görmesi gereken bir kadın hastalık, süt emzirme gibi ârızî bir sebepten dolayı hayız görmüyorsa bu sebebin sona ermesini müteakip üç hayız ya da temizlik süresi beklenmesi gerekir. Ancak bilinmeyen bir sebepten dolayı hiç hayız görmüyorsa veya bir ya da iki defa görüp daha sonra görmemeye başlamışsa bu kadınların bekleyecekleri iddet süresi fakihler arasında tartışmalıdır. Hanefîler'e ve yeni görüşünde Şâfiî dahil fakihlerin bir kesimine göre bu durumdaki kadınlar hayız görünceye veya hayız görmeyecek yaşa ulaşıncaya, meselâ Hanefîler'e göre elli beş yaşına kadar bekler; ardından tekrar üç ay iddet bekler. Onların aşırı sayılabilecek bu ihtiyatlı tavrı, bazı sahâbîlerin bu yöndeki fetvalarına ve tıbbî bilgilerin sınırlı olduğu o dönemde bu durumdaki kadının hamile olmadığından iyice emin olma arzusuna dayanmaktadır. Fakat bu derece bir ihtiyat, hem boşandıkları halde karısına iddet nafakası ödemeye devam eden koca, hem de ne evli ne bekâr sayılan kadın için son derece mahzurlu ve meşakkatli olduğu gibi kötü niyetli kadınlar için de suistimal edilmeye açık bir yoldur. Ağırlığını Mâlikî, Hanbelî ve Ca‘ferî fakihlerinin oluşturduğu ikinci gruba göre ise bu durumdaki kadınların iddeti sadece on iki aydır. On iki ay, hamileliğin tabii süresi olan dokuz ayın geçmesini müteakip üç ay daha iddet bekletilmesi sonucu ortaya çıkmıştır. İddet, esas itibariyle önceki evlilikte oluşan çocuğun nesebini korumaya yönelik olduğuna göre on iki aylık bir süre bu gayeye fazlasıyla hizmet etmektedir. Eski görüşünde İmam Şâfiî'nin de hamilelik ihtimalinin ortadan kalkıp kalkmadığı konusunda dönemindeki yaygın telakkileri ve ölçüleri kullanmakla yetindiği, bunun için de bu durumdaki kadının önce dokuz ay, bir başka görüşünde dört yıl, daha sonra da üç ay iddet beklemesini öngördüğü bilinmektedir. 1917 tarihli Hukūk-ı Âile Kararnâmesi'nde, iddet konusunda genelde Hanefî mezhebinin görüşü takip edilmekle birlikte bu konuda Mâlikî mezhebinden istifadeyle, iddet esnasında hayız görmeyen veya bir iki defa gördükten sonra üçüncüsünü görmeyen kadınların yaşı normal menopoz dönemine varmışsa bu tarihten itibaren üç ay, değilse iddetin gerekmesinden itibaren dokuz ay iddet beklemesi öngörülmüştür (md. 140). Kararnâmenin bu hükmü diğer İslâm ülkeleri kanunlarına da tesir etmiştir.

Döl yatağından sürekli kan gelmesi sebebiyle özürlü durumda olan

(müstehâza) kadınlar, normal zamandaki hayız ve temizlik süreleriyle ilgili şahsî bilgilerini esas alarak üç dönem beklerler. Bu konuda ölçü alabileceği bir bilgiye sahip bulunmayan kadın fakihlerin çoğunluğuna göre üç ay, Mâlikîler'e ve bazı Hanbelî fakihlerine göre ise yine yukarıda zikredilen hesaplama yöntemi sonucu bir yıl iddet bekler.

Evliliğin liân, muhâlea gibi usullerle sona ermesi veya daha çok Mâlikî ve Hanbelî mezheplerinde işlerlik kazanan kazâî boşanma, yani mahkemenin tefrik kararı da kural olarak bâin boşama sayıldığından bunların akabinde boşama iddeti

beklenir. Kocanın evini terkedip gitmesi ve geri dönmemesi halinde mahkemenin vereceği tefrik kararı da ister Mâlikîler'in görüşü esas alınarak bâin boşama, ister Hanbelîler'in görüşü alınarak fesih sayılsın böyledir.

İstisnaî bir durum olmakla birlikte gayri müslim kadınların veya müslüman olup İslâm ülkesine gelen ve din farklılığı sebebiyle evliliği sona ermiş sayılan kadınların iddetleri de doktrinde tartışılır. Müslüman bir erkekle evli bulunan Ehl-i kitap kadınlar iddet konusunda müslüman kadınlar gibidir. Zimmî kocasının ölümü veya boşaması halinde Ebû Hanîfe'ye göre kendi dinlerinin öngördüğü bir iddet varsa ona uyulur; İmâmeyn'e göre ise İslâm ülkesinde onlar da diğer müslüman kadınlar gibi iddet beklerler. İmam Mâlik, bu zimmî kadının bir müslümanla evlenmek istemesi durumunda iddeti gerekli görür. Müslüman olup İslâm ülkesine gelen kadının müslüman olmayan kocasıyla evliliği sona erer ve bu kadının iddet beklemesi, hicret ederek gelen mümin kadınlarla mehirlerini vererek evlenme izni veren âyetin (el-Mümtehine 60/10) ifadesinden hareket eden Ebû Hanîfe'ye göre zorunlu değildir. İmâmeyn ise böyle bir tercihte bulunan kadının artık İslâm hukukuna tâbi olduğu, bunun için de iddet beklemesi gerektiği görüşündedir.

İddetten Doğan Hak ve Sorumluluklar. İddetin taraflara ve topluma yüklediği en temel sorumluluk kadının iddet süresince evlenmesinin yasak oluşudur. Kur'an'da, kocası ölüp de iddet bekleyen kadınlarla ilgili olarak sevkedildiği anlaşılan âyette geçen, "Farz olan bekleme müddeti dolmadan onlarla evlenmeye kalkışmayın" (el-Bakara 2/235) şeklindeki yasak, bu konuda genel bir hüküm içerdiği için ne tür olursa olsun iddet bekleyen

kadınla yabancı bir erkeğin evlenmesi dinen haram ve hukuken de geçersiz sayılır. Bu yasağa riayet edilmeyip evlenilirse araları ayrılır. Hz. Ömer'in, bu şekilde evlenen tarafların arasını ayırıp birbiriyle iddet sonrasında bile evlenmesini yasakladığı rivayet edilir. Osmanlı hukukunda da evlilikleri sona eren ve tekrar evlenmek isteyen kadınlar kadıdan izin alırken iddetlerinin bittiğini ispat etmek zorunda idiler. Kanunnâmelerde iddet tamamlanmadan yapılan evliliklerin feshedileceği, ayrıca bu nikâhı kıyanların cezalandırılacağı hükmü yer almaktadır. İddet içinde evlenme yasağı, diğer birçok hikmetin yanı sıra sona eren evliliğin yeniden canlanmasına imkân tanımayı da hedeflediğinden kesin olmayan bir boşama akabinde koca boşadığı karısına dönmek isterse iddet süresinin sona ermesini beklemesi gerekmez.

İddet süresince evliliğin etkisi, özellikle de kocanın hukuku evliliğin sona erme sebebine de bağlı olarak az veya çok devam ettiği için, ayrıca evlilik kurumuna karşı saygının da gereği olarak iddet bekleyen kadına, bu iddet ister ölümden ister boşama ve fesihten doğsun, yabancı bir erkeğin evlilik teklifinde bulunması câiz görülmemiştir. İddet bekleyen kadına üstü kapalı evlilik teklifi yapılması ise dönülebilir (ric'î) boşamada, Hanefîler'e göre ayrıca bâin boşamada açıktan evlenme teklifi gibi câiz görülmezken ölüm iddetinde câiz görülür. Fesih ve fâsid evlilikten doğan iddet de fakihlerin çoğunluğuna göre bu açıdan ölüm iddeti gibidir. Bu ayırım, birinci tür iddette evliliğe geri dönüş imkânının bulunması ve evlilik bağının hükmen de olsa güçlü bir şekilde devam ediyor olmasıyla açıklanır. Bunun için Kur'an'ın, "Kadınlarla evlenme hususundaki düşüncelerinizi üstü kapalı biçimde anlatmanızda veya onu içinizde gizli tutmanızda bir günah yoktur. Allah sizin onlardan söz edeceğinizi bilmektedir. Lâkin meşrû sözler söylemeniz müstesna sakın onlarla gizlice buluşma sözü vermeyin" (el-Bakara 2/235) şeklindeki yasaklaması, bir önceki âyetle ilgi kurulup kocasının ölümünden dolayı iddet bekleyen kadınlar hakkında getirilen bir hüküm olarak anlaşılmıştır.

İddetin ikinci önemli hükmü, kadının iddet süresince boşayan veya ölen kocasının evinde oturması ilkesidir. Kadın için bir hak olma niteliği ağır basmakla ve bunun için de literatürde süknâ hakkı olarak adlandırılmakla birlikte bu hükmün belli şartlarda kadın için bir yükümlülük olduğu da görülür. Kur'an'da boşanmış kadınlardan söz edilirken, "Apaçık bir

hayasızlık yapmaları hali bir yana onları evlerinden çıkarmayın, onlar da çıkmasınlar” (et-Talâk 65/1); “Onları gücünüz ölçüsünde oturduğunuz yerin bir bölümünde oturtun. Onları sıkıştırıp -gitmelerini sağlamak için- kendilerine zarar vermeye kalkışmayın” (et-Talâk 65/6) buyurulması, erkek tarafına dinî ve ahlâkî bir öğütte bulunmasının ve kadın için bir hakkı öngörmesinin yanı sıra kadına belli bir mükellefiyet de getirdiği, hatta bu yönün daha baskın olduğu görünmektedir. Boşamadan sonra kadının kocasının evinde oturması, meşrû bir mazeret bulunmadıkça burayı terketmemesi ilkesi ister bir hak ister bir yükümlülük olarak düşünülsün, aile birliğinin tekrar kurulmasını sağlama yönünde taraflara düşünme ve görüşme imkânı verme, kadın ve çocukların haklarını koruma ve onlara belli bir süre de olsa güvence sağlama gibi önemli gayelere yöneliktir. Kur’an’da, kocaların geride bırakacakları eşlerinin bir yıllık süreyle geçimini ve evlerinden çıkarılmamasını sağlayacak şekilde vasiyette bulunmasını emreden âyetin (el-Bakara 2/240), daha sonra inen ve dört ay on günlük bir süre bildiren iddet (el-Bakara 2/234) ve miras âyetleriyle ne ölçüde ve hangi yönden neshedildiği fakihler arasında tartışmalı olduğundan kocası ölen kadının iddet süresince kocasının evinde ikametinin müstehap mı yoksa vücûb seviyesinde dinî bir yükümlülük mü olduğu fakihler arasında tartışmalı kalmıştır. İki âyet arasında neshin süre ve vasiyet yönünden olup ikametle ilgili hükmün azaltılmış iddet süresi hakkında devam ettiğini, üstelik anılan amaçların tamamı olmasa da bir kısmının ölüm iddeti için de geçerli olduğunu düşünen fakihler, kadının iddetini ölen kocasıyla müştereken yaşadığı evde geçirmesini gerekli görür. Meselâ Hanefîler bu temayüldedir. Ancak kocası ölen kadına süknâ hakkı tanınmadığında böyle bir ikametten söz etmek de zorlaşacağından doktrinde tartışma, kocası ölen kadının nerede ikamet edeceğinden çok hangi zaman dilimlerinde ve şartlarda evinden dışarı çıkabileceği ve seyahat edebileceği üzerinde yoğunlaşır. Öte yandan kadının ikamet yükümlülüğünde gerek evliliğin boşama veya ölüm sebebiyle sona ermesine, gerekse ikamet edilecek evin fizikî şartlarına, tarafların malî imkânlarına göre bazı ayırımların yapıldığı görülür. Bunda ikametin kadın için öncelikli olarak hak mı yükümlülük mü olduğu tesbitinin de payı vardır. Meselâ ric‘î boşamada ikametin yükümlülük niteliği iyice belirgindir. Bâin veya üçüncü boşamadan sonra ise müşterek meskenin yeterince geniş olmaması veya kadın için el-verişsiz bir ortamın bulunması halinde kadın ayrı bir eve taşınabilir. Bir grup fakih bu şartı da aramaz. Aynı şekilde kadının ikamet

yükümlülüğüne bağlı olarak kadının ancak mâkul ve meşrû sebepler bulunduğunda evinden çıkabilmesi, seyahat özgürlüğünün de belli ölçüde kısıtlanması öneri ve tartışmaları gündeme gelir. Bu alanda kadının tâbi olacağı kısıtlılık ve serbestlik düzeniyle ikamet yükümlülüğü arasında zorunlu bir paralelliğin bulunduğu, bunun da evliliğin hükmî

varlığının ve buna bağlı olarak kadın üzerindeki velâyetin ne ölçüde devam ettiğine, yani evliliğin sona eriş şekline bağlı olduğu görülür. Nitekim ric'î boşamadan bâin boşamaya ve kocanın ölümüne doğru gidildikçe kadının ikamet yükümlülüğü ve seyahat kısıtlılığı azalan bir seyir takip eder. İddet bekleyen kadına yönelik bu kısıtlama ayrıca, gerek kadının nafakasının kocası tarafından sağlanıyor olması ve kadının çalışmaya olan ihtiyacı gerekse kadının karşılaşabileceği muhtemel sıkıntılar göz önüne alınarak doktrinde hayli yumuşatılmış ve birçok istisnaî hüküm sevkedilmiştir.

İddetin taraflar açısından üçüncü temel sonucu ise iddet nafakasıdır. Ancak iddet bekleyen kadının nafaka hakkı her durumda aynı olmayıp iddet esnasında evliliğin hükmî bağının ve kocanın velâyetinin ne ölçüde devam ettiği hususu kadının nafaka hakkının çerçevesini de belirler. Meselâ bu hak ric'î boşamada çok güçlü iken fâsid evlilik veya hataen cinsî ilişkiden doğan iddette kadının nafaka hakkı bulunmaz.

Kur'an'da, iddet bekleyen kadına kocasının evinde ikamet hak veya yükümlülüğü getiren ve iddet süresince kadına zarar verilmemesini emreden âyetler bu süre zarfında kadın için nafaka hakkını da öngörmüş olmaktadır. Ayrıca iddet bekleyen hamile kadınlar hakkında, "Eğer hamile iseler doğum yapıncaya kadar nafakalarını verin" (et-Talâk 65/6) hükmü yer alır. Böyle bir yaklaşımdan yola çıkan Hanefîler'e göre ric'î ve bâin boşamanın yanı sıra istisnaları olmakla birlikte fesih iddeti bekleyen kadınların yiyecek, giyecek, mesken vb. ihtiyaçlarının giderilmesi boşayan kocasına aittir. Kadın, nafaka hakkının düşmesine yol açan bir suç işlememiş olması kaydıyla ayrılığa kadının bulûğ muhayyerliği veya velisinin fesih hakkını kullanması gibi bir durumun yol açması, boşanan kadının hamile olup olmaması nafaka hakkını etkilemez. İslâm dininden çıkma, kocanın usul veya fürûundan biriyle sıhrî haramlığı gerektirecek bir harekette bulunma gibi durumlarda kadının giyim ve gıda şeklindeki nafaka hakkı düşer, sadece mesken hakkı devam eder. Fakihlerin çoğunluğu ise

yukarıdaki âyetlerin lafzî anlatımını ön planda tutup ric‘î boşama ve kadının hamile olması halinde bâin boşama iddetinde kadının nafakasının kocaya ait olduğu, kadının hamile olmadığı bâin boşamalarda böyle bir nafaka gerekliliğinin bulunmadığı görüşündedir. Onlara göre bu durumda kadın için sadece mesken hakkı söz konusudur.

Hanefîler'e, Hanbelî ve Ca‘feriyye mezhebinde hakim görüşe, Şâfiî mezhebinde bir görüşe ve İbn Hazm'a göre ölüm iddeti bekleyen kadına kocasının malından mesken ve nafaka tahsisi gerekmez. Kocası ölen kadının hamile olması, nikâhın sahih veya fâsid olması da sonucu değiştirmez. Çünkü koca öldüğünde kişiliği ve böyle bir yükümlülük için gerekli olan vücûb ehliyeti sona ermiş ve mal aralarında bu kadının da bulunduğu mirasçılara intikal etmiştir. Cenin de sağ doğduğu takdirde mirastan pay alacak ve aile içinde bir sonraki nafaka yükümlüsünün bakımına girecektir. Dolayısıyla ölen kocanın veya diğer mirasçıların böyle bir nafaka borcuna muhatap kılınması doğru olmaz. Mâlikî ve Şâfiîler, nafaka hakkı konusunda çoğunluğun yanında yer almakla birlikte mesken hakkında farklı düşünürler. Nitekim Şâfiî mezhebinde ağırlıklı görüş kocası ölen kadının sadece süknâ hakkının bulunduğudur. Mâlikîler, müşterek meskenin ölen kocanın mülkü olması veya iddet süresini de kapsayacak şekilde kira bedelinin onun tarafından ödenmesi halinde ölüm iddeti süresi olan dört ay on gün boyunca kadının süknâ hakkının bulunduğu görüşündedir. Aralarında sahâbe ve tâbiînden bazı âlimlerin ve Hanbelî fakihlerinin bulunduğu diğer bir gruba göre nafakayı hamile olma şartına bağlayan âyetin (et-Talâk 65/6) genel ifadesi gereği, kocası vefat eden hamile kadınlar doğum yapıncaya kadar kocasının malından mesken ve nafakaya hak kazanır. İmâmiyye ve Zeydiyye mezhepleri ise bu şartı da aramayıp hamile olsun veya olmasın kocası ölen kadının iddet süresince nafaka ve mesken ihtiyacının kocasının malından karşılanacağı görüşündedir. Fâsid evlenme akdinin veya evlilik dışı da olsa cinsel ilişkinin iddet gerektirdiği görüşünde olanlardan bir kısmı kadına bu tür iddet süresince nafaka ve mesken hakkı tanırken diğer bir kısmı, bunlardan yalnız hamile olanlara nafaka ve mesken veya sadece mesken hakkını tanır.

Kocası ölen kadının iddet süresi, aynı zamanda onun kocası için yas tutma yükümlülüğünün de ölçüsü kabul edilir. Bu yöndeki bir hadisten de hareketle (Buhârî, "Ṭalâḳ", 46; Müslim, "Ṭalâḳ" 58; Ebû Dâvûd, "Ṭalâḳ",

43) fıkıh kültüründe bunun kadın için dinî bir mükellefiyet olduğu, bu süre zarfında kadının sevinç ve mutluluk gösterisi sayılan belli davranışlardan kaçınması gerektiği görüşü hâkimdir. Boşama iddetinde yas tutmanın gerekliliği fakihler arasında tartışmalı olduğu gibi kocası ölen kadının sadece üç gün yas tutması gerektiğini, dört ay on günlük sürenin yas değil evlenme yasağı için konulduğunu söyleyen fakihler de vardır.

Kadınlar için iddet süresinin öngörülmüş olması esasen evlilik ilişkisinden doğan çocuğun nesebinin korunmasına yönelik olduğu, iddet süresince de evliliğin hükmî varlığı ve etkileri bir ölçüde devam ediyor sayıldığı için iddet içinde doğan çocuğun nesebi kocaya aittir. Ölüm veya boşama iddeti bekleyen ve iddetinin sona erdiğini bildirmeyen kadın, ölüm veya boşamadan itibaren âzami hamilelik süresi içinde doğum yaparsa çocuğun nesebi yine kocaya bağlanır. Ric‘î boşamalarda bu süre ihtiyat olarak daha uzun tutulur. İddetinin sona erdiğini beyandan itibaren altı ay içinde doğum meydana geldiğinde de durum böyledir. Klasik dönem literatüründe bu süreyi çok daha uzun tutan, hatta kadının yeni bir evlilik yapmasına kadar uzatan görüşlere de rastlanır. Bu farklı görüşler, hamileliğin tesbiti ve âzami süresiyle ilgili tıbbî bilgilerin yeterli seviyede olmadığı bir dönemde çocuğun nesep bağını korumaya yönelik bir ihtiyattan kaynaklanmaktadır.

Ric‘î boşamayı takip eden iddet süresi, evlilik bağının hükmen devam ettiği bir zaman dilimi olduğundan bu süre içinde taraflardan birinin ölümü halinde diğeri ona mirasçı olur. Boşamanın ölüm hastalığında yapılmış olması, kocanın iradesiyle veya kadının talebi üzerine meydana gelmesi sonucu etkilemez. Bâin boşamada ise evliliği sona erdirme iradesi daha güçlü, geri dönüş imkânı daha zayıf olduğu için mirasçılık kural olarak işlemez. Ancak ölüm hastası kocanın karısını bâin türde boşamasında kocanın boşama iradesinden ziyade karısını mirastan mahrum etme maksadı daha belirgin olduğundan fakihlerin çoğunluğuna göre kadının mirasçılık hakkı kural olarak devam eder. Hanefîler bu hakkı iddet süresiyle sınırlandırır, yani iddet sona ermeden koca öldüğünde kadını mirasçı sayarlar. Mezhepte, kadının boşama ve ölüm iddetlerinden daha geç tamamlanacak olanına tâbi olduğu görüşü ağırlık taşımakla birlikte 1917 tarihli Hukūk-ı Âile Kararnâmesi’nde boşama iddeti öngörülür (md. 147). Ahmed b. Hanbel, bu durumdaki kadının mirasçılık hakkını yapacağı ikinci

evliliğe kadar sürdürür; Mâlikîler bu kaydı da aramazlar (bk. MARAZ-ı MEVT).

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, “Ṭalâḳ”, 46; Müslim, “Ṭalâḳ”, 58; Ebû Dâvûd, “Ṭalâḳ”, 43; Cessâs, Aḥkâmü’l-Ḳurʾân (Kamhâvî), II, 118-135; IV, 346-361; İbn Hazm, el-Muḥallâ, XI, 621-741; Şîrâzî, el-Mühez̠z̠eb, II, 142-155; Ebû Bekir İbnü’l-Arabî, Aḥkâmü’l-Ḳurʾân (nşr. Ali M. el-Bicâvî), Kahire 1394/1974, I, 183-186, 207-215; III, 1551-1552; IV, 1840; Kâsânî, Bedâʾiʿ, III, 192-229; İbn Kudâme, el-Muġnî, Kahire 1389/1969, VIII, 96-170, 234-235; Nevevî, Ravżatü’ṭ-ṭâlibîn (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvaz), Beyrut 1412/1992, VI, 340-417; Remlî, Nihâyetü’l-muḥtâc, Beyrut 1404/1984, VII, 126-171; İbn Âbidîn, Reddü’l-muḥtâr (Kahire), III, 502-530, 609-611; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, V, 556-558; M. Ebû Zehre, el-Aḥvâlü’ş-şaḫṣiyye, Kahire 1377/1957, s. 372-385; M. Yûsuf Mûsâ, Aḥkâmü’l-aḥvâli’ş-şaḫṣiyye, Kahire 1378/1958, s. 345-358; M. Mustafa Şelebî, Aḥkâmü’l-üsre fi’l-İslâm, Beyrut 1397/1977, s. 627-668; Ârif el-Basrî, Nafaḳātü’z-zevce fi’t-teşrîʿi’l-İslâmî, Beyrut 1401/1981, s. 307-390; Zühaylî, el-Fıḳhü’l-İslâmî, VII, 624-669; Bilmen, Kamus2, II, 368-394, 488-494; M. Âkif Aydın, İslâm-Osmanlı Aile Hukuku, İstanbul 1985, s. 49-51, 123-124, 205-206, 231; G. R. Hawting, “The Role of Qur’ān and Hadīth in the Legal Controversy About the Rights of a Divorced Women During Her ‘Waiting Period’ (‘Idda)”, BSOAS, LII/3 (1989), s. 430-445; Y. Linant de Bellefonds, “ʿIdda”, EI² (İng.), III, 1010-1013; “Süknâ”, Mv.F, XXV, 113-117; “ʿİddet”, a.e., XXIX, 304-358.

H. İbrahim Acar

İDE

(bk. MÜSÜL).

İDGAM

(الإدغام)

Mahreçleri aynı veya yakın olan harflerin yan yana gelmesiyle dilde ve kıraatte ortaya çıkan ağırlığın giderilmesi için uygulanan telaffuz biçimini ifade eden terim.

Sözlükte “örtmek, kaplamak” anlamındaki dagm (degam, degamân) kökünden türeyen ve “bir şeyi diğer bir şeyin içine katmak, çiğnemeden yutmak, burnundan konuşmak” gibi anlamlara gelen idgam “mahreç ve sıfatları aynı (misleyn) veya mahreçleri aynı, sıfatları ayrı (mütecâniseyn), yahut mahreç ve / veya sıfatları yakın (mütekāribeyn) olan iki harften ilkini ikinciye katarak telaffuz etmek” mânasında kullanılır. Söz konusu iki harften birincisine müdgam, ikincisine müdgamün fîh denir.

Arapça’ya mahsus olan ve Kur’an kıraatiyle de ilgili bulunan idgam, dilin aynı veya yakın mahrece iki yerine bir defa gitmesiyle telaffuza kolaylık ve akıcılık kazandırmak için yapılır: “Medede” (مدد) yerine “medde” (مدّ), “minmâ” (من ما) yerine “mimmâ” (ممّا) okunması gibi. Aralarında aynılık, mahreç birliği, mahreç veya sıfat yakınlığı bulunan iki harf yan yana geldiğinde genellikle idgam uygulanırsa da hareke kabul etmemesi sebebiyle elifler ve idgamla telaffuz daha da zorlaşacağı için hemzeler arasında idgam yapılmaz. Ancak, “se”âl” (سأّل) ve “re”âs” (رأّس) misallerinde olduğu gibi iki hemze kelimenin ortasında bulunursa idgam uygulanır.

Kur’an tilâvetinde -kıraat imamlarının ihtilâfları da dikkate alındığında- değişik türleri olan idgamı iki ana başlık altında ele almak mümkündür. İdgām-ı Kebîr. Kırâat-i seb‘a imamları içinde yalnız Ebû Amr b. Alâ’nın uyguladığı ve yan yana bulunan iki harften her ikisinin de harekeli olduğu idgam türüdür: لا أبرح حتّى ← لا أبرح حتّى، فيه هدى ← فيه هّدى gibi. Büyük diye nitelendirilmesi dilde ve tilâvette çokça meydana gelmesi, uygulanmasındaki zorluk, idgam yapmadan önce birinci harfin sâkin kılınması işlemi gibi sebeplerle açıklanmıştır (İbnü’l-Cezerî, I, 274-275).

İdgām-ı kebîrde müdgam ile müdgamün fîh genel olarak ayrı ayrı kelimelerde bulunursa da aynı kelimede bulunduklarının örnekleri de vardır. a) Aynı kelimede bulunan misleyn üzerinde idgam uygulaması Kur'ân-ı Kerîm'de sadece iki yerde görülür: مناسكّم ← مناسككم (el-Bakara 2/200); ما سلكّم ← ما سلككم (el-Müddessir 74/42). Benzer örneklerin tamamında izhar uygulanmıştır: أتحاجّوننا، جباههم gibi. Misleynin ayrı ayrı kelimelerde bulunması durumunda birinci harf iskân edilerek ve ikinci harfe idgamla okunmuştur:الشّوكة تكون لكم ← الشّوكة تّكون لكم، شهر رمضان ← شهر رّمضان، لذهب بسمعهم ← لذهب بّسمعهم gibi. Ancak birinci harfin şeddeli veya tenvinli ya da muhatap veya mütekellim "tâ"sı olması durumunda idgam uygulanmamış (كنت ترابا، أفأنت تكره، من أنصار ربّنا، مسّ سقر), ayrıca Lokmân sûresindeki (31/23فلا يحزنك كفره) örneği de -idgam yapıldığında nûn gizli kalacağı için- bu istisnalar arasında zikredilmiştir (Ebû Amr ed-Dânî, et-Teysîr, s. 20). b) Aynı kelimede bulunan mütekāribeynin idgamı yalnız "kāf"ın cemi müzekker zamiri olan "kâf"a idgamından ibaret olup "kāf"tan önceki harfin de harekeli olması gerekir:خلقكّم ← خلقكم، يرزقكّم ← يرزقكم gibi. Bu kurala göre "kāf"tan önceki harfin sâkin olması veya "kâf"tan sonra mîm bulunmaması halinde idgam yapılmayacağı tabiidir: خلقك، ميثاقكم gibi. Mütecâniseyn ve mütekāribeynin ayrı ayrı kelimelerde yan yana bulunmasıyla ilgili olarak on altı harf (ب، ت، ث، ج، ح، د، ذ، ر، س، ش، ض، ق، ك، ل، م، ن), kendilerinden sonra gelecek mütecânis veya mütekārib harfe göre iskân edilerek idgamla okunur. Bunlardan bâ sadece "mîm"e idgam edilmiş ve bu idgam Kur'an'da geçtiği her yerde yalnız يعذّب من يشاء cümlesinde uygulanmıştır. Yine bu on altı harften meselâ tâ, kendisinden sonra on harften (ث،ج،ذ،ز،س،ش،ص،ض،ط،ظ) biri bulunduğunda ona idgam edilmiştir:السّيّئات ذّلك، بالبيّنات ثم، الصّالحات جّناح gibi (on altı harften diğerleriyle ilgili örnekler ve istisnaları için bk. İbnü'l-Cezerî, I, 287-288).

İdgām-ı Sagīr. Müdgam olan harfin sâkin, müdgamün fîhin harekeli olduğu idgam çeşididir. 1. "İẕ, ḳad, hel, bel" (إذ، قد، هل، بل) kelimelerinin ikinci harfleriyle te'nis "tâ"sının kendilerinden sonra gelen harfin niteliğine göre o harfe idgam edilmesi hususu kurrâ arasında ihtilâflı olup günümüz İslâm dünyasının yaklaşık % 90'ının benimsediği Âsım b. Ebü'n-Necûd kıraatinin Hafs rivayetine göre bu kategoriye giren yerlerde idgam yapılmamıştır. a) İz (إذ). Kendisinden sonra altı harften biri (ت، ج، د، ز، س، ص) bulunursa idgam meydana gelir:إذّ زيّن، إذ سّمعتموه، إذ صّرفنا، إذ تّبرّأ، إذ جّعل، إذ دّخلت gibi. b) Kad (قد). Kendisinden sonra sekiz harften biri (ج، د، ز، س، ص، ض، ظ)

bulunduğunda idgam yapılmıştır:لقد جّاءكم، ولقد ذّرأنا، ولقد زّيّنّا، قد سّالها، قد شّغفها، ولقد صّرّفنا، قد ضّلّوا، قد ظّلّم gibi. c) Te'nis "tâ"sı. Kendisinden sonra altı harften biri (ث،ج،ز،س،ص،ظ) bulunursa tâ bu harfe idgam edilir:كذّبت ثّمود، نضجت جّلودهم، خبت زّدناهم، وجاءت سّكرت، حصرت صّدورهم، وكانت ظّالمة gibi. d) Bel ve hel (بل،هل). Kendilerinden sonra sekiz harften biri (ت، ث، ز، س، ض، ط، ظ، ن) bulunduğunda idgam yapanlar vardır:بل تّأتيهم، هل ثّوّب الكفّار، بل زّعمتم، بل سّوّلت، بل ضّلّوا، بل طّبع، بل ظّننتم، هل نّنبّئكم gibi. 2. Mahreçleri birbirine yakın bazı harfler (bâ ile fâ ve mîm, fâ ile bâ, râ ile lâm, lâm ile câl, şâ ile tâ ve câl, dâl ile şâ ve câl, câl ile tâ, nûn ile vav ve mîm) arasında meydana gelen ve Kur'an'da az miktarda örneği bulunan idgam uygulamaları vardır ki kaynaklarda bunlar genellikle on yedi konumda ele alınmış olup bu konumlardan "bâ"nın "mîm"e ve "s̱â"nın "ẕâl"e idgamıyla ilgili birer örnek (يا بنيّ اركب مّعنا، يلهث ذّلك) istisna edilecek olursa diğerleri Hafs'ın okuyuşunda bulunmamaktadır (İbnü'l-Cezerî, II, 8-19).

3. Misleyn ve mütecâniseyn olan harfler yan yana geldiklerinde bütün kıraat imamlarına göre idgam zorunlu olur:إذ ذّهب، ربحت تّجارتهم، وقد دّخلوا، قالت طّائفة، اثقلت دّعوا الله، وقد تّبيّن، اذ ظّلموا، قل رّبّ gibi. Ancak misleynde sâkin olan birinci harfin med harfi, mütecâniseynde ise boğaz harflerinden biri olmaması gerekir ve böyle bir durumda idgam yapılmaz: وهم، الذى يوسوس؛ فاصفح عنهم gibi. Hafs için diğer bir istisna da Mutaffifîn sûresinde (83/14) كلاّ بل؛ ران'dekiبل üzerinde sekte yaptığından buradaki "lâm"ın "râ"ya idgam edilmemesidir. Misleyn iki nûn veya iki mîm ise idgam gunne (geniz sesi) eşliğinde yapıldığından "gunneli idgām-ı misleyn" adını alır: عليهم مّؤصدة، من نّار gibi. Diğer harflerin birbirine idgamı için de "gunnesiz idgām-ı misleyn" denmiştir. فما ربحت تّجارتهم، قل لّنgibi. 4. Sâkin nûn veya tenvînden sonra "yermilûne" (يرملون) kelimesini oluşturan harflerden biri bulunduğunda da idgam yapılmıştır. Ancak bu harflerden lâm veya râ varsa idgamın adı "gunnesiz idgam" (غفور رّحيم، خيرا لّهم، من لدنّا، من رّبّه), diğerlerinden biri (ينمو) bulunuyorsa "gunneli idgam" (من نذير، ملكا نقاتل، ومن يبتغ، ومن ورائهم، مناديا ينادى، مهزوم من الأحزاب) olur. Fakat sâkin "nûn"la ينمو harflerinden vav veya yâ aynı kelimede bulunduğunda idgam yapılmamıştır: بنيان، قنوان، صنوان gibi. 5. Harf-i ta'rif olan "el"in (ال) ardından "tâ, s̱â, dâl, ẕâl, râ, zây, sîn, şîn, şâd, ḍâd, ṭâ, ẓâ, lâm, nûn" harflerinden biri bulunduğunda harf-i ta'rifin "lâm"ı kendisinden sonra gelen harfe idgam edilerek okunmuştur: التّائبون، السّائحون، الرّاكعون، النّاهون gibi.

İdgam yapılırken müdgam müdgamün fîhin zat ve sıfatına dönüştürülmüşse buna “tam idgam” (kâmil idgam) adı verilir: ودّت طّائفة، اذ ظّلموا gibi. Sözü edilen dönüşümün eksik olduğu, başka bir ifadeyle müdgamın herhangi bir sıfatıyla kendini hissettirdiği idgam da “nâkıs idgam” olarak adlandırılmıştır:لئن بسطت، من ورائه، من يعمل gibi. Mürselât sûresindeki (77/20) “elem naẖluḳküm”de (الم نخلقكم) idgamın tam veya nâkıs yapılması hususu ihtilâflıdır (İbnü’l-Cezerî, II, 19-20).

Telaffuzla ilgili bu idgam çeşitlerinin dışında yazıyla (imlâ) ilgili idgamdan da söz edilmiş olup şart harfi olan إن, nefiy “lâ”sından veya zâit “mâ”dan önce gelmişse birleştirilerek إمّا،إلاّ şekillerinde, masdar harfi olan أن de nefiy “lâ”sından önce geldiğinde ألاّ biçiminde yazılmıştır. Ayrıca عن ve من cer harflerinden her biri, ism-i mevsûl olan “mâ”dan önce gelmişse birleşik olarak عمّا ve ممّا, soru “mâ”sına bitiştiklerinde elif de düşürülerek عمّ ve ممّ şekillerinde imlâ edilmiş ve bu işleme “imlâ idgamı” denmiştir (Mîşâl Âsî - Emîl Bedî‘ Ya‘kūb, I, 66).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü’l-ʿArab, “dġm” md.; Tehânevî, Keşşâf (Dahrûc), I, 129-130; İbn Mücâhid, Kitâbü’s-Sebʿa (nşr. Şevkī Dayf), Kahire 1972, s. 113-125; Ebû Amr ed-Dânî, el-İdġāmü’l-kebîr fi’l-Ḳurʾân (nşr. Züheyr Zâhid), Beyrut 1414/1993, s. 33 vd.; a.mlf., et-Teysîr fi’l-ḳırâʾâti’s-sebʿ (nşr. Otto Pretzl), İstanbul 1930, s. 19-29, 41-45; Ebû Ca‘fer İbnü’l-Bâziş, el-İḳnâʿ fi’l-ḳırâʾâti’s-sebʿ (nşr. Abdülmecîd Katâmiş), Dımaşk 1403, I, 164-170, 176-253; İbn Usfûr el-İşbîlî, el-Mümtiʿ fi’t-taṣrîf (nşr. Fahreddin Kabâve), Beyrut 1407/1987, II, 633-662, 679; İbnü’l-Cezerî, en-Neşr, I, 274-304; II, 2-21, 23-26, 27-29; Bennâ, İtḥâfü fużalâʾi’l-beşer (nşr. Şa’ban Muhammed İsmâil), Beyrut 1407/1987, I, 109-142, 144-146; Mîşâl Âsî - Emîl Bedî‘ Ya‘kūb, el-Muʿcemü’l-mufaṣṣal fi’l-luġa ve’l-edeb, Beyrut 1987, I, 65-66.

Mehmet Ali Sarı

İDİL BULGAR HANLIĞI

İslâmiyet'i resmî din olarak kabul eden ilk Türk devleti (X-XV. yüzyıl).

İtil (Volga) nehrinin orta havzasında kurulduğundan, diğer Türk Bulgar devletlerinden ayırt edilebilmesi için nehrin mahallî söylenişi olan İdil kelimesiyle birlikte zikredilen hanlık en uzun ömürlü Türk devletlerinden biridir. Bulgarlar'ın en eski ataları, Ogur (Ugur) adıyla anılan Batı Türk boylarının bağlı olduğu kitlelerdir. Büyük Hun İmparatorluğu zamanında Ural dağlarının doğusunda yaşayan bu kitlelere eski Çinliler Tingling diyorlardı. Bu kelimenin Türkçe "Tiyinli" (sincaplı) mânasına geldiği ileri sürülmektedir. Nitekim bu bölge tarih boyunca sincap, samur, kakım gibi av hayvanları ile meşhur olmuştur. Batı Hun Devleti zamanında (374-469) Ogur Türkleri'nin Beş-Ogur, Altı-Ogur, On-Ogur, Otuz-Ogur, Sar-Ogur (Ak-Ogur) gibi boyları Karadeniz'in kuzeyinde yaşıyordu. Bu boylar tamamen Batı Hun Devleti'ne bağlıydı. Batı Hun Devleti yıkılınca Attilâ'nın küçük oğlu İrne, kendisine bağlı Hun boylarıyla Orta Avrupa'dan Karadeniz'in kuzeyine döndü. Söz konusu boylar bu bölgedeki Ogur boylarıyla karışarak Bulgar adını aldılar. VI. yüzyılın son çeyreğinde Batı Göktürk Devleti'nin hâkimiyeti altına giren Bulgarlar bu devletin yıkılmasından (630) sonra başbuğları Kurt (Kuvrat) idaresinde Büyük Bulgar Devleti'ni kurdular. Bizans ve Ermeni kaynaklarında Magna Bulgaria (Büyük Bulgaristan) veya muhtemelen eski adlarından dolayı Patria Onoguria (On-Ogur yurdu) diye adlandırılan bu devlet uzun ömürlü olamamış, kurucusu Kurt'un 665'te ölümünden sonra Hazar Hakanlığı'nın saldırıları sonucu yıkılmıştır.

Kurt'un oğullarından Bat-Bayan'ın liderlik ettiği bir kısım Bulgarlar, Kafkasya'nın kuzeyinde kalarak Hazar Hakanlığı'na tâbi oldular. Bugün Kafkasya'nın kuzeyinde yaşayan Bolkarlar'ın onların devamı olduğu bilinmektedir. Kurt'un diğer oğlu Asparuh (İsperih, Esperih), kendisine bağlı boylarla birlikte batıya yönelerek Tuna nehri boyuna geldi. Balkanlar'ı ele geçirerek 681 yılında Tuna Bulgar Devleti'ni kurdu. Yaklaşık iki yüzyıl Türk karakterini koruyarak varlığını devam ettiren Tuna Bulgar Devleti, zamanla Slav nüfusunun içinde eriyerek hem Slavlaştı hem

de Hıristiyanlığın etkisine girdi. 864'te hükümdarları Boris (Pars) Han'ın Hıristiyanlığı resmen kabul etmesinden sonra tamamen Türk özelliğini yitirdi.

Otuz-Ogurlar'ın (Utigur) dahil olduğu Bulgar grubu kuzeye doğru, yani bugünkü Kazan bölgesine çekilerek İdil Bulgarları'nı oluşturdu. Otuz-Ogurlar, İdil ile Kama nehirleri sahasına geldiklerinde bölgenin yerlisi olan Çirmiş, Ar, Udmurt, Mordva (Mokşı), Votyak, Zıryan ve Ves (Viso) gibi Fin-Ogur kavimlerini itaat altına aldılar. İdil Bulgarları'nın yerleştiği bu bölge, III. yüzyılda Hunlar'dan itibaren çeşitli Türk göçlerine sahne olmuş, V. yüzyılda Batı Sibirya'dan gelen Sabar Türkleri de yine bu bölgeye yerleşmişlerdi. Son zamanlarda yapılan araştırmalarda İdil Bulgarları'na yakın alanlarda Macarlar'ın da bulunduğu tesbit edilmiştir.

Otuz-Ogur Bulgarları'nın yerleştiği Orta İdil iklim ve tabii zenginlikler açısından çok elverişli bir bölgeydi. Kama ırmağının kollarından Şuşma ve Zey havzaları ve kuzey kısmı geniş ormanlarla kaplıydı. Bu ormanlarda derisi ve kürkü çok kıymetli hayvanlar avlanırdı. Nehirlerde balık bol olduğu için su ürünleri ülkeye ayrı bir zenginlik getiriyordu. Arazi düz ve verimliydi. Ayrıca İskandinavya-İran ticaret yolu sayesinde İdil Bulgar Devleti canlı bir ticaret merkezi haline gelmişti. İdil Bulgar ülkesi, Hazar denizine akan İdil nehrinde yapılan deniz taşımacılığı sayesinde Hârizm, Türkistan, Çin, İran ve Kafkasya'ya bağlanmaktaydı. Diğer eski Türk devletlerinden farklı olarak kısa zamanda

yerleşik hayata geçen Bulgarlar tarımla uğraşmaya, Biler, Suvar, Cüke-Tav, Saksin, Oşal, Tetiş, Züye, Kazan, Kermencük gibi şehirleri kurarak ticaret yapmaya başladılar.

Son zamanlarda yapılan arkeoloji ve toponomi araştırmaları neticesinde İdil nehrinin kollarının İdil Bulgar Devleti'nin tabii sınırlarını teşkil ettiği anlaşılmıştır. Doğuda Çirmişen, Şuşma ve Zey sularının başlangıç noktaları, kuzeyde Kazan ırmağı ile Vyatka suyu, batıda Sura suyuna kadar Züye suyu, güneyde Çirmişen ile Samar suyuna kadar olan bölge İdil Bulgar Devleti'nin sınırlarını çiziyordu. Ural dağlarının güney kısmında ve Ak-İdil kolunda yaşayan Başkırt (Başkurt) Türkleri İdil Bulgar Devleti'nin doğu, etnik menşeleri bilinmeyen Burtas kavmi batı, Hazar Hakanlığı güney ve

Doğu Slavları da kuzey komşularını oluşturmaktaydı. Bölgenin yerli ahalisi Fin-Ogur kavimleri kısa zamanda İdil Bulgar kültürünün etkisine girerek Türkleşti. Hunlar ve Sabarlar zamanında bölgede başlayan Türkleşme süreci VIII. yüzyılın başlarında İdil Bulgarları'nın gelmesiyle tamamlandı.

Eski Türk inançlarını devam ettiren İdil Bulgarları, Hârizm ve İran'dan ticaret yapmak için ülkeye gelen müslüman tüccarların faaliyetleri sonucu müslüman olmaya başladılar. Ülkedeki müslümanların sayısı giderek arttı. Gerek ülkeye gelen tüccarlar ve müslüman olan ahalinin etkisi, gerekse Hazar Hakanlığı'na karşı müttefik aramak arzusu, İdil Bulgar Hanı Şilkey oğlu Yeltever (İlteber) Almış'ı Abbâsî halifesiyle münasebet kurmaya sevketti. Halife Muktedir-Billâh'a elçi gönderen Almış Han, İslâmiyet'i kabul etmek arzusunda olduğunu belirterek ülkesine din adamları gönderilmesini istedi. Bunun üzerine halife, Sevsen (Sûsen) er-Ressî başkanlığındaki bir heyeti Bulgar ülkesine yolladı. Meşhur seyyah İbn Fadlân'ın danışman ve kâtip olarak bulunduğu heyet, 12 Muharrem 310'da (12 Mayıs 912) Bulgar hanının İdil boyundaki karargâhına ulaştı. Almış Han ve devletin ileri gelenleri elçi heyetini çok iyi karşıladılar. Hanın resmen Müslümanlığı kabul etmesiyle Abbâsî hilâfetine tâbi müslüman bir devlet haline gelen İdil Bulgar Devleti bu tarihten sonra İslâm dininin Doğu Avrupa'daki temsilcisi oldu. Abbâsî halifesi ve Bulgar hanı adına sikkeler basıldı camiler ve saraylar inşa edildi, kadılık müessesesi kuruldu.

Bölgeye yerleşmelerinden itibaren Hazar Hakanlığı'nın siyasî üstünlüğünü kabul eden İdil Bulgarları, bu hakanlığın doğudan gelen Peçenek ve Kuman-Kıpçak akınları ve Ruslar'dan yediği ağır bir darbe neticesinde zayıflaması üzerine 965 yılında tam olarak bağımsızlıklarını kazandılar. İdil Bulgar ülkesi 964 ve 985 yılında iki defa Kiev Rus Knezliği'nin istilâsına uğradıysa da bu hücumlar etkisiz hale getirildi. 1006 yılında iki ülke arasında ticaret anlaşması imzalandı.

Hazar Hakanlığı'nın zayıflaması, İdil nehrinin Hazar denizine döküldüğü yerde kurulan ve çok canlı bir ticaret merkezi olan İdil şehrinin önemini azalttı. Buna karşılık ticarî faaliyetlerin yoğunlaştığı Bulgar şehri Arap, İran, Türkmenistan, Hazar, İskandinavya, Rus ülkelerinden ve Baltık denizinden gelen tüccarların alış-veriş yaptığı büyük bir pazar haline geldi. XI. yüzyıldan itibaren kuzeydeki kürk ticareti yüzünden İdil Bulgarları ile

Ruslar arasında uzun süreli mücadeleler oldu. 1183 ve 1205'te Rus Prensi Vsevolod, İdil Bulgar topraklarına ordular gönderdi. Onun oğlu Yuri de 1221'de Nijni Novgorod (Gorki) Kalesi'ni inşa ettirdi.

1223 yılında Rus ve Kuman-Kıpçak ordularını Kalka Savaşı'nda bozguna uğratan Moğol ordusu İdil Bulgarları tarafından imha edildi. Batu Han bu yenilginin intikamını almak için 1236'da İdil Bulgarları'nın üzerine sefere çıkarak ülkeyi baştan başa yakıp yıktı. Bulgar şehri de aynı âkıbete uğradı ve ahalisinin çoğu öldürüldü. 1238-1239 yıllarında bir defa daha Moğollar'dan darbe yiyen Kuman-Kıpçaklar'ın bir kısmı İdil Bulgarları'nın ülkesine geldi. Aralarında kaynaşma neticesinde sayıca çok olan Kuman-Kıpçak Türkleri'nin dil unsurları üstün geldi.

İdil Bulgarları, Moğol istilâsından sonra kurulan Altın Orda Devleti zamanında yarı bağımlı da olsa siyasî varlıklarını devam ettirdiler. İdil Bulgar hanlarının yeniden kuvvetlenme arzusu Altın Orda Hanı Pulat Timur'un 1361'deki saldırısıyla son buldu. Ülke yeniden tahrip edildi. Bu hadiseden sonra bir kısım İdil Bulgarı kuzeye çekilerek Kazan şehrini kurdu. 1391 yılında Timur'un Toktamış'ı mağlûp ettiği savaşta İdil Bulgar ülkesi yeniden tahribe uğradı. Halkın büyük bir kısmı Kazan nehri boyuna daha önce gidenlerin yanına göç etti. Kazan civarında toplanan Kuman-Kıpçak-Bulgar karışımı Türkler Kazan Hanlığı'nın ahalisini oluşturdu. Altın Orda hanlarından Uluğ Muhammed 1437'de Kazan Hanlığı'nı kurunca İdil Bulgar Hanlığı halkıyla birlikte tarihe karışmış oldu. Bu hanlığın beş buçuk asır kadar devam etmesinin en önemli sebebi, yerleştikleri bölgenin Orta Asya'dan Orta Avrupa istikametine doğru yapılan bütün Türk akınlarından uzak kalmasıdır.

Ziraat, ticaret, avcılık, hayvancılık, arıcılık ve zanaatkârlık İdil Bulgar Devleti'nin iktisadî hayatının temel unsurlarıydı. Kürk, deri, ok, kılıç, zırh, kereste, ceviz, mum, bal, arpa, buğday, çavdar, koyun, sığır başlıca ihraç maddelerini oluşturmaktaydı. Buna karşılık kumaş, seramik gibi maddeleri İslâm ülkelerinden ithal etmekteydiler. Özellikle dericilik zanaatı çok gelişmişti, "Bulgar gönü" adı verilen işlenmiş deri çok meşhurdu. İdil Bulgarları'nın evleri ağaçtandı. Kalın ağaç tomrukları üst üste konarak duvarlar çıkılır, damlar kereste ya da samanla örtülürdü. Şehirlerin ve köylerin çoğu orman ya da nehir kenarında kurulmuştu. İslâmiyet'in

kabulünden sonra taştan cami ve saray benzeri bina yapımına başlanmıştır. İdil Bulgar Hanlığı'ndan Bulgar şehrindeki cami, saray ve hamam yıkıntıları, mezar taşları ve kitâbelerle bazı ziynet eşyası, ok, kılıç, miğfer, zırh gibi silâhlar günümüze ulaşmıştır.

İdil Bulgarları sulama kanallarını kireçten imal etmişler, suyun tarlalara dağıtımını ise ağaç oluklarla sağlamışlardır. Bu usul daha sonra Ruslar tarafından kendi ülkelerinde uygulanmıştır. Bulgar şehrinde 1953 yılında yapılan kazılarda XIII ve XIV. yüzyıllara ait çok sayıda demir filizi eritme ocağına rastlanmıştır.

Sikkelerden ve İslâm tarihi kaynaklarından adları tesbit edilebilen müslüman İdil Bulgar hanları şunlardır: Şülkî, Almış, Ahmed, Tâlib, Mü'min, Haydar, Muhammed, Saîd b. Haydar, Baraj, İbrâhim, Selim, İlham, Abdullah, Hasan, Mahmud, Abdullah, Altınbek, Âlimbek.

XII. yüzyılın ikinci yarısında Ya'kūb b. Nu'mân adlı Bulgar kadısının Bulgar Târihi adlı bir eser yazdığı rivayet edilir. İbn Fadlân'ın Seyahatname'si, İdil Bulgar Devleti'yle ilgili en eski yazılı bilgileri ihtiva etmektedir. İdil Bulgarları'nın bugünkü Çuvaşlar'ın ataları olduğu kabul edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Fazlan, İbn Fazlan Seyahatnamesi (trc. Ramazan Şeşen), İstanbul 1975, s. 43-64; Ḥudûdü'l-ʿâlem (Minorsky), s. 101, 162; Dîvânü lugāti't-Türk, I, 31; Mercânî, Müstefâdü'l-ahbâr fî ahvâli Kazan ve Bulgar, Ankara 1997, I, 7-90; Ayneddin Ahmerov, Bulgar Tarihi, Kazan 1991; İstoriya Tatarii ve dokumentakh i materialakh, Moskva 1937, s. 7-36; Akdes Nimet Kurat, IV-XVIII. Yüzyıllarda Karadeniz Kuzeyindeki Türk Kavimleri ve Devletleri, Ankara 1972,

s. 108-118; a.mlf., "Bulgar", İA, II, 781-796; Ahmet Temir, "İdil-Ural ve Yöresi", Türk Dünyası El Kitabı, Ankara 1976, s. 1251-1271; H.

Haarmann, Die Erforschung arabischer quellen zur mittelalterlichen geschihte der slaven und Volgabulgaren, Hamburg 1976, s. 527-577; Géza Fehér, Bulgar Türkleri Tarihi, Ankara 1984, s. 1-88; Ramazan Şeşen, İslâm Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri, Ankara 1985, bk. İndeks; Nadir Devlet, "İdil-Bulgarları", Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, İstanbul 1988, IX, 313-338; Talat Tekin, Volga Bulgar Kitabeleri ve Volga Bulgarcası, Ankara 1988; Bahaeddin Ögel, İslâmiyetten Önce Türk Kültür Tarihi, Ankara 1988, s. 239-247; Gaziz Gubaydullin, Tarihi Sehifeler Açılganda, Kazan 1989, s. 16-33; I. Zimonyi, The Origins of the Volga Bulghars, Szeged 1990; Rızaeddin Fahreddin, Bulgar ve Kazan Türkleri (haz. N. Hayrullin), Kazan 1993, s. 20-48; A. J. Yakubovsky, "IX ve X. Asırlarda İtil ve Bulgar'ın Tarihî Topogrofisi Meselesine Dair", TTK Belleten, XVI/ 62 (1952), s. 273-297; Nesimi Yazıcı, "İlk Türk-İslâm Devleti İtil (Volga) Bulgar Hanlığı: VII-XV. y.y.", Diyanet Dergisi, XXIX/1, Ankara 1993, s. 57-69; I. Hrbek, "Bulghār", EI^2 (İng.), I, 1304-1308; B. Spuler, "Itil", a.e., IV, 280-281; Nuri Yüce, "Bulgar", DİA, VI, 390-391.

Ahmet Taşağıl

İDİLLİ, Muhammed Ayaz İshakî

(1878-1954)

İdil-Ural Türkleri'nin millî uyanış ve kurtuluş mücadelesi öncülerinden, gazeteci-yazar.

Kazan Tatarları'ndandır. 23 Şubat 1878'de Çistay bucağına bağlı Yavşirma köyünde doğdu. Babası köyün imamı İlâceddin İshakoğlu, annesi Kameriye Hanım'dır. Hem anne hem baba tarafından nesiller boyunca imamlık yapmış ailelere mensuptur. Köyünde başladığı öğrenimine Çistay (1890) ve Kazan (1893) medreselerinde devam etti. Ardından Emîrhanovlar Medresesi'nde "usûl-i cedîd" sistemine uygun olarak ders verdi ve bu vesileyle daha 1898 yılında Tatar basınında ismi geçmeye başladı. Kazan Rus Öğretmen Okulu'nu bitirdikten sonra (1902) üniversiteye girmek için hazırlanırken babasının ısrarı üzerine köyünde imamlığa başladıysa da (1903) bu görevinde fazla kalmayarak daha talebeliğinde iken katıldığı şâkirdlik teşkilâtı ile Terakkî ve Hürriyet gazetelerinin gizli siyasî faaliyetlerine tekrar döndü (1904).

1905'te Tatar halkının iktisadî ve siyasî haklarını savunmak, sosyal eşitliğini sağlamak amacıyla Tangçılar adında ihtilâlci sosyalist karakterli bir teşkilât kurdu. 15-28 Ağustos 1905'te Nijni Novgorod'da (bugünkü Gorki) Oka nehri üzerinde bir gemide gerçekleştirilen I. Bütün Rusya Müslümanları Kongresi'ne katıldı. Ruslar'ın Japonya yenilgisinin ardından millî basına izin vermeleri üzerine önce Tang (18 Mayıs 1906), daha sonra Tang Yıldızı adını verdiği bir gazete çıkardı. Bu dönemde sosyalist çizgide olan Ayaz İshakî, gazetelerinde dönemin milliyetçi aydınlarından Fâtih Kerîmî, Abdürreşid İbrahim, Gaspıralı İsmâil gibi şahıslara hakaret ediyordu ve Rusya'da yaşayan Türk-müslüman aydınların öncülüğünde kurulan İttifâk-ı Müslimîn'in aleyhinde yazılar yazıyordu. Duma'da, mecliste teşkil edilen Müslüman Hizmet Tayfası adlı grubun idarecilerinden oldu. Çalışmalarından duyulan rahatsızlık sonucu Rus hükümetince tutuklanıp hapse atıldı, gazetesi de kapatıldı. Bir ara serbest kalıp Tavuş adında bir gazete daha kurduysa da (23 Nisan 1907) hapis ve sürgün hayatı

1913 yılına kadar devam etti. Arhangelsk'te sürgünde iken 1908-1911 yılları arasında birkaç defa sahte pasaportla İstanbul'a gidip geldi. İstanbul'da bulunduğu dönemlerde yazdığı ve Rusya'dan gönderdiği bazı makaleleri Sırât-ı Müstakîm (Kazanlı Ayaz adıyla) ve Türk Derneği Dergisi'nde yayımlandı. "Yeni lisan" tartışmaları sırasında Süleyman Nazif ve Ali Nusret'in dilde halka dönüş hareketine karşı çıkmaları üzerine Sırât-ı Müstakîm'de neşredilen yazılarıyla (nr. 46, 50) sadeleşmeyi destekledi. 1908'de kurulan Türk Derneği'nin ilk kırk üyesi arasında yer aldı.

Bir aftan yararlanıp (4 Nisan 1913) sürgünden dönünce, Kazan'da oturma izni verilmediği için Petersburg'da İl gazetesini çıkardı (22 Ekim 1913). Bu gazetenin 1915 Martında kapanmasından sonra Söz (1915), Biznin İl (1916) ve yeniden İl (1917-1918) gazetelerini yayımladı. Başlangıçtaki sosyalist düşüncelerinden vazgeçip gazetesini millî bir organ haline getirdi. 1-11 Mayıs 1917'de Moskova'da V. Bütün Rusya Müslümanları Kongresi'nin toplanmasında ve faaliyetlerinde aktif görev aldı. Rusya müslümanlarının bir millî şûra etrafında toplanması teklifi kongre tarafından kabul edildi. Aynı yıl 4 Ağustos'ta toplanan Kazan kongresinde, Sadri Maksudi'nin (Arsal) başkanlığında İç Rusya ve Sibirya müslüman Türk Tatarları'nın millî-medenî muhtariyetinin ilân edilmesinde rolü oldu. Her iki toplantıda bütün Asya Türkleri'ni içine alacak muhtar bir cumhuriyet kurma fikriyle Rusya'ya bağlı federasyon teşkili tartışma konusu oldu. Başkırt temsilcisi Zeki Velidi (Togan), Türk kavimlerinin münferit muhtariyetine ve federasyona, Sadri Maksudi ve Ayaz İshakî ise Kazan Türkleri idaresinde Rusya müslümanları birliğine taraftar idiler. Bu ihtilâf Tatar-Başkırt, ünitarist-federalist tartışmaları halinde daha sonraki yıllarda da devam etmiştir. Ayaz İshakî, 1917 Kasımında Ufa'da kurulan muhtar İdil-Ural hükümetinin dış işlerini idare etmek üzere barış komitesi başkanı oldu. "Millî idare"de hâricî-siyasî komisyonun başına getirildi. İdil-Ural bölgesi Bolşevik kuvvetleri tarafından işgal edilince gazetesi kapatıldı (11 Nisan 1918), basımevine el konuldu. Kendisi kaçarak Sibirya'nın Kızılyar şehrinde Abdullah Battal ile (Taymas) birlikte otuz sayı çıkabilen Mayak adlı bir gazete yayımladı (7 Aralık 1918). Bolşevikler İdil-Ural bölgesine kesin olarak yerleşince Kızılyar'a gelmiş olan Millî Meclis tarafından Paris Konferansı'na katılmak üzere görevlendirildi. Mançurya, Kore ve Japonya'dan Paris'e (Mart 1920), oradan Berlin'e geçti. 1925'te, Maarif Vekili Hamdullah Suphi'nin (Tanrıöver) gayretiyle Avrupa'da yaşayan bazı

dış Türk aydınlarıyla beraber Türkiye'ye getirildi. Burada kaldığı iki yıl içinde Türk Yurdu'n-da yazılar yazdı. Türkiye'de dil ve alfabe tartışmalarının başladığı bu yıllarda kaleme aldığı bir makalesinde ("Arap ve Latin Elifbalarını Mukayese", Türk Yurdu, III/16 [1926], s. 421-432) dilde tam bir tasfiye yapılmasını, alfabe sisteminin değiştirilmesini, bu gerçekleşmediği takdirde Arap alfabesinin ıslah edilmesi gerektiğini ileri sürdü. 1927'den sonra Berlin ve Varşova'da ikamet etti. Varşova Üniversitesi Şarkiyat Bölümü'ndeki Türk dili hocalığı sırasında dünyanın çeşitli yerlerine dağılmış olan İdil-Ural Türkleri'nin birliğini sağlamaya çalıştı. 1928'de Berlin'de Millî Yul (daha sonra Yaña Millî Yul) dergisini çıkarmaya başladı. İdil-Ural Hürriyet Komitesi'ni kurdu. 1932'de Kuzey Türkleri'nin temsilcisi olarak Kudüs'teki

müslüman kongresine katıldı. 1933-1938 yılları arasında Çin, Mançurya, Kore, Japonya, Arabistan ve Finlandiya'ya seyahat etti; buralarda yaşayan Kazan Tatarları'nın teşkilâtlanması için çalıştı. 9-12 Mayıs 1934'te Kobe'de İdil-Ural Muhacirleri Kongresi'ni topladı. Uzakdoğu Tatarları'nı ziyaret ederek İdil-Ural Türk-Tatarlarının Millî Kültür Merkezi'ni ve Mukden'de Millî Bayrak adıyla haftalık bir gazete kurdu (1935); 1939'a kadar bu gazeteyi yazılarıyla destekledi. 1936'da tekrar Varşova'ya dönen İshakî, Rus olmayan milletlerin bağımsız devletler kurmaları için 1930-1939 yıllarında faaliyette bulunan Promete teşkilâtına üye oldu. 1939'da Rus-Alman anlaşması gerçekleşince komünizm aleyhtarı olan bu teşkilâtın diğer üyeleriyle beraber Varşova'dan çıkarıldı, bu arada Millî Yul dergisi de kapatıldı. Türkiye'ye yerleşen (1940) ve 1945-1952 yılları arasında İstanbul'dan ayrılmayan Ayaz İshakî edebî faaliyetlerle yetindi. 1953'te Almanya'ya giderek Münih'te Millî Bayrak adıyla üç aylık bir dergi çıkarmaya başladıysa da hastalandı. 22 Temmuz 1954'te Ankara'da kızı Saadet Çağatay'ın evinde vefat etti. Vasiyeti gereği İstanbul'daki Edirnekapı Şehitliği'nde Yusuf Akçura'nın mezarının yakınına defnedildi.

XIX. yüzyılın ortalarında İdil-Ural Türkleri arasında başlayan Batılılaşma ve yenileşme hareketlerine ilgisiz kalmayan Ayaz İshakî daha medreseye devam ettiği yıllarda bu hareketin öncüleri olan Şehâbeddin Mercânî, Abdülkayyum Nâsırî ve Hüseyin Feyizhânî gibi ilim ve fikir adamlarını kendine örnek alarak eğitimde metot konusunda devam etmekte olan usûl-i kadîm, usûl-i cedîd tartışmalarında Cedîdciler'in fikirlerini benimsemiştir.

1899’da yayımlanan Taallümde Saadet adlı ilk eserinde eski eğitim tarzına karşı Batılılaşma yolunda olan mektep ve fikirleri savunuyor, Türk topluluğunu medeniyet ve terakkiye ulaşmaya davet ediyordu.

Medresede iken tanıştığı Sadri Maksudi ile öğretmen okulunda edebiyata merak saran İshakî Kelepüşçü Kız (Kazan 1900) adlı küçük romanıyla Kazan Türkçesi’nin edebî bir dil olarak gelişmesine hizmet etmiş ve “Tatar edibi” unvanıyla anılmıştır. Hareketli siyasî mücadelelerinin yanı sıra yazarlığı da ihmal etmeyen İshakî hayatı boyunca ondan fazla gazete ve dergi çıkarmış, bazıları yayımlanamamış elli kadar eser kaleme almıştır (eserlerinin dökümü için bk. Muhammed Ayaz İshakî: Hayatı ve Faaliyeti, s. XXII-XXIV). Roman, hikâye ve tiyatro gibi edebî eserlerle tarih ve hâtıralardan oluşan bu çalışmalarına göre onun yazarlığı üç döneme ayrılabilir. 1905 devrim hareketleri öncesine rastlayan, hepsi 1900-1904 yılları arasında kaleme alınmış Tilenci Kız (1907), İki Yüz Yıldan Sonra İnkıraz (1908), Bay Oglu (1911) romanlarıyla İki Aşk (1903), Üç Hatun Bilen Turmuş (1908) adlı tiyatroları sosyal, ahlâkî ve didaktik eserleri olup yazarlığının ilk dönemini teşkil eder. 1905 devrimi yıllarında devrimci bir tavır gösteren İshakî’nin Zindan (1907), Soldat (1908) ve Cıyıntık (1909) adlı eserleri sanat endişesi taşımamaktadır. Sürgün yıllarını ve sonrasını içine alan üçüncü dönemde ise dil, üslûp ve teknik bakımından daha olgun, konu olarak da sosyal meseleleri realist ve yorumcu bir tarzda ele alan eserler yazmıştır. Turmış mı Bu (1911), Şakirt Abiy (1911), Sünnetçi Babay (1911), Mulla Babay (1913), Üstad Bike (1915), Ul Eli Öylenmegen idi (1918), Züleyha (1918), Dulkin İçinde (1937), Üyge Taba (1938), Köz (1938), Jan Bayeviç (1939) gibi roman, hikâye ve tiyatro eserleri bu döneme aittir.

Öğrencilik yıllarında Rusça’dan Puşkin ve Gogol’ün birer eserini tercüme eden Ayaz İshakî’nin 1922’de Berlin’de yazdığı Üyge Taba adlı romanı Türkiye Türkçesi’ne çevrilmiştir (Üyge Taba: Eve Doğru, İstanbul 1941, 1967 [3. bs.]. Kaynaklarda hâtıralarını Utız Yıllığım adıyla yazdığı (1927) belirtilmektedir. Şimal Türkleri’nin Edebiyat Tarihi ile Rus müverrihi Hudyakov’un Kazan Tarihi adlı tercümesi de yayımlanmamış çalışmalarındandır. Tarihî notlardan oluşan İdil-Ural Fransızca olarak basılmış (1933), Rusça, Tatarca ve Lehçe’ye de çevrilmiştir. 1925 yılından sonra ülkesinde (Tataristan MSSC) “burjuva-milliyetçi” ilân edilerek

kitapları yasaklanmış, ancak 1990'larda meydana gelen rejim değişiklikleri sonucunda aklanmıştır.

Rusya İlimler Akademisi'ne bağlı Kazan İlimler Akademisi Âlimcan İbrahimov Dil, Edebiyat ve Sanat Enstitüsü, yazarın bütün eserlerini on beş ciltte yeniden yayımlamayı planlamaktadır. Bu projenin ilk adımı 1988 yılında atılmış ve Lena Gaynanoua adlı araştırmacı I. cildi hazırlamıştır. Bu ciltte yazarın Taallümde Saadet, Bay Oglu, Abdulla, Zindan, Soldat, Oçraşu yaki Gölgıyzar, Kelepüşçü Kız ve İki Yüz Yıldan Son İnkıraz adlı eserleri Kiril harfleriyle Tatarca olarak yeniden basılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Necib Asrî, Şimâlî Türk Ediplerinden Ayaz İshakî, İstanbul 1328; A. Zeki Velidî Togan, On Yedi Kumaltı Şehri ve Sadri Maksudî Bey, İstanbul 1934, s. 7-34; Agâh Sırrı Levend, Türk Dilinde Gelişme ve Sadeleşme Evreleri, Ankara 1960, s. 307-309; Abdullah Battal Taymas, Kazan Türkleri, Ankara 1966, s. 137-138, 189; a.mlf., "Ayaz İshakî (1878-1954)", TDl., IV/37 (1954), s. 17-26; Muhammed Ayaz İshakî: Hayatı ve Faaliyeti, 100. Doğum Yılı Dolayısıyla (haz. Tâhir Çağatay v.dğr.), Ankara 1979 (tenkidi için bk. Fevziye Abdullah Tansel, "Muhammed Ayaz İshakî, Hayatı ve Faaliyeti", TTK Belleten, XLVI/181 [1982], s. 155-165); Tamurbek Devletşin, Sovyet Tataristan'ı (trc. Mehmet Emircan), Ankara 1981, s. 78, 90, 92, 94, 146-147, 427-428; C. Validov, Orçeki Istorii Obrazovannosti Literaturi Tatar, Oxford 1986, s. 89-92; Adile Ayda, Sadri Maksudi Arsal, Ankara 1991, s. 98-99, 125, 137, 235; Şule Güngör, Yanga Millî Yul Dergisi ve Tatar Aydınlarından M. Ayaz İshaki (İdilli)'nin Siyasî Görüşleri (yüksek lisans tezi, 1994), MÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü; Yusuf Ziya Öksüz, Türkçe'nin Sadeleşme Tarihi: Genç Kalemler ve Yeni Lisan Hareketi, Ankara 1995, s. 60; Baymirza Hayit, Türkistan Devletlerinin Millî Mücadeleleri Tarihi, Ankara 1995, s. 220, 221, 223, 225; Hülya Argunşah, "Ayaz İshaki'nin Edebî Kişiliği ve 'Üyge Taba' Romanı", Türkiye Cumhuriyeti Devletinin Kuruluş ve Gelişmesine Hizmeti Geçen Türk Dünyası Aydınları Sempozyumu Bildirileri (haz. Abdulkadir Yuvalı v.dğr.),

Kayseri 1996, s. 53-65; Ahmet Sahapov, İshakıy İcatı, Kazan 1997 (bu eserde, Ayaz İshakî ile ilgili 1899-1998 yılları arasında matbuatta çıkmış 1500 makale, kitap, tenkit ve yazarın eserlerine dair bibliyografya verilmiş olup Ayaz İshakî bibliyografyası için en muhtevalı eserdir); Lena Gaynanova, Gayaz İshakıy, Kazan 1998, I, tür.yer.; Flün Musin, Gayaz İshakıy, Kazan 1998; Cafer Seydahmet, "Ayaz İshâkî", Emel, sy. 4, Pazarcık 1934, s. 1-5; a.mlf., "Kazan Edebiyatı ve Ayaz İshâkî", a.e., sy. 113, Köstence 1937, s. 1-5, 37-42; Medine Sali Ahmet, "Ayaz İshaki'nin Eserlerinde Türk-Tatar Kadın", Millî Bayrak Gazetesi, Mukden 26 Şubat 1937; Hüseyin Namık Orkun, "Kayıplarımız: Ayaz İshaki", TY, sy. 234 (1954), s. 150-156; Mehmed Emin Resulzade, "Ayaz İshakî Merhum İçin", Azerbaycan, XIII/4-6, Ankara 1954, s. 6-9; Saadet Çağatay, "Babam Ayaz İshakî'nin Son Günleri", a.e., XIII/4-6 (1954), s. 19-23; a.mlf., "Ayaz İshakî'den Hâtıralar", Kazan, IV/12, Ankara 1974, s. 24-28; Ali Akış, "İdil-Ural Kurtuluş Hareketlerinin Ölmez Önderi Ayaz İshakî", Azerbaycan, XIII/4-6, Ankara 1954, s. 24-32; Arif Sultan (S. Urfalı), "Ayaz İshakî İdilli (1878-1954)", Dergi, I/3, München 1955, s. 107-120; Naile Binark, "Ölümünün 20. Yıldönümü Dolayısıyla Ayaz İshakî-İdilli (1878-1954)", Kazan, IV/12, Ankara 1974, s. 8-17; Şeref Kalaycıoğlu, "Doğumunun 100. Yılında Ayaz İshakî'nin Unutulmuş Bir Yazısı", TK, XVI/186 (1978), s. 349-353; Emrullah Agi, "Yüzüncü Doğum Yılı Münasebetiyle Muhammed Ayaz İshakî'yi Anma Töreni (23 Şubat 1878-22 Temmuz 1954)", a.e., XVI/187

(1978), s. 440; Hasan Agay, "Ayaz İshakî'nin Kısa Hayat Hikâyesi", a.e., XVI/188 (1978), s. 468-470; Nadir Devlet, "Tataristan Ayaz İshaki'ye Yeniden Kavuştu", a.e., XXXIV/394 (1996), s. 105-109; a.mlf., "Bizi Kendi Bolşeviklerimiz Yok Etti!", a.e., sy. 52 (1998), s. 54-58; Ramile Yarullina, "Reformcu Tukay ve İshakî'nin Eserlerinde Millet Kaderi Meselesinin Yansımaları", TK, XXXV/409 (1997), s. 53-56; Ömer Özcan, "Muhaceretteki İdil-Ural ve Kuzey Kafkasya Önderlerinin Mücadelelerinden Bir Kesit", Toplumsal Tarih, sy. 42, İstanbul 1997, s. 52-59; Fethi Tevetoğlu, "İdilli, Ayaz İshakî", TA, XX, 36-37; "İdilli, Ayaz İshakî", TDEA, IV, 342-343.

Mustafa S. Kaçalin

ÎDİYYE

(bk. IYDİYYE).

İDLÂL

(bk. DALÂLET).

İDMÂC

(الإدماج)

Bir sözün açık ve kapalı iki anlam ve tema içermesi şeklindeki bedîî sanat.

Sözlükte “dümûc” (bir şeyin içine girip gizlenmek) kökünden if‘âl kalıbında masdar olan idmâc “bir şeyi diğer bir şeyin içine sokup gizlemek, bir şeyi giysi içine sokup dürmek ve saklamak” anlamlarına gelir. Bedî‘ ilminde ise mânaya güzellik katan sanatlardan olup bir sözün açık (sarih) ve kapalı (zımnî, işârî) olmak üzere iki anlam içermesidir. Bu anlamlardan biri asıl, diğeri onun tamamlayıcısı durumundadır. Mütenebbî, “أقلّب فيه أجفاني كأنّي أعدّ بها على الدهر الذنوبا” (O gece göz kapaklarımı açıp kapayıp durdum; sanki onlarla zamanın bana yaptığı kötülükleri sayıyor gibi idim) dizesinde asıl amaç olarak gözüne uyku girmediğini tasvirle söze başlamış, ancak bunu örneklemek amacıyla getirdiği teşbih cümlesine zamandan ve zamane insanlarından şikâyet temasını dahil ederek idmâc sanatı yapmıştır.

Konuyu ilk defa inceleyen Ebû Hilâl el-Askerî (ö. 400/1009’dan sonra) bu sanata “muzâafe” adını vermiş ve bunu, “Bir sözün sarih ve işârî olmak üzere iki anlam içermesidir” şeklinde tanımlamıştır (eṣ-Ṣınâᶜateyn, s. 477). Ancak belâgat âlimlerinin çoğu konuyu idmâc adı altında ele almışlardır. İbn Reşîḳ el-Kayrevânî ise idmâcı bir istitrat çeşidi olarak görmüştür (el-ᶜUmde, II, 41). Üsâme b. Münkız ta‘lik ve idmâc adını verdiği türü, “Bir övgü öğesini diğer övgü öğesiyle, bir yergi unsurunu diğer yergi unsuruyla, bir mânayı diğer mâna ile irtibatlandırmaktır” şeklinde tanımlamıştır (el-Bedîᶜ, s. 58). Ta‘lik ile idmâc sanatı arasında fark gören İbn Ebü’l-İsba‘, ta‘likte iki anlamın birbiriyle kaynaşmışçasına irtibatlı, ikisinin de sarih olarak ifade edilmiş ve asıl amaç durumunda olduğunu söyler (Bedîᶜu’l-Ḳurʾân, s. 173; Taḥrîrü’t-taḥbîr, s. 451). Meselâ bir insanı cömertlikle överken bunu yiğitliğini de ifade eden bir başka övgü unsuruyla kaynaştırmak ta‘liktir. Aşağıdaki âyette birer övgü unsuru olarak tevazu ile izzet kaynaştığından burada ta‘lik vardır: “أذلّة على المؤمنين أعزّة على الكافرين” (Onlar müminlere karşı tevazu, kâfirlere karşı ise izzet sahibidirler, el-Mâide 5/54). Âyetin ilk kısmında söz konusu edilen kimseler müminlere

karşı mütevazi olmaları ile övüldükten sonra bu tevazuun zillet ve zayıflıktan kaynaklanabileceği izlenimini ortadan kaldırmak için tamamlayıcı bir unsur olarak gelen ikinci kısımda izzet, vakar, güç ve kudret sahibi olmakla methedilmişlerdir. İdmâcda ise ikinci anlam asıl amaç olmayıp dolaylı ve zımnî bir mânadır. Şu iki idmâc örneğinde ikinci anlam, birincinin örneği (teşbih) ve hal cümlesi tarzında gelmiştir. Bir şairin, ramazan bayramı hilâlini gördüğüne dair şahitliğini kabul etmeyen kadı hakkında söylediği şu mısrada iki yergi öğesi (bayram hırsızlığı ve yetim malı hırsızlığı) teşbih sayesinde kaynaştırılıp irtibatlandırılmıştır: "سرق العيد كأن العيد أموال اليتامى" (Bayramı çaldı; sanki bayram yetim malıdır). Şu mısrada ise iki yergi unsurundan ikincisi birinciye hal şeklinde getirilerek kaynaştırılmıştır: "مغرى بقذف المحصنات وليس من أبنائهنّ" (Namuslu kadınlara iftira atmaya pek düşkündür; halbuki kendisi namuslu kadın evlâdı değildir).

Bedreddin İbn Mâlik (İbnü'n-Nâzım) idmâcı sarih ve zımnî anlamların ya övgü, yergi, gazel, tasvir gibi şiir türleri veya mübalağa, tıbâk, cinas gibi bedîî sanatlar arasında olmak üzere iki kategoriye ayırmıştır (el-Miṣbâḥ, s. 122-123). Ebû Hilâl el-Askerî, "Onlardan seni dinleyenler vardır. Fakat sağırlara -üstelik akıllarını da kullanmıyorlarsa-sen mi duyuracaksın? Onlardan sana bakan da vardır. Fakat -hele gerçeği göremiyorlarsa-körleri sen mi doğru yola ileteceksin!" meâlindeki âyette (Yûnus 10/42, 43) sarih ve işârî iki anlam arasında idmâcın bulunduğunu söylemiştir. Âyette bu zâhir anlama ilâve olarak işitme duyusunun görme duyusundan daha üstün olduğuna işaret edilmiştir. Çünkü sağırlıkla akılsızlık, körlükle görmezlik birlikte zikredilmiştir (eṣ-Ṣınâʿateyn, s. 477).

Şerefeddîn et-Tîbî, "وعلى المولود له رزقهن" (Annelerin iâşe ve bakımı çocuğun ait olduğu kimse üzerine düşer, el-Bakara 2/233) âyetinde, annelerin bakım ve nafakasının tesbitine dair olan asıl konu içerisinde çocuğun nesebinin babaya ait bulunduğu zımnen ve işareten ifade edildiğini; "وحمله وفصاله ثلاثون شهراً" (Çocuğun anne karnında taşınması ve sütten kesilmesi otuz aydır, el-Ahkāf 46/15) âyetinde ise annenin çocuk üzerindeki haklarına dair olan asıl konu içerisinde hamilelik süresinin en az altı ay olduğunun açıklandığını belirtir (et-Tibyân fî ʿilmi'l-meʿânî, s. 390-391). "له الحمد في الاولى والاخرة" (Önünde de sonunda da hamd O'nundur, el-Kasas 28/70) âyetinde önünde-sonunda (dünyada-âhirette) ifadesinde zıtlar birleştirildiğinden tıbâk sanatı

vardır. Âhirette Allah’tan başkasına hamdin bulunmaması cihetiyle de tıbâk sanatının içine mübalağa sanatı dercedilmiştir (İbn Ebü’l-İsba‘, Bedîˁu’l-Ḳurˀân, s. 172; a.mlf., Taḥrîrü’t-taḥbîr, s. 449).

İdmâc birbirine tâbi, bağlı ve iç içe iki övgü unsuru arasında olursa “istitbâ‘” adını alır. Bazı belâgat âlimleri idmâc ile istitbâı ayrı türler olarak ele almışlardır. Konuya ilk temas eden Ebû Hilâl el-Askerî, idmâc ve istitbâı “muzâafe” adıyla bir başlık altında incelemiştir (eṣ-Ṣınâˁateyn, s. 477-479). İstitbâa “iki yönlü övgü” anlamında “medh müvecceh” adını veren Seâlibî onu iki yüzlü elbiseye benzetir (Yetîmetü’d-dehr, I, 200). Seâlibî’den etkilenen Râdûyânî ile Reşîdüddin Vatvât, Fahreddin er-Râzî ve İzzeddin ez-Zencânî istitbâı “müvecceh” adı altında incelemişlerdir. Sekkâkî ve ona uyanlar istitbâ‘ terimini kullanırken İbn Münkız ve İbn Şîs gibi diğer bazı belâgat âlimleri “ta‘lik” terimini tercih etmişlerdir. Mütenebbî’nin Seyfüddevle el-Hamdânî hakkındaki şu mısraı bu konuda verilen en yaygın örnektir: “نهبت من الأعمار ما لو حويته لهنّئت الدنيا بانك خالد” (Nice düşmanı yağmalarcasına kırdın. Onların ömürlerine sahip olsaydın dünya ölümsüzlüğünün bayramını kutlardı). Burada asıl tema olarak Seyfüddevle, savaşlarda sayısız düşmanı yenip öldürmüş bir yiğit olarak övülmüştür. Bu tema içinde kaynaşmış vaziyette dünyanın onun ölümsüzlüğüne bayram etmesi ifadesiyle dünyanın ıslahı ve düzeni için çalıştığı ve sadece onun düzenini bozanları

öldüren âdil bir yiğit olduğu şeklinde ikinci bir övgü sıfatına işaret edilmiştir.

Ayrıca aruz ilminde idmâc bir kelimenin baş tarafının beytin ilk satırı sonunda, son tarafının da ikinci satır başında olması durumuna denir. Buna “idrâc” ve “tedvîr” adları da verilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşâf, I, 464-465; Ebû Hilâl el-Askerî, eṣ-Ṣınâˁateyn (nşr. Müfîd M. Kumeyha), Beyrut 1404/1984, s. 477-479; Seâlibî, Yetîmetü’d-

dehr (M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1375/1956, I, 200; İbn Reşîḳ el-Kayrevânî, el-ʿUmde (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1374/1955, II, 41; Râdûyânî, Tercümânü'l-belâġa (nşr. Ahmet Ateş), İstanbul 1949, s. 76-77; Reşîdüddin Vatvât, Ḥadâʾiḳu's-siḥr fî deḳāʾiḳi'ş-şiʿr (nşr. Abbas İkbâl), Tahran 1308 hş., s. 35-36; İbn Münkız, el-Bedîʿ fî naḳdi'ş-şiʿr (nşr. Ahmed Ahmed Bedevî - Hâmid Abdülmecîd), Kahire 1380/1960, s. 58; Fahreddin er-Râzî, Nihâyetü'l-îcâz fî dirâyeti'l-iʿcâz (nşr. Bekrî Şeyh Emin), Beyrut 1985, s. 292; İbn Ebü'l-İsba', Bedîʿu'l-Ḳurʾân (nşr. Hıfnî M. Şeref), Kahire 1377/1957, s. 172-173; a.mlf., Taḥrîrü't-taḥbîr (nşr. Hıfnî M. Şeref), Kahire 1383, s. 449-451; İbnü'n-Nâzım, el-Miṣbâḥ fî ʿilmi'l-meʿânî ve'l-beyân ve'l-bedîʿ, Kahire 1341, s. 122-123; Nüveyrî, Nihâyetü'l-ereb, VII, 164, 181; Hatîb el-Kazvînî, el-Îżâḥ fî ʿulûmi'l-belâġa (nşr. M. Abdülmün'im el-Hafâcî), Kahire 1400/1980, s. 526-528; Tîbî, et-Tibyân fî ʿilmi'l-meʿânî ve'l-bedîʿ ve'l-beyân (nşr. Hâdî Atıyye Matar el-Hilâlî), Beyrut 1407/1987, s. 390-391; Teftâzânî, Muḫtaṣarü'l-meʿânî, İstanbul 1307, s. 416-417; a.mlf., el-Muṭavvel ʿale't-Telḫîṣ, İstanbul 1309, s. 442-443; İbn Hicce, Ḫizânetü'l-edeb, Kahire 1304, s. 457-458; İsâmüddin el-İsferâyînî, el-Eṭval, İstanbul 1284, II, 217-219; Abdünnâfî İffet, en-Nef'u'l-muavvel, İstanbul 1290, II, 190-191; Ahmed Matlûb, Muʿcemü'l-muṣṭalaḥât, Bağdad 1402/1983, I, 83-86, 103-105; II, 295-298; III, 266, 324-325; Şürûḥu't-Telḫîṣ, Beyrut, ts. (Dâru's-sürûr), IV, 397-400; Besyûnî Abdülfettâh Besyûnî, ʿİlmü'l-bedîʿ, Kahire 1407/1987, s. 135-137.

İsmail Durmuş

İDRÂC

(bk. MÜDREC).

İDRAK

(الإدراك)

Bir öznenin kendisi veya dış dünyayla ilgili durum ve gerçeklerin farkına vararak onların bilgisini elde etmesine imkân veren duyum ve algılama faaliyeti.

İdrak farkına varma, tanıma, kavrama, tasavvur etme, bilme gibi zihnin çok çeşitli ve karmaşık faaliyetlerini ifade eden genel bir terimdir. Kelimenin Arapça kökü olan derk “kavuşmak, yetişmek; olgunlaşmak, nihaî sınırına ulaşmak; bir araya toplamak; farketmek, anlamak ve bilmek” gibi mânalar taşımaktadır (Lisânü’l-ʿArab, “drk” md.). Kur’ân-ı Kerîm’de idrak fiil haliyle “nihaî aşamaya gelmek” (Yûnus 10/90), “ulaşmak, yetişmek” (en-Nisâ 4/78, 100; Yâsîn 36/40), “algılamak, görmek” (el-Enʻâm 6/103; eş-Şuarâ 26/61) anlamlarında kullanılmıştır. Terim olarak “bir nesneyi tam mânasıyla ihata etmek, bir nesnenin sûretinin akılda hâsıl olması, bir şeyin hakikatine ait imaj ve fikirlerin algılayanın zihninde temessül etmesi” şeklinde tanımlanmaktadır. Eğer idrak, olumlu veya olumsuz hiçbir yargı ihtiva etmeden yalnızca zihinde oluşan imaj ve kavramları ifade ediyorsa tasavvur, onlar hakkında bir yargıyı da beraberinde taşıyorsa tasdik adını almaktadır (et-Taʿrîfât, “el-İdrâk” md.; Tehânevî, I, 484).

İslâm düşünürleri idrake, algılama ve bilmenin her türünü içine alacak bir genişlikte yer vermişlerdir. Modern psikolojide “duyumlar” ve “idrak” başlığı altında incelenen konuları da ihtiva edecek şekilde insanın nasıl düşündüğünü ve nasıl bildiğini açıklamaya çalışan Ortaçağ İslâm psikolojisinde idrak kavramı zihnî faaliyetin her aşaması için kullanılmıştır. Fonksiyonları itibariyle nebâtî, hayvânî ve insânî olarak tasnife tâbi tutulan nefiste idrak gücü, geleneksel izaha uygun biçimde muharrik güçle birlikte hayvânî fonksiyonlar seviyesinde yer almaktadır. Dolayısıyla aklın devrede olmadığı idrak türlerinde insan ve hayvan ortaktır. “Müdrike” adını alan idrak gücünün organ ve meleke kadrosu beş duyudan ibaret dış idrak güçleriyle hiss-i müşterek, hayal (musavvire), müfekkire (hayvânî nefis söz konusu olunca mütehayyile), vehim gücü ve hâfıza (zâkire) denen beş iç

duyudan meydana gelmektedir. Bütün bu fonksiyonlar, insanı hayvandan sadece derece itibariyle değil mahiyet açısından da ayıran aklın tasarruf ve yönetimi altında aklî idrakin yani bilme hadisesinin psikolojik malzemesini oluşturur. Buna göre dış dünyadaki nesnelerden etkilenen duyu organlarından her biri aldığı izlenimleri tek tek ortak duyuya iletir. Ortak duyu bu verilerin topluca algılandığı merkezdir (bk. DUYU). Dış duyuların idrakine “ihsas” (duyum) denir. Bir etkilenmenin sonucunda oluşan ihsas mevcut nesneyi, ondaki nasıllık, nicelik, yer ve durum gibi özel görünüşleri içinde topluca algılamaktır. Hayal gücü ise ortak duyudaki duyu formlarının nesneden bağımsız olarak yeniden idrak edildiği ve başka melekelerin işleyişine sunulmak üzere tutulduğu merkezdir. Mütehayyile denilen asıl hayal gücü bu formların alınıp işlenmesinde aracı rolü üstlenmiştir. Vehim gücü de duyu formlarındaki yararlı-zararlı, haz ve elem gibi cüz’î anlamları idrak eder ve bu anlamlar hâfızada toplanır. Şu halde idrak olayı ortak duyuda hissî, hayal veya musavvirede hayalî, vehim gücünde de vehmî bir karakter taşımaktadır. Bunların üstündeki aklî idrak seviyesinde ise tahayyül fonksiyonu aklın aktif yönetimine girer ve mütehayyile gücü müfekkire adını alır; onun fonksiyonu düşünmedir. Düşünme, maddî bağlantılarından henüz kopmamış hayal formlarının küllî ve soyut kavramlara ulaşacak tarzda kullanılışı ve küllî bilgiye yönelіştir. Bu yönelişin aklî istidlâle ait şartları yerine getirmesi ve asıl soyut gerçeklerle buluşması durumunda aklî idrak yani bilme meydana gelir.

Esasen aklî idrak tabiatı itibariyle bir tür sezgi ve ilhamdır. Fârâbî - İbn Sînâ felsefe ekolünce geliştirilen idrak teorisine göre idrak süreci, insânî güçlerin ruhânî güçlerle ortak çalışması sonucunda tamamlanmaktadır. İdrak olayının insanı aşan metafizik bir boyutu vardır; insan aklı, ancak nefsin dışında gerçek bir varlık olan faal akıl ile bağlantı (ittisal) kurarak hakiki idrake ulaşmış olur. Aklî idrakin objesi olan küllîlerin duyu tecrübelerinden mi tecrit edildiği, yoksa doğrudan faal akıldan mı çıktığı konusunda görüş farkları bulunmakla birlikte idrakin metafizik boyutu ve kaynağı bütün düşünce ekollerinde dile getirilmiştir. Günümüz psikolojisinin duyumların zihinde idrake nasıl dönüştüğünü henüz çözememiş olduğu (Baymur, s. 124) dikkate alınırsa bu fikrin önemi anlaşılır. İbn Sînâ’ya göre sıradan insanın düşünen zihni, faal akıldan gelen seri halindeki fikirlerin üzerine aksettiği bir ayna gibidir. İnsan başlangıçta basit bir kavrayışa sahiptir; bu kavrayış daha sonra ortaya çıkan ayrıntılı ve tutarlı bilginin kaynağıdır

(Avicenna’s De Anima, s. 241-244). Böylece idrak vetîresinin anlamlı basit bütünlerden daha karmaşık ve ayrıntılı bütünler tarzında geliştiğini öne süren çağdaş idrak teorileriyle müslüman düşünürlerin görüşleri arasında yakın benzerlik olduğu anlaşılmaktadır. Bu görüşü açık şekilde ifade eden Gazzâlî’ye göre her idrak önce kapalı ve mücmel, daha sonra ayrıntı ve parçalarıyla tam olarak açıklığa kavuşur (İḥyâʾ, I, 102).

İster hissî ister aklî olsun mahiyeti bakımından idrak, idrak edilen şeyin sûretini, kopyasını almaktır; algılanan şey dıştaki hakikat değil onun hisseden duyu organında meydana gelen bir benzeridir. Hissedilen şeyin şuurda anlam kazanması, ancak duyu organınca algılanması ve onda iz bırakması ile olur. Akıl ile kavranılan şeyler için de durum aynıdır. Akledilir şey (mâkul), nefiste imajı oluşan hakikatin benzeridir (İbn Sînâ, en-Necât, s. 168; Gazzâlî, Meʿâricü’l-ḳuds, s. 66). Sonuçta her idrak bir soyutlama işlemidir. Bu işlem duyum idrakleriyle başlar ve derece derece yükselerek aklî kavramların oluşmasıyla en yüksek noktasına ulaşır. Sûretin maddeden ve maddî ilişkilerden tecrit edilmesi için dış ve iç duyuların faaliyetlerine ihtiyaç vardır (İbn Sînâ, en-Necât, s. 169; a.mlf., Avicenna’s De Anima, s. 58-59). Aklî idrak dışındaki idrak türlerinin hepsi için madde ve maddî ilintilerin varlığı gereklidir, ancak bunlarda tam soyutlama yapılamaz. Aklî idrak ise tam ve mükemmel bir soyutlamadır. Akıl şahıslara göre değişmeyen küllî mânayı idrak eder. Nesnenin varlığının hazır veya gaip, uzakta yahut yakında olması durumu değiştirmez. Akıl fizik ve metafizik âleme nüfuz eder ve bunlardaki gerçekleri çekip çıkarır, soyutlar. Eğer idrak edilen şey tamamıyla mânevî bir özellikte ise Gazzâlî’ye göre onu soyutlamaya ihtiyaç duymaksızın da idrak edebilir (Meʿâricü’l-ḳuds, s. 68). Bu aşamada Gazzâlî, aklî idrakten sonra zevke dayalı tasavvufî idraki söz konusu etmektedir. Gazzâlî, nebevî hakikatlerin aklı aşan bir boyutunun bulunduğunu ve bu boyutun ancak tasavvufî zevk vasıtalarıyla idrak olunabileceğini söyler (el-Münḳıẕ mine’ḍ-ḍalâl, s. 72-83).

Günümüz psikolojisinde bütün ayrıntılarıyla incelenen, idraki tayin eden yapı ve fonksiyonel faktörlerin varlığı yüzeysel ve basit de olsa müslüman düşünürlerce farkedilmiştir. İbn Sînâ, dikkat hallerinin bilgi edinmedeki seçici rolü üzerinde dururken (Avicenna’s De Anima, s. 170-171) Muhyiddin İbnü’l-Arabî, hızla döndürülen bir ateş parçasının bütün bir

daire ya da düz çizgi şeklinde algılanmasını duyu organlarından bağımsız olarak hareketin süratine bağlayıp açıklamıştır (el-Fütûḥât, III, 138). Aynı zamanda İbnü'l-Arabî, duyum ve idrakin değeri konusunda bütün İslâm kültür çevresine mal olmuş bulunan görüşleri dile getirir. Buna göre duyunun idrak ettiği şey doğru ve gerçektir, yanılma hüküm veren akla aittir. Duyu asla yanlışlık yapmaz. Akıl da idrak ettiği şeyde kesinlikle hata etmez; yanılma hükümde olur (a.g.e., II, 395, 397).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "drk" md.; et-Taʿrîfât, "el-İdrâk" md.; Tehânevî, Keşşâf, I, 484; Cemîl Salîbâ, el-Muʿcemü'l-felsefî, Beyrut 1982, I, 53-57; Fârâbî, el-Medînetü'l-fâżıla, Kahire, ts., s. 47-48, 59-60; İbn Sînâ, en-Necât, Kahire 1357/1938, s. 163-183; a.mlf., Avicenna's Psychology (nşr. Fazlurrahman), London 1952, s. 38-41; a.mlf., Avicenna's De Anima (nşr. Fazlurrahman), London 1970, s. 34, 48, 58-59, 62, 66, 170-171, 241-244; Gazzâlî, İḥyâʾ, Kahire 1377/1957, I, 102; a.mlf., Miʿyârü'l-ʿilm, Kahire 1961, s. 89; a.mlf., Meʿâricü'l-ḳuds, Kahire, ts. (Matbaatü'l-istikāme), s. 31, 66-68; a.mlf., el-Münḳıẕ mine'ḍ-ḍalâl, Beyrut 1408/1987, s. 72-83; İbn Rüşd, Telḫîṣu Kitâbi'n-Nefs (nşr. Ahmed Fuâd el-Ehvânî), Kahire 1950, s. 66-96; a.mlf., Tehâfütü't-Tehâfüt, Kahire 1319/1910, s. 279; Fahreddin er-Râzî, Kitâbü'n-Nefs ve'r-rûḥ, Lahore 1388/1968, s. 77-78; İbnü'l-Arabî, el-Fütûḥât, II, 395-397; III, 138; Nâsırüddîn-i Tûsî, Şerḥi Tecrîd (Seyyid Şerîf el-Cürcânî, Şerḥu'l-Mevâḳıf içinde), İstanbul 1311, s. 129-130; Adudüddin el-Îcî, Şerḥ-i Maḳāṣıd, İstanbul 1300, s. 229-231; İbn Haldûn, Muḳaddime, Kahire, ts. (Dârü'ş-şâ'b), s. 89-90, 98; a.mlf., Şifâü's-sâil (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1977, s. 110-111; Georges L. Fonsegrive, İlm-i Nefs (trc. Ahmed Nâim), İstanbul 1332, s. 293-296; M. Şemseddin, Felsefe-i Ûlâ, İstanbul 1339-41, s. 328-343; D. Krech - R. S. Crutchfield, Sosyal Psikoloji (trc. Erol Güngör), İstanbul 1970, s. 84-162; Feriha Baymur, Genel Psikoloji, İstanbul 1978, s. 120-144; Abdülkerîm Osman, ed-Dirâsâtü'n-nefsiyye ʿinde'l-müslimîn, Kahire 1401/1981, s. 277-368; Mehmet Dağ, "İbn Sina Psikolojisi", İbn Sînâ: Doğumunun Bininci Yılı Armağanı (haz. Aydın Sayılı), Ankara 1984, s. 343-430; Rita L. Atkinson v.dğr., Psikolojiye Giriş

(trc. Kemal Akatay v.dğr.), İstanbul 1995, I, 185-194; Robert S. Feldman, Understanding Psychology, New York 1996, s. 124-137; R. Arnaldez, “Idrāk”, EI^{2} (İng.), III, 1028-1029; Asgar Dâdebe, “İdrâk”, DMBİ, VII, 321-322.

Hayati Hökelekli

el-İDRÂK

(bk. KİTÂBÜ'l-İDRÂK).

İDRAR

(bk. BEVL).

İDRÎS

(إدريس)

Kur'ân-ı Kerîm'de adı geçen peygamberlerden biri.

Kur'an'da sadece iki yerde doğrudan zikredilmektedir. Bunların birinde, "Kitapta İdrîs'i de an; çünkü o çok sadık bir peygamberdi. Biz onu yüce bir makama yükselttik" (Meryem 19/56-57), diğerinde, "İsmâil'i, İdrîs'i, Zülkifl'i de hatırla. Bunların hepsi sabredenlerdendi. Onları rahmetimize kabul ettik. Onlar hakikaten iyi kimselerdendi" (el-Enbiyâ 21/85-86) denilmektedir. Kur'an'da İdrîs'le ilgili olarak "ağlayarak secde etme, doğruya ulaştırılma, seçkin kılınma" (Meryem 19/58); "şanının ve mekânının üstün ve yüce olması" (Meryem 19/57); "sabredici olma" (el-Enbiyâ 21/85); "sıddîk ve nebî olma" (Meryem 19/56) gibi nitelikler de yer almaktadır (Fîrûzâbâdî, VI, 51). Hadislerde İdrîs'ten sadece mi'rac hadisesi dolayısıyla bahsedilir. Hz. Peygamber onunla bazı rivayetlere göre ikinci, hadislerin çoğunluğuna göre ise dördüncü kat semada karşılaşmıştır (Buhârî, "Ṣalât", 1; "Enbiyâ'", 4, 5; Müslim, "Îmân", 259, 263, 264).

İdrîs'le ilgili olarak gerek tarih, tabakat ve tefsir kitaplarında gerekse kısas-ı enbiyâ türü eserlerde oldukça farklı ve ayrıntılı rivayetler yer almakta, idrîs kelimesinin menşei ve anlamına dair çeşitli görüşler ileri sürülmektedir. Arap lugatçıları, idrîsin yabancı bir kelime olduğunu belirtmektedir (Tâcü'l-ʿarûs, "drs" md.; Kāmus Tercümesi, "drs" md., el-Muʿarreb, s. 102). Aloys Sprenger ve Eickmann gibi bazı Batılılar ise kelimenin Arapça olduğu görüşündedir (Jeffery, s. 51). Bazı İslâmî kaynaklarda İdrîs'in asıl adının Uhnûh (Ahnûh) olduğu, Allah'ın kitabını çok okuduğu için kendisine İdrîs denildiği nakledilirse de (İbn Kuteybe, s. 10) bu görüş doğru kabul edilmemektedir. İdrîs kelimesinin İbrânîce ve Süryânîce'de aslının bulunmadığı nakledildiği gibi "ders" kökünden "if'îl" kalıbında Arapça bir kelime olup İbrânîce'de "öğretti, alıştırdı, eğitti" anlamındaki "hnh" kelimesinin tercümesi olduğu da ileri sürülmüştür (Ahmed el-Cevâlîkī, s. 102-103; Jeffery, s. 51). Zemahşerî, idrîsin ders kökünden Arapça bir kelime olduğu, Allah'ın kitabını çok okuyup incelediği için kendisine bu

ismin verildiği yolundaki görüşü reddeder (el-Keşşâf, II, 513).

Modern çalışmaların çoğunda idrîs kelimesinin Arapça olmadığı kabul edilmekte, fakat hangi dilden geldiği hususunda farklı görüşler ileri sürülmektedir. Theodor Nöldeke, önceleri kelimenin Theodoros'tan geldiğine kani iken daha sonra bir havârinin adı olan Andreas'ın Süryânîce kanalıyla gelen Arapça şekli olduğunu ileri sürmüştür. Richard Hartmann da İdrîs adının Andreas'tan geldiğini düşünmekte, ancak bunun bir havâri değil

Büyük İskender'in âb-ı hayâtı aramaya çıkarken yanına aldığı aşçısının adı olduğunu söylemektedir (EI² [Fr.], III, 1056). Grimme, kelimenin Güney Arabistan menşeli olabileceğini belirtmişse de Güney Arabistan kitâbelerinde böyle bir isme rastlanmamıştır (Jeffery, s. 52). Paul Casanova, idrîsin aslının "ezra" olduğunu, buradan Grekçe'ye "esdras" olarak geçtiğini, oradan da idrîse dönüştüğünü öne sürmektedir (JA, CCV [1924], s. 358). C. H. Toy, idrîs kelimesinin Mopsuestialı Theodore'dan geldiğini iddia ederken Albright kelimeyi Hermes-Poemandres'e bağlar (Jeffery, s. 52).

İdrîs kelimesinin menşeine dair bu görüşler İdrîs'in kimliğiyle ilgili tartışmaları da beraberinde getirmektedir. Müslüman müellifler, Kur'an'daki bilgilerden hareketle ve Kur'an dışı kaynaklardan, özellikle de Kitâb-ı Mukaddes, apokrif eserler ve rabbânî literatürden faydalanarak İdrîs'i, Kitâb-ı Mukaddes'te yer alan ve semaya kaldırılmış olan şahsiyetlerden (Hanok [Hanokh, Enoch, Uhnûh], İlyâ [İlyâs] veya Hızır) biri olarak kabul etmişlerdir. Diğer taraftan İdrîs, Hermes'le de bir sayılmıştır. İbnü'l-Kıftî, İdrîs'le ilgili şu görüşleri nakleder: Bazıları onun Mısır'da doğduğunu ve adının Hermesü'l-Herâmise olduğunu söylemektedir. Yunanca'da adı Ermis olup Arapça'ya Hermes olarak geçtiğini söyleyenler de vardır. İbrânîler ona Hanûh demektedir, bu isim Uhnûh olarak Arapçalaştırılmıştır. Allah kitabında onu İdrîs olarak adlandırmaktadır (Mustafavî, et-Taḥḳīḳ, "drs" md.; İbnü'l-Kıftî, s. 1-2). Bîrûnî, Hermes'e İdrîs de denildiğini, bazılarının Buda'yı Hermes olarak kabul ettiklerini nakleder (el-Âs̱ârü'l-bâḳıye, s. 206).

Müslüman müelliflerin hepsi İdrîs'in, Kitâb-ı Mukaddes'teki rivayete göre

ebedî hayata ermiş olan veya Kitâb-ı Mukaddes dışı yahudi dinî literatürüne göre ölmeden cennete giren Hanok (Honoch) olduğunu kabul eder. Bu görüşü benimseyen ilk müellif Taberî'dir (Târîẖ, I, 170). Fahreddin er-Râzî (XXI, 233), Nesefî (III, 265), İbnü'l-Esîr (I, 62) ve diğer müfessirler de İbrânîler'in Uhnûh'u ile müslümanların İdrîs'inin aynı kişi olduğunu söylemektedir.

İslâmî kaynaklarda Uhnûh, Batı dillerinde Enoch ve Henoch olarak zikredilen Hanok isminin aslı İbrânîce Hanok'tur. Hanok, Kitâb-ı Mukaddes'te dört farklı şahsın ve bir şehrin adı olarak geçer. Konuyla ilgili olan Hanok, Âdem oğlu Şît oğlu Enoş oğlu Ken'ân oğlu Mahalâlel'in oğlu Yared'in oğludur (Tekvîn, 5/1-18). Tevrat'a göre İbrânîce'de "ders vermek, aydınlatmak" anlamlarına gelen Hanok (EJd., VI, 793) altmış beş yaşında Metuşelah'ın babası olur; daha sonra 300 yıl Allah ile yürür, oğulları ve kızları doğar ve toplam 365 yıl yaşar. Nihayet gözden kaybolur, çünkü onu Allah almıştır (Tekvîn, 5/21-24); şu halde o ölmemiştir (İbrânîler'e Mektup, 11/5). "Allah ile yürüdü" ifadesi bir övgü olup Hanok dışında sadece tûfan öncesi şahsiyetlerden Nûh için kullanılmıştır (Tekvîn, 6/9). Ahd-i Atîk'in Katolikler'ce kutsal sayılan Siracide bölümünde (44/16; 49/14) Hanok'un rabbin rızâsını kazandığı, yeryüzünden alındığı, ona benzer hiç kimsenin yaratılmadığı belirtilmektedir. Hanok, Âdem'den sonra yedinci nesildir (Yahuda'nın Mektubu, 14-16). Kendisinden öncekilere ve sonrakilere göre ömrü kısadır. Hanok'un semaya yükseltilmesi imtiyazı daha sonra Peygamber İlyâ'ya da bahşedilecektir (II. Krallar, 2/3, 5).

Hakkında Kitâb-ı Mukaddes dışında Talmud ve Midraş ile apokrif literatürde de bilgiler bulunan Hanok'un bir peygamber mi yoksa kutsî bir şahsiyet mi olduğu konusu yahudi âlimleri arasında tartışmalıdır. Aggadah'ta (yahudilerin Talmud ve Midraş'ın kıssalar, efsaneler, alıntılar, darbımeseller, folklorik temalar içeren bölümlerine verdikleri isim) Hanok, ölüm acısını duymadan cennete giren dokuz sadık insandan biri olarak gösterilir.

Yahudi kaynaklarındaki bilgilere göre Hanok, gizli bir yerde sadık bir insan olarak yaşarken bir melek kendisine gelir ve bu inzivâdan çıkıp Tanrı'nın yolunda gitmeleri için insanlara öğretmenlik yapmasını ister. Bunun üzerine Hanok 243 yıl öğretmenlik (peygamberlik) yapar ve bu dönemde dünya

huzur ve barışla dolar; hatta bütün krallar ve prensler ona boyun eğer. İnsanoğluna yaptığı hizmetlere karşılık Tanrı onu gökte de meleklerin kralı yapmaya karar verir ve şimşek gibi savaş atlarının çektiği alev saçan bir arabayla kendisini semaya alır. Tanrı Hanok'a muhteşem bir elbise ve gözleri kamaştıran bir taç giydirir. Ona hikmetin bütün kapılarını açar ve kendisine "Metatron" (bütün semâvât sakinlerinin prensi ve başı) adını verir, bedenini bir şûleye dönüştürür, onu fırtına, kasırga ve gök gürlemesiyle kuşatır (EJd., VI, 794).

Hanok, mistik yahudi grupları içerisinde kendisine büyük önem verilen bir şahsiyettir. Bu gruplara göre bazı melekler özel bir mazhariyete erişmiş olup bunların en başında Metatron yer alır. Böylece o başmelektir ve diğerlerinin prensidir. Merkabah literatürüne göre Metatron, Hanok'un beşerîlikten kurtulmuş ve melekleşmiş hali olup göğe alındıktan sonra orada insanların amellerinin kaydını tutmaktadır (ER, V, 118). Kabbalistler'e göre de altı harfle yazılmış olan Metatron Hanok'tur, fakat o yeryüzündedir. Zohar kitabına göre Hanok, Âdem'in nesillerinden her birinin kitapları gibi bir kitap sahibidir. Onun kitabı "hikmetin sırrı"dır (EJd., XI, 1443-1446). Dünyanın sonuna doğru Hanok, Eliya (İlyâ, İlyâs) ile beraber "yol açıcı" ve "hazırlayıcı", dolayısıyla mehdî rolünü oynayacaktır. Bunlara göre Hanok melekleşince Metatron adını almış ve nûrânîleşmiştir. Eliya da ölmemiş, göğe çekilmiştir, fakat hâlâ beşerî formunu korumaktadır. Ancak Hanok ile Eliya'nın aynı şahıslar olup değişik isimlerle ifade edildiğini ileri sürenler de vardır (a.g.e., VI, 793).

Hanok'la ilgili kaynaklardan biri de apokrif kabul edilen "Hanok'un Kitabı"dır. Üç farklı nüshası bulunan eserin Etiyopya dilinde yazılmış olanında Hanok iyi insanlarla Tanrı arasında bir aracıdır. Semavî bir yolculuğa çıkar ve bu yolculukta bütün yaratılışın sırlarına, unsurlarına muttali olur (a.g.e., VI, 795-796). Slav dilinde kaleme alınmış olanda ise Hanok'un meleğin kanadında yedi feleği ziyareti anlatılır. O, yedinci kat semada Tanrı'yı arşa istivâ etmiş olarak müşahede eder, ayrıca "mühürlü kitaplar"ı da görür. Tanrı melek Vreveil'e, Hanok'a semanın ve arzın işleyiş düzenini ve diğer konuları anlatmasını, Hanok'a da bu anlatılanları 360 kitap içerisinde kaydetmesini emreder (a.g.e., VI, 797-798).

Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan, "Biz onu yüce bir mekâna yükselttik"

(Meryem 19/57) ifadesinin neye delâlet ettiği hususunda farklı yorumlar yapılmıştır. Bazıları bunun İdrîs'in ruhunun kabzedildiği dördüncü veya altıncı kat sema olduğunu, bazıları bununla cennetin kastedildiğini, kimileri de ona peygamberlik verilmesinin ima edildiğini söylemişlerdir (Taberî, Câmiʿu'l-beyân, XVI, 96; Fahreddin er-Râzî, XXI, 233; Nesefî, III, 38).

Hz. İdrîs'in terzi olduğu, her iğne saplayışında "sübhânellah" dediği, akşam olduğunda yeryüzünde ameli ondan daha üstün hiç kimsenin bulunmadığı da İbn Abbas'tan rivayet edilmiştir (İbn Kesîr, Tefsîrü'l-Ḳurʾân, V, 236). "Biz onu yüce bir mekâna yükselttik" meâlindeki âyet açıklanırken kendisine hem peygamberlik hem de otuz sahîfe verilmesi yanında

kalemle yazı yazan, elbise diken, hesap ve yıldız ilmiyle meşgul olan ilk insanın İdrîs olduğu belirtilir (Fahreddin er-Râzî, XXI, 233).

İdrîs bazan İlyâ (İlyâs) ile aynı kişi sayılmıştır. Nitekim Abdullah b. Mes'ûd'dan nakledildiğine göre, "İlyâs da şüphe yok ki gönderilmiş peygamberlerdendi" (es-Sâffât 37/123) meâlindeki âyetin tefsirinde İbn Mes'ûd ile İbn Abbas, İlyâs ile İdrîs'in aynı kişi olduğunu söylemişlerdir. Hatta İkrime bu âyetin İbn Mes'ûd mushafında, "İdrîs de şüphe yok ki gönderilmiş peygamberlerdendi" şeklinde yazılı olduğunu nakleder (Tecrid Tercümesi, IX, 88).

Nebî İdrîs'in uzun boylu, beyaz tenli, geniş göğüslü, iri karınlı, iri kemikli, vücudu hafif kıllı, gür saçlı, ince sesli, yumuşak sözlü, kısa adımlı olduğuna dair rivayetler vardır (İbn Kuteybe, s. 10; Köksal, s. 79).

Taberî'nin naklettiğine göre Allah ona peygamberlik verdiğinde Hz. Âdem 622 yaşında idi. Âdem ve Şît'ten sonra âdemoğlundan ilk peygamber odur. Allah ona otuz sahîfe vermiştir. Kābiloğulları'na peygamber olarak gönderilmiş, kavmine tebliğde bulunup hak yola davet etmiş, onlardan Allah'a itaat etmelerini, şeytana karşı çıkmalarını istemiş, fakat kavmi onu dinlememiştir. İbn İshak'ın naklettiği bir rivayette ise Yared oğlu Uhnûh'un altmış beş yaşında Heddâne ile (Eddâne) evlendiği ve bu evlilikten Metuşelah adlı bir oğlunun olduğu belirtilir. Aynı rivayete göre Uhnûh semaya ref'edilmeden önce yerine oğlunu bırakmıştır (Taberî, Târîḫ, I, 169-173).

Hz. İdrîs'e ilâhî bilgileri ihtiva eden otuz sahîfe indirilmiştir. O, Âdem'in ve Şît'in sahîfelerini de kalbinin üzerinde taşırdı. Remil ilmi, hey'et, nücûm, hesap, tıp, nebatların sırları, garip sanatlar, yazı yazmak, dikiş dikmek, terazi kullanmak gibi meslek ve sanatları İdrîs icat etmiştir. Sahîfelerinde semavî sırlar, rûhânîlere hükmetmenin yöntemleri, varlıkların özellikleri gibi konulara dair bilgiler vardı. Çok sayıda talebesi olan İdrîs, yeryüzünde ilk defa demiri keşfedip ondan aletler yapmış, ziraatı geliştirmiş, deri ve kumaşlardan elbise dikmiştir (İbnü'l-Esîr, I, 54; Nişancızâde, I, 124-128). Yıldızlar ve hesap ilmiyle ilk meşgul olan kişi olduğu için Yunanlı hakîmler ona "Hermesü'l-hakîm" (Hermesü'l-Herâmise) demişlerdir (İbnü'l-Esîr, I, 54-55, 59-60; İbn Kesîr, el-Bidâye, I, 99-100).

İdrîs'in kimliği konusunda en çok ilgi çeken hususlardan biri de onun yarı efsanevî bir şahsiyet olan Hermes'le ilgisidir. İslâmî kaynaklarda üç Hermes'ten söz edilmekte olup her biri değişik özelliklere sahiptir. Bunlar Hermes (Hermesü'l-Herâmise), Bâbilli Hermes ve Mısırlı Hermes'tir. Birinci Hermes hakkındaki rivayetler İdrîs'e dair anlatılanlara benzemekte, bazılarınca bunun Uhnûh ve İdrîs'le aynı kişi olduğu kabul edilmektedir. Bu Hermes, gökler hakkında bilgiye sahip olan ve insanlara tıp konusunda bilgiler veren ilk insandır. Onun harflerin ve yazının mûcidi olduğuna, insanlara giyinmeyi öğrettiğine de inanılır; ilk defa Allah'a ibadet etmek için evler bina etmiş, Nûh tûfanını haber vermiştir (Seyyid Hüseyin Nasr, s. 151-152; Kılıç, s. 49).

İdrîs nebî motifi, gerek tasavvuf ve tekke şiirinde gerekse divan ve halk edebiyatlarında geçmekte, Hz. İdrîs'in semaya urûcu, "Biz onu yüce bir mekâna yükselttik" âyetine (Meryem 19/57) dayandırılmakta ve mi'râciyyelerin çoğunda onun urûcuna temas edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Mustafavî, et-Taḥḳīḳ, "drs" md.; Tâcü'l-ʿarûs, "drs" md.; Kāmus Tercümesi, "drs" md.; Müsned, III, 148, 260; IV, 207, 209; V, 143, 144;

Buhârî, “Ṣalât”, 1, “Bedʾü’l-ḫalḳ”, 6, “Enbiyâʾ”, 4, 5, “Tevḥîd”, 37; Müslim, “Îmân”, 259, 263, 264; Tirmizî, “Tefsîrü’l-Ḳurʾân”, 19/ 3; Nesâî, “Ṣalât”, 1; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Sâvî), s. 10; Taberî, Câmiʿu’l-beyân, Beyrut 1984, XVI, 96-97; a.mlf., Târîḫ (Ebü’l-Fazl), I, 169-173; Sa‘lebî, ʿArâʾisü’l-mecâlis, Beyrut 1985, s. 49-50; Bîrûnî, el-Âs̱ârü’l-bâḳıye (nşr. C. E. Sachau), Leipzig 1923, s. 206; Nesefî, Medârikü’t-tenzîl, İstanbul 1984, III, 30, 38, 265; Zemahşerî, el-Keşşâf (Beyrut), II, 513; Mevhûb b. Ahmed el-Cevâlîkī, el-Muʿarreb (nşr. F. Abdürrahîm), Dımaşk 1410/1990, s. 102-103; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu’l-ġayb, XXI, 233; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, I, 54-55, 59-62; İbnü’l-Kıftî, İḫbârü’l-ʿulemâʾ (Lippert), s. 1-7; Beyzâvî, Envârü’t-tenzîl, İstanbul 1303, II, 40; Rabgûzî, Kısasü’l-enbiyâ: The Stories of the Prophets (nşr. ve trc. H. E. Boeschoten v.dğr.), Leiden 1995, I, 40-43; İbn Kesîr, Tefsîrü’l-Ḳurʾân, V, 236; a.mlf., Ḳıṣaṣü’l-enbiyâʾ, I, 101-103; a.mlf., el-Bidâye, Beyrut 1981, I, 99-100; Fîrûzâbâdî, Beṣâʾir (nşr. M. Ali en-Neccâr), Beyrut, ts. (el-Mektebetü’l-ilmiyye), VI, 51-52; Tecrid Tercemesi, IX, 88-89; Muhammed b. Muhammed Altıparmak, Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî (s.nşr. Sabri Yılmaz), İstanbul 1985, I, 220; Ni‘metullah el-Cezâirî, Ḳıṣaṣü’l-enbiyâʾ (nşr. Hasan Akīl), Beyrut 1417/1997, s. 81-89; Nişancızâde, Mir’ât-ı Kâinat (s.nşr. A. Faruk Meyan), İstanbul 1987, I, 124-128; Ahmed Cevdet Paşa, Kısas-ı Enbiyâ ve Tevârih-i Hulefa, İstanbul 1386/1966, I, 17-18; E. Palis, “Henoch”, DB, III/1, s. 593-594; J. Horovitz, Koranische Untersuchungen, Berlin-Leipzig 1926, s. 88; D. Sidersky, Les origines des légendes musulmanes dans le Coran et dans les vies des prophètes, Paris 1933, s. 21; C. C. Torrey, The Jewish Foundation of Islam, New York 1933, s. 70-72; A. Jeffery, The Foreign Vocabulary of the Qur’ān, Cairo 1938, s. 51-52; Abdullah Aydemir, Tefsirde İsrâiliyyât, Ankara 1979, s. 278-281; Metin Akar, Türk Edebiyatında Manzum Mi‘râcnâmeler, Ankara 1987, s. 247-248; Seyyid Hüseyin Nasr, İslâm’da Düşünce ve Hayat, İstanbul 1988, s. 151-153; Mahmut Erol Kılıç, İslam Kaynakları Işığında Hermes ve Hermetik Düşünce (yüksek lisans tezi, 1989), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 25-33, 36-50; Hasan el-Levâsânî, Tevârîḫu’l-enbiyâʾ, Beyrut 1404/1984, s. 21-26; M. Asım Köksal, Peygamberler Tarihi, Ankara 1993, s. 79-84; Ahmet Lütfi Kazancı, Peygamberler Tarihi, İstanbul 1997, I, 79-90; P. Casanova, “Idrîs et ʿOuzaïr”, JA, CCV (1924), s. 356-360; A. J. Wensinck, “İdrîs”, İA, V/2, s. 933-934; G. Vajda, “Idrīs”, EI² (Fr.), III, 1056-1057; Nahum M. Sarna - David Flusser - Haïm Z’ew Hirschberg, “Enoch”, EJd., VI, 793-794;

Yehoshua M. Grintz, “Enoch, Ethiopic Book of”, a.e., VI, 795-797; Shlomo Pines, “Enoch, Slavonic Book of”, a.e., VI, 797-799; Gersham Scholem, “Metatron”, a.e., XI, 1443-1446; S. D. Fraade, “Enoch”, ER, V, 116-118.

Ömer Faruk Harman

İDRÎS I

(إدريس)

İdrîs b. Abdillâh b. el-Hasen b. el-Hasen b. Alî b. Ebî Tâlib (ö. 177/793)

İdrîsîler hânedanının kurucusu (789-793).

Doğumu, çocukluğu ve gençliği hakkında bilgi yoktur. Âlim bir kişi olan babası Abdullah b. Hasan, Emevîler'in son zamanlarında ve Abbâsîler'in kuruluş döneminde Medine'deki Ehl-i beyt mensuplarının reisiydi.

Ehl-i beyt mensuplarından Sâhibü Fah diye meşhur olan Hüseyin b. Ali, Abbâsî Halifesi Hâdî-İlelhak zamanında Kûfe'de halifeliğini ilân etti. Kûfe'den Horasan'a, oradan da Medine'ye geçip etrafına birçok kimse topladı. Aralarında Abdullah b. Hasan'ın oğullarından İdrîs ve Yahyâ'nın da bulunduğu Ehl-i beyt'e mensup bazı kimseler de ona katıldı. Yaklaşık 300 kişilik silâhlı bir kuvvetle, Mekke yakınlarında bulunan ve bugün Şühedâ diye anılan Fah vadisine giden Hüseyin b. Ali, Abbas b. Muhammed kumandasındaki Abbâsî ordusuyla yapılan savaşta (8 Zilhicce 169 / 11 Haziran 786) öldürüldü; Yahyâ b. Abdullah Deylem'e kaçarken İdrîs b. Abdullah, hizmetkârı Râşid ve Mağribli hacıların yardımıyla Kızıldeniz'i geçerek önce Nûbe'ye, oradan Ali b. Süleyman el-Hâşimî'nin vali olarak bulunduğu Fustat'a geçti. Burada posta teşkilâtının başında

bulunan Sâlih b. Mansûr'un âzatlısı Vâzıh'ın yardımıyla Abbâsîler'in takibinden kurtuldu, Berka ve Kayrevan üzerinden Tilimsân'a, ardından Mağrib bölgesinin merkezi sayılan Tanca'ya ulaştı.

İdrîs b. Abdullah, kuruluşundan itibaren Ehl-i beyt'e kötü davranan Abbâsî iktidarına karşı kin ve intikam duygularıyla dolu idi. Abbâsîler'den Ebû Ca'fer el-Mansûr'a biat edilmeden önce Medine'de ağabeyi Muhammed en-Nefsü'zZekiyye'ye biat edilmişti. Hilâfeti Mansûr'unkinden önce gerçekleştiğinden Ebû Hanîfe ve İmam Mâlik, Muhammed en-Nefsü'zZekiyye'ye meyletmişler, onun halifeliğini Abbâsîler'e tercih

etmişlerdi. Ayrıca İmam Mâlik, Abbâsî Halifesi Mansûr'un hal'ine fetva vererek Muhammed en-Nefsü'zZekiyye'ye biat etmiş, daha sonra da kardeşi İdrîs b. Abdullah'ın halife olmasını tavsiye etmişti. İdrîs b. Abdullah, mevcut ve meşrû halifeye başkaldırdıkları için Abbâsîler'e yapılan biatın geçerli olmadığına ve 145 (762) yılında Medine yakınında Abbâsîler'ce öldürülen ağabeyi Muhammed en-Nefsü'zZekiyye'nin hilâfeti kendisine vasiyet ettiğine, dolayısıyla hilâfetin kendi hakkı olduğuna inanıyordu. Nitekim bu hususu, kendisine biat edildiği sırada irad ettiği hutbede, "Bizde bulduğunuzu bizden başkasında bulamazsınız" sözleriyle dile getirmişti (Abdülhay el-Kettânî, I, 85-86). Mağrib'de davasını anlatmak ve insanları etrafına toplamak amacıyla Berberî kabilelerinin reisleriyle temasa geçen İdrîs b. Abdullah, Hz. Peygamber'in soyundan geldiği için kısa zamanda ilgi merkezi olmaya başladı. Tanca'daki faaliyetlerine bir süre devam eden İdrîs, büyük bir Berberî kabilesi olan Evrebe'nin reisi Ebû Leylâ İshak b. Muhammed ile anlaşarak bu kabilenin yaşadığı Fas ile Miknas arasında dağlık Zerhûn bölgesi yakınında bulunan Velîlâ'ya gitti. Kabile mensupları İdrîs'i çok iyi karşıladılar. Dinî konularda geniş bilgi sahibi ve Hz. Peygamber'in soyundan faziletli bir insan olduğunu söyleyerek Berberî kabilelerini İdrîs'e biat etmeye çağırdılar. Bu olaydan altı ay sonra bütün şehir halkı ona biat etti (4 Ramazan 172 / 5 Şubat 789). Böylece İdrîsîler hânedanının temeli atılmış oldu.

Kısa sürede Fas ile Miknâs arasındaki Berberîler'e de kendini benimseten İdrîs biat aldığı yıl halkının çoğunu Mecûsî, hıristiyan ve yahudilerin oluşturduğu Tâdlâ'yı ele geçirmeyi başardı. Başta Zenâte, Miknâse, Zevâga olmak üzere bütün Berberî kabileleri Abbâsîler'e olan biatlarından vazgeçip İdrîs b. Abdullah'a biat ederek onun cihad faaliyetlerine katıldılar. Kuvvetli bir ordu kurmaya muvaffak olan İdrîs, Selâ ve Tâmesnâ'yı ele geçirdikten sonra doğuya yöneldi. Tilimsân ve civarında yerleşen Mağrâve kabilesinin reisi Muhammed b. Hazer el-Mağrâvî kendisine sığındı. İdrîs, henüz biat alışının üzerinden iki yıl geçmeden Safer 174 (Temmuz 790) tarihinde Tilimsân'a girdi. İdaresi altına aldığı bölgelerin halkı zekâtlarını ona ödemeye başladılar. Böylece ekonomik yönden de güçlenen İdrîs, Fas şehrini kurduğu gibi bazı imar faaliyetlerine de başladı.

İdrîs b. Abdullah ölünceye kadar siyasî ve askerî faaliyetlerine devam etti; kıyı şeridi hariç Kuzey Fas'ı ve güneyde Bû-Rakrâk nehrine kadar olan

bölgeyi kontrolü altına almayı başardı. Hârûnürreşîd, İdrîs'in üzerine ordu göndermek yerine onu Şemmâh lakabıyla bilinen Süleyman b. Cerîr adlı adamına zehirletmeyi planladı. Doktor kılığında Mağrib'e giden Şemmâh, İdrîs'in yakınında yer almayı başardıktan sonra bir ağrısı dolayısıyla zehirli bir sakızı ilâç olarak çiğneterek ölümüne sebep oldu (1 Rebîülâhir 177 / 16 Temmuz 793). İdrîs, Velîlâ yakınlarındaki Zerhûn şehrine defnedildi. Mağribliler'in ziyaret ettiği kabrinde günümüzde de her yıl adına törenler düzenlenmektedir. İdrîs b. Abdullah'ın ölümünden sonra Berberîler onun hamile câriyesinin doğum yapmasını beklediler ve doğan çocuğa babasının adını vererek İdrîsîler hânedanını devam ettirdiler.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hazm, Cemhere, s. 49; İbn Ebû Zer', el-Enîsü'l-muṭrib, Rabat 1973, s. 15-25; İbn Haldûn, el-ʿİber, IV, 2-8, 12-18; Muhammed b. Ali es-Senûsî, ed-Dürerü's-seniyye fî aẖbari's-sülâleti'l-İdrîsiyye, Beyrut 1980; Ahmed el-Halebî, ed-Dürrü'n-nefîs ve'n-nûrü'l-enîs fî menâḳıbi Mevlâ İdrîs b. İdrîs, Fas 1300; A. Ben Talha, Moulay-Idriss du Zerhoun, Rabat 1965; Ali el-Cüznâî, Cenâ zehreti'l-âs fî binâʾi medîneti Fâs, Rabat 1967; İsmâil el-Arabî, Devletü'l-Edârise: Mülûkü Tilimsân ve Fâs ve Ḳurṭuba, Beyrut 1403/1983, s. 51-70; İbrâhim Harekât, el-Maġrib ʿabre't-târîẖ, Dârülbeyzâ 1405/1984, I, 97-98; Abdülhay el-Kettânî, et-Terâtîbü'l-idâriyye (Özel), I, 85-86; René Basset, "İdrîs I", İA, V/2, s. 935; D. Eustache, "Idrīs Ier", EI² (Fr.), III, 1057; Muhammed Zenîber, "İdrîsü'l-Evvel", Maʿlemetü'l-Maġrib, Rabat 1410/1989, I, 261-263.

Muhammed Rezûk

İDRÎS I

(إدريس)

Muhammed İdrîs b. Muhammed el-Mehdî b. Muhammed b. Alî es-Senûsî (1890-1983)

Senûsî şeyhi, Bağımsız Libya Devleti'nin ilk kralı (1950-1969).

12 Mart 1890'da dedesi Şeyh Muhammed b. Ali es-Senûsî'nin merkez zâviyesini kurduğu Cağbûb'da doğdu. Babası Mehdî es-Senûsî 1902'de vefat ettiğinde henüz on iki yaşında olduğu için tarikatın şeyhlik makamına amcasının oğlu Ahmed Şerîf es-Senûsî geçti. Ahmed es-Senûsî'nin I. Dünya Savaşı sırasında İstanbul'a getirilmesinin (1917) ardından Osmanlı Devleti İdrîs'i onun halefi olarak kabul etti.

İdrîs'in çocukluğu ve gençliği Libya tarihinin ve Senûsîler'in en buhranlı döneminde geçti. Eğitimini Cağbûb'daki zâviyede Senûsî şeyhlerinin yanında tamamladı. Dedesi ve babasının kırk yıl kadar süren İç Afrika'ya yönelik tebliğ faaliyetlerinin ardından Ahmed Şerîf es-Senûsî de Fizan, Çad, Nijer ve Tevârik bölgelerinde Fransızlar'a karşı mücadele verdi. 1911'de başlayan Trablusgarp (Osmanlı-İtalyan) Savaşı İdrîs'i olumsuz yönde etkiledi. Bu savaş sırasında Enver, Fethi ve Mustafa Kemal paşalarla Derne ve Tobruk cephesinde iş birliği yaptı, fakat savaşa katılabilecek tabiata sahip olmadığından bizzat cephede bulunmadı.

Senûsîler'le iş birliğine büyük önem veren Osmanlı Devleti, 1912'de İdrîs'e Harp Dairesi'nin gizli tahsisatından 2000 Osmanlı altını ve bir adet kürkü hediye

olarak gönderdi. 1914'te hac yapmak üzere Mekke'ye gittiğinde beraberindeki heyetin hac masrafları karşılandı. Ocak 1915'te birinci rütbeden Mecîdî nişanı, aynı yıl mart ayında birinci rütbeden Osmanlı nişanı, "rütbe-i bâlâ" ve Rumeli beylerbeyi pâyesiyle taltif edildi.

İdrîs, 1917 yılında Ahmed Şerîf es-Senûsî'nin Anadolu'ya gelmesinin ardından tarikatın başına geçince İtalyanlar'a karşı mücadelede zaafa düşerek kısa yoldan düşmanlarıyla ve Mısır'ı elinde bulunduran İngilizler'le birtakım garantiler karşılığında anlaşma yolu aradı. Buna göre, bölgede kalan son Osmanlı subaylarının kendilerine teslim edilmesi karşılığında İtalyan ve İngilizler Cağbûb'u İdrîs'e bırakacaklar ve onu yerli ahalinin meşrû temsilcisi kabul edeceklerdi. Ancak İdrîs Osmanlı subaylarını teslim etmeye yanaşmadı. Buna gerek de kalmadan 30 Ekim 1918'de imzalanan Mondros Mütarekesi'yle bütün Osmanlı subayları Afrika kıtasını terketmek zorunda kaldılar.

İtalyanlar'la 25 Ekim 1920'de er-Recîme, 11 Kasım 1921'de Ebû Meryem anlaşmalarını imzalayan Şeyh İdrîs'e bu antlaşmalar çerçevesinde 64.000 İtalyan lireti maaş bağlandı. Senûsî ailesinin ileri gelenleri de İtalyanlar'dan maaş almaya başladılar. Buna karşılık İdrîs sömürge kanunlarının uygulanmasına yardım edecek, ülke genelinde silâhlı mücadeleye devam eden bütün Senûsîler'e silâhlarını bıraktıracaktı. İdrîs, Senûsî idare merkezi Ecdâbiye (Cidâbiye) olacak şekilde Cağbûb, Ucle-Câlû ve Kufra'dan ibaret olan muhtar bölgenin emîri ilân edildi. İki tarafın elinde bulunan esirler değiştirildi.

Şeyh İdrîs'in tereddütleri ve çevresindeki vatan severlerin baskısı ile bu antlaşmalar tam anlamıyla uygulanamadı. Savaşın tekrar başlaması ve Bingazi tarafına kayması üzerine 1922'de ileri gelen diğer şeyhler ve bazı kabile reisleriyle beraber tedavi olma gerekçesiyle Mısır'a geçen İdrîs yerine kardeşi Muhammed Rızâ'yı vekil bıraktı. Ömer el-Muhtâr'ı 1931'e kadar devam edecek olan savaşın sevk ve idaresiyle görevlendirdi.

Türkiye Cumhuriyeti Lozan Antlaşması ile (24 Temmuz 1923) Trablusgarp ve Bingazi topraklarındaki haklarından vazgeçince Mısır'da bulunan Şeyh İdrîs, İngilizler'in desteğini alarak mücadeleye devam etmek istedi. Bu sırada Fizan Fransız işgali altındaydı. İtalyanlar Trablusgarp'tan sonra Bingazi ve çevresini de ele geçirmeye başlamışlardı.

1923'te Trablusgarp'a tayin edilen İtalyan sömürge valisi ülkesinin Şeyh İdrîs'le yaptığı bütün anlaşmaları iptal etti. Libya'da bağımsızlık savaşını sürdüren Ömer el-Muhtâr, 11 Eylül 1931'te girdiği bir çarpışmada

yaralanarak esir düştü ve dört gün sonra idam edildi. İtalyanlar Senûsîler'in bütün zâviyelerini kapatarak mallarına el koydular. Mısır'dan geçişi engellemek için sahilden Cağbûb'a kadar 300 km. tel örgü çektiler. Böylece İtalyanlar'a karşı yirmi yıldır yürütülen mücadele resmen sona erdi. Bununla birlikte Şeyh İdrîs ile beraberindekiler Mısır'da siyasî mücadeleye devam ettiler. Daha sonra İdrîs'e bağlı olarak teşkil edilen Arap-İngiliz birliği adlı askerî güç, II. Dünya Savaşı sırasında Libya Arap Kuvveti'ne dönüştürüldü ve İngilizler'in Bingazi'ye yaptıkları saldırılarda görev aldı. İtalyanlar II. Dünya Savaşı'ndan çıkarken Libya'da birçok bölge İngilizler'in denetimine girdi.

Şeyh İdrîs, 1943'te İngilizler'in izniyle Mısır'dan ülkesine dönerek Sirenaik'in bağımsızlığını ilân etti. Daha sonra İngilizler'den ülkenin tamamının yönetiminin kendilerine verilmesini istedi. 1943'ten 1948'e kadar İngilizler'in elinde bulunan Trablusgarp'ta kurulan çeşitli partiler, 1948'de millî cephe adı altında bir araya gelerek Şeyh İdrîs'i desteklediklerini açıkladılar. Bingazi ile Fransız işgalindeki Fizan'ın da katılımıyla yeni devletin sınırları ortaya çıktı. Birleşmiş Milletler 21 Kasım 1949'da Trablusgarp, Bingazi ve Fizan'dan oluşan federal bir çatı altında Libya Devleti'nin kurulmasına karar verdi.

Trablusgarp, Bingazi ve Fizan temsilcilerinden oluşan ilk Libya Millî Meclisi, 25 Kasım 1950'de Trablusgarp'ta toplanarak Libya Federal Devleti'nin kuruluşunu ve 3 Aralık 1950'de Şeyh İdrîs'in krallığını ilân etti. 4 Eylül 1951'de Libya'ya giden ilk Türk büyükelçisinin kabul töreni 29 Ekim tarihinde yapıldı. Bu törende büyükelçi Kral İdrîs'e Kanûnî Sultan Süleyman'a ait bir kılıç hediye etti. Libya hükümeti de Trablusgarp'taki beş büyük caddeye Türkiye, Fâtih, Atatürk, Ankara ve İstanbul isimlerini verdi. 7 Ekim 1951'de bu defa Bingazi'de toplanan Libya Millî Meclisi federal devletin anayasasını onayladı. Resmî dinin İslâm olarak konduğu anayasada geçici olarak Şeyh İdrîs'in kardeşi Muhammed Rızâ veliaht ilân edildi.

21 Aralık 1951'de Bağımsız Libya Krallığı'nın kurulduğu dünyaya duyuruldu. Kral İdrîs, kurduğu ilk hükümette 1930-1940 yılları arasında Hakkâri ve Bingöl valiliklerinde bulunan Sâdullah Koloğlu'nu (ö. 1952) sırasıyla İçişleri, Sağlık, Millî Eğitim bakanlıkları ile birlikte başbakanlığa getirdiği gibi Umran Yetişalı'yı da ordu kumandanı yaptı. 1953 yılında,

aralarında General Hıfzı Betin'in de bulunduğu, daha önce Trablusgarp'ta savaşan subaylarla Libya asıllı olup Türk ordusunda görev yapan subaylardan önemli bir grubu ülkesine götürdü. Yirmi iki yıl Türk Dışişleri'nde matbuat ve hukuk müşavirliği yapan Abdullah Busayri'yi Dışişleri bakanı, ardından bir nevi kral nâibliğiyle Trablusgarp valisi tayin etti. Kral Ağustos 1956'da Türkiye'ye ilk resmî ziyaretini gerçekleştirdi.

Zengin petrol yatakları bulunması üzerine 1953-1959 yıllarında milletlerarası on dört petrol şirketi Libya'ya yerleşti. Amerika Birleşik Devletleri, Fransa ve İtalya ile anlaşmalar imzalanarak bunlardan büyük miktarda krediler alınması Libya'yı Arap dünyasından uzaklaştırdı. Öte yandan petrolün sadece bir eyalette bulunması üç eyalet arasında refah dengesizliği oluşturdu. Bunun üzerine federal devlet yapısından tek merkezli yapıya geçilmesinin gerekli olduğuna inanan Kral İdrîs, 2 Eylül 1964'te Libya krallığını üniter devlet ilân ederek taşra meclislerini kaldırdı. Ülke giderek zenginleşirken Batılılaşma eğilimleri artmaya başladı.

Bu arada yönetime muhalif kesimler de çoğaldı. Özellikle Baasçılar ve işçi sendikalarının 1962, 1964 ve 1967'de hükümete karşı düzenledikleri büyük ayaklanmalar Kral İdrîs'in otoritesini zayıflattı. Nihayet 1 Eylül 1969'da Hür Subaylar (ed-Dubbâtü'l-ahrâr) hareketi içindeki altmış iki subay bir darbe yaparak iktidarı ele geçirdi. Ülkenin yönetimi, başkanlığını Muammer Kaddâfî'nin yaptığı Devrim Komuta Konseyi'ne verildi. Kral İdrîs bu sırada özel bir ziyaret için Türkiye'de bulunuyordu. Türkiye'den Yunanistan'a geçen Kral İdrîs, 1971 yılı Ekim ayına kadar bu ülkede kaldıktan sonra Kahire'ye gitti. 1974'te Libya'da ülkenin imkânlarını kötüye kullanmak suçuyla gıyabında yargılandı.

Mısır vatandaşlığına geçen Kral İdrîs bir daha ülkesine dönemedi. 25 Mayıs 1983 tarihinde Kahire'de vefat etti. İdrîs es-Senûsî zayıf bünyeli, ince zekâlı, uzak görüşlüydü, mutedil bir kişiliğe sahipti. 1932'de Ahmed es-Senûsî ve Ömer el-Muhtâr'la görüşen Muhammed Esed'e her iki lider de İdrîs'in iyi bir kimse olduğunu, ancak savaş yapabilecek cesareti bulunmadığını söylemişlerdi. Bu yüzden zaman zaman korkak olmakla itham edilmiştir.

BİBLİOGRAFYA:

BA, Bâb-ı Âli Mümtâze Kalemi, Mısır, nr. 35/114, 08.08.1332; BA, İrade-Taltifat, nr. 141/18, 19 (Cemâziyevvel) CA.1333; nr. 167/21, 22.CA. 1333; nr. 167/21, 24.CA.1333; nr. 2761/25, 29. RA. 1333; BA, Sadâret Mümtâze Kalemi, Trablusgarp, Harbiye Nezareti, nr. 10/37, 1331.7.29; BA, Sadâret Mümtâze Kalemi, Mısır, nr. 11-A, 345-3 (05) 1333, 4-6; Muhammed Fuâd Şükrî, es-Senûsiyye dînün ve devletün, Kahire 1948, s. 183-220; E. E. Evans-Pritchard, The Sanusi of Cyrenaica, Oxford 1949, s. 148-150, 153-155, 170, 191; Celâl Tevfik Karasapan, Libya, Trablusgarp, Bingazi ve Fizan, Ankara 1960, s. 227-248, 301-305, 309-317, 341-367; Yolande Martin, “La Libye de 1912-1969”, La Libye nouvelle rupture et continuité, Paris 1975, s. 33-50; Christiane Souriau, “La Libye moderne”, a.e., s. 135-160; Osman Öndeş, Kardeş Libya, Ankara 1975, s. 95-103; Muhammad Asad, Le chemin de la Mecque, Paris 1976, s. 293, 309; H. Gueneron, La Libye, Paris 1979, s. 49, 51-59; Mustafa Ali Hüveydî, “Teʾşîrâtü’l-ḥarbi’l-ʿâlemiyyeti’l-ûlâ ʿalâ ḥareketi’l-cihâdi’l-Lîbiyyi”, Buḥûs̱ ve dirâsât fi’t-târîḫi’l-Lîbiyyi, Trablus 1984, II, 163-195; J. Bessis, La Libye contemporaine, Paris 1986, s. 79, 93; R. Simon, Libya between ottomanism and nationalism, Berlin 1987, s. 287-293; Jean-Louis Triaud, La légende noire de la Sanusiyya, Paris 1995, I, 1; II, 643, 647, 751, 787; Ahmet Ağırakça, Ömer Muhtar, İstanbul 1994, s. 62, 68, 71, 88; Mehmet Türkioğlu, “Libya Hükûmeti Nasıl Kuruldu?”, Tarih Dünyası, II/18, İstanbul 1950, s. 758-761; Nuri Özkan, “Sunüsiler Hakkında Bir Tetkik”, a.e., IV/36 (1952), s. 1508-1510; Mehmed Bilgin, “Arap Kaymakamlıktan Türk Başbakanlığa”, TT, XXI/126 (1994), s. 361-375.

Ahmet Kavas

İDRÎS II

(إدريس)

Ebü'l-Kāsım İdrîs b. İdrîs b. Abdillâh b. el-Hasen (ö. 213/828)

İdrîsîler hânedanının ikinci hükümdarı (793-828).

3 Receb 177'de (14 Ekim 793) doğdu. İdrîsîler hânedanının kurucusu İdrîs b. Abdullah'ın (I. İdrîs) oğludur. Babası öldüğünde Nefze kabilesine mensup bir câriye olan annesi henüz hamile idi. Babasının ölümü üzerine hizmetkârı Râşid Berberîler'i toplayıp onlara imamın öldüğünü, doğacak çocuğun erkek olması halinde ona biat edilmesini, aksi takdirde uygun birinin imam seçilmesini teklif etti. Berberîler, İdrîs b. Abdullah'a saygılarından ve Ehl-i beyt'e sevgi ve hürmetlerinden dolayı çocuk dünyaya gelinceye kadar beklediler. Üç ay sonra çocuk doğunca Râşid onu halka gösterdi. Kabile ileri gelenleri, çocuğun İdrîs b. Abdullah'a benzediğini söyleyerek ona babasının adını verdiler. Râşid, İdrîs es-Sânî ve İdrîs el-Asgar da denilen çocuğun her türlü hizmet ve eğitimini üzerine aldı. İdrîs çocukluk dönemini Râşid'in vesâyeti altında geçirdi. Afrika'da Ali evlâdı tarafından yeni bir iktidar kurulması Abbâsîler'in ve bu bölgedeki iş birlikçilerini rahatsız edecek bir gelişmeydi. Bu yüzden İfrîkıye hâkimi İbrâhim b. Ağleb (I. İbrâhim), 188 (804) yılında İdrîsîler Devleti'nin gerçek mimarı olarak gördüğü Râşid'i ortadan kaldırmak için bir suikast düzenledi. Fakat Râşid'in ölümü İbrâhim'in beklediği gibi kargaşaya sebep olmadı. Râşid'in yerine Ebû Hâlid Yezîd b. İlyâs el-Abdî vasi tayin edildi. Ebû Hâlid, 1 Rebîülevvel 188 (17 Şubat 804) tarihinde Berberîler'den bu sırada on bir yaşında bulunan İdrîs için ikinci defa biat aldı. Bu olaydan hemen sonra İdrîs'in şöhreti ülkesinin sınırlarını aştı. İfrîkıye ve Endülüs bölgelerindeki Araplar Mağrib'e gelmeye başladılar. Bu dönemde Kays, Ezd, Müdlic, Yahsub, Sadef ve diğer kabilelerden 500 atlının Mağrib'e göç ettiği kaydedilmektedir. Bu durum Araplar ile Berberîler arasında bir dengenin doğmasına yol açtı. Böylece II. İdrîs, Berberî Evrebe kabilesinin vesâyetinden çıktığı gibi kabilelerin nüfuzundan da kurtulmuş oldu. Çünkü dışarıdan gelenler değişik kabilelere mensuptular. İdrîs dışarıdan gelenlere

bol bol ihsanlarda bulundu, onları kendisine yaklaştırıp yüksek mevkilere getirdi. İçlerinden Amr b. Mus‘ab el-Ezdî’yi vezir, Âmir b. Muhammed el-Kaysî’yi kadı ve Ebü’l-Hasan b. Abdülmelik’i kâtip olarak tayin etti.

Bu dönemde Kurtuba’dan (Cordoba) Fas’a göç eden Rabadîler Advetüşşarkıyye’ye yerleşti. Bu sebeple bölgeye Advetülendelüs denilmeye başlandı. Öte yandan çeşitli yollarla İdrîs ile Berberîler’in arasını açmaya çalışan İbrâhim b. Ağleb, Berberî lideri İdrîs’in yeni gelen Araplar’a meylettiğini söyleyip İshak el-Evrebî’yi İdrîs’in aleyhine kışkırttı. Bunun üzerine İdrîs, İshak taraftarlarına karşı harekete geçerek liderleri İshak’ı öldürdü (192/808). Ağlebîler de İdrîs’i zayıflatmak için en güvendiği veziri Behlûl b. Abdülvâhid el-Medgarî ile temas kurunca Behlûl, İdrîs’ten ayrılarak İbrâhim b. Ağleb’in yanında yer aldı.

Velîlâ şehrinin nüfusunun giderek artması üzerine İdrîs babasının kurduğu Fas’ı başşehir yaptı. Ayrıca başka bir şehrin inşasını planladı. Advetülkaraviyyîn’in inşasına 193 (809) yılında başlandı. Buraya Kayrevan’dan gelen İfrîkıye göçmenleri yerleştirildi. Fas’ta Câmiu’l-eşyâh (192/808) ve Câmiu’ş-şürefâ da (193/809) bu yıllarda inşa edildi. Mağrib’de devletinin temellerini sağlamlaştırmaya devam eden İdrîs Büyük Atlas yönüne yürüyüp Nefîs, Ağmat ve güneyde Mesâmide bölgelerini ele geçirdikten (197/813) sonra doğuya Nefre ve Tilimsân’a yöneldi. Buna rağmen Abbâsîler İdrîs’ten hâlâ çekiniyor ve Ağlebîler’i ona karşı desteklemeye devam ediyorlardı.

II. İdrîs, 10 Cemâziyelâhir 213 (26 Ağustos 828) tarihinde otuz altı yaşında iken ansızın öldü. Bazı kaynaklarda Ağlebîler tarafından zehirlendiği kaydedilmektedir. Edip ve şair olduğu nakledilen ve İdrîsü’l-Ezher diye de tanınan İdrîs’in ölümüyle birlikte Fas, oğulları arasında dokuz emirliğe ayrılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hazm, Cemhere, s. 49; İbn Ebû Zer‘, el-Enîsü’l-muṭrib, Rabat 1973, s. 25-51; Safedî, el-Vâfî, VIII, 314-315; İbn Haldûn, el-ʿİber, IV, 12-14; Muhammed b. Ali es-Senûsî, ed-Dürerü’s-seniyye fî aḫbâri’s-sülâleti’l-İdrîsiyye, Beyrut 1980; Ahmed el-Halebî, ed-Dürrü’n-nefîs ve’n-nûrü’l-enîs fî menâḳıbi Mevlâ İdrîs b. İdrîs, Fas 1300; Ali el-Cüznâî, Cenâ zehreti’l-âs fî bi-nâʾi medîneti Fâs, Rabat 1967; D. Eustache, Corpus des dirhams idrisites, Rabat 1970-71; a.mlf., “Idrīs II”, EI[2] (Fr.), III, 1057-1058; Abdülhay el-Kettânî, et-Terâtîbü’l-idâriyye (Özel), II, 181-182; İsmâil el-Arabî, Devletü’l-Edârise: Mülûkü Tilimsân ve Fâs ve Ḳurṭuba, Beyrut 1403/1983, s. 73-121; İbrâhim Harekât, el-Maġrib ʿabre’t-târîḫ, Dârülbeyzâ 1405/1984, I, 98-99; René Basset, “İdrîs II”, İA, V/2, s. 935-936; Muhammed Zenîber, “İdrîsü’l-Ezher”, Maʿlemetü’l-Maġrib, Rabat 1410/1989, I, 259-261.

Muhammed Rezûk

İDRÎS, Hâdî-Roger

(1912-1978)

Tunus asıllı Fransız tarihçisi.

11 Mayıs 1912'de Paris'te doğdu. Tunuslu bir baba ile Fransız bir annenin oğludur. Küçük yaşta babasını kaybedince annesi onu Fransız terbiyesi altında yetiştirdi ve kendisine ayrıca Roger adını verdi.

İdrîs çocukluğunu Tunus'ta geçirdi. Burada Fransız Carnot Lisesi'nde başladığı orta öğrenimini Paris Charlemagne Lisesi'nde tamamladı. Paris Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Arap Dili ve Edebiyatı Bölümü'nden 1935 yılında mezun oldu. Mezuniyet tezi olarak Ebû Bekir b. Ebû Abdullah el-Mâlikî'nin Riyâżü'n-nüfûs adlı eserine dayanıp hazırladığı çalışması aynı yıl Revue des études islamique'te yayımlandı (VIII [1935], s. 105-178, 273-305; IX [1936], s. 45-104).

İdrîs, 1937'de Cezayir'in Kostantîne şehrindeki Ecole Primaire Supérieur'e öğretmen tayin edildi. Bu görevi sırasında hazırlamaya başladığı doktora çalışmasını II. Dünya Savaşı yüzünden bırakmak zorunda kaldı. 1946 yılı Aralık ayında Carnot Lisesi'nde Arapça öğretmenliğine tayin edildi. Bu okulda görev yaptığı süre içinde Arap dili ve İslâm medeniyeti konusunda derinliğine bilgi edinme imkânı buldu. 1951'de Paris Üniversitesi'ne bağlı Tunus Institut des Hautes Etudes'te öğretim görevliliğine getirildi. Maurice Gaudefroy-Demombynes, Georges Colin, Louis Massignon, William Marçais ve Robert Brunschving gibi şarkiyatçılardan önemli ölçüde faydalandı.

1957 yılında Cezayir'e geçen İdrîs, Edebiyat Fakültesi'nde Batı Arap tarihi dersini okutmaya başladı. Robert Brunschving'in tavsiyesiyle hazırladığı doktora tezini 1959'da tamamladıktan sonra fakültede Arapça derslerine girdi. Ayrıca Institut d'Etudes Islamiques ve Institut d'Etudes Politiques'te de ders verdi. 1962'de Cezayir'in bağımsızlık hareketi sırasında görev yaptığı fakültenin Bordeaux Üniversitesi'ne nakledilmesi üzerine Fransa'ya

gitti. Burada kaldığı on beş yıl boyunca Mağrib ve Endülüs tarihine dair araştırmalarını sürdüren İdrîs 28 Nisan 1978'de öldü.

Mağrib ve Endülüs tarihiyle ilgili çalışmalarının yanında Arap dili, grameri, yazısı ve fonetiği üzerindeki çalışmalarıyla da tanınan İdrîs'in en önemli eseri doktora tezi olan La Berbérie orientale sous les Zirides, Xe-XIIe siècles adlı kitabıdır (I-II, Paris 1962). Tunus tarihinde önemli yeri olan Zîrîler Devleti hakkındaki bu eser, Hammâdî es-Sâhilî tarafından ed-Devletü's-Sanhâciyye ismiyle Arapça'ya çevrilmiştir (I-II, Beyrut 1992). İdrîs, Ebü'l-Kāsım el-Lebîdî'nin Menâḳıbü Ebî İsḥâḳ el-Ġabenyânî ve Ebü't-Tâhir el-Fârisî'nin Menâḳıbü Muḥriz b. Ḫalef adlı eserlerini Fransızca tercümeleriyle birlikte tek cilt halinde yayımlamıştır (Paris 1959). Diğer taraftan Venşerîsî'nin Miʿyârü'l-muʿrib'i üzerinde çalışmış, bu eserden seçtiği fetvalar ışığında Batı İslâm dünyasında evlilik konusunda tahliller yapmıştır (SIr., XXXII [1970], s. 157-167; Revue du monde, sy. 12 [1972], s. 45-62; sy. 17 [1974], s. 71-105; sy. 25 [1978], s. 119-138; çalışmaları için ayrıca bk. Sourdel, XLVI/2 [1982], s. 157-161). İdrîs, Encyclopaedia of Islam'ın yeni neşrinde Kuzey Afrika tarihi ve bölgenin bazı önemli şahsiyetleriyle ilgili on beş kadar madde de yazmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Hâdî Rûcî İdrîs, ed-Devletü's-Sanhâciyye (trc. Hammâdî es-Sâhilî), Beyrut 1992, neşredenin girişi, I, 5-8; a.mlf., "Le mariage en occident musulman", Revue du monde musulman et de la Méditerranée, sy. 12, Aixen-Provence 1972, s. 45-62; sy. 17 (1974), s. 71-105; sy. 25 (1978), s. 119-138; Claude Cahen - Charles Pellat, "Les études arabes et islamiques", JA, CCLXI (1973), s.100; Dominique Sourdel, "Hady-Roger Idris (1912-78)", REI, XLVI/2 (Paris 1982), s. 155-161.

Ahmet Kavas

İDRÎS b. ABDÜLKERÎM

(إدريس بن عبد الكريم)

Ebü’l-Hasen İdrîs b. Abdilkerîm el-Haddâd el-Bağdâdî (ö. 292/905)

Kırâat-i aşere imamlarından Halef b. Hişâm’ın meşhur iki râvisinden biri.

199 (814-15) yılında muhtemelen Bağdat’ta doğdu. Haddâd lakabıyla anılması, atalarından birinin demircilikle veya demir ticaretiyle meşgul olması sebebiyledir (Sem‘ânî, II, 181-182). Meşhur on imamdan biri olan Halef b. Hişâm’dan kıraat tahsil etti; onun, kurrâ-i seb‘adan Hamza b. Habîb’in kıraatiyle ilgili rivayeti yanında kendi tercihlerini de öğrendi. Ayrıca bu alanda Muhammed b. Habîş eş-Şemmûnî’den faydalandı. Hocası Halef’ten ve Âsım b. Ali, Mus‘ab b. Abdullah ez-Zübeyrî, Ahmed b. Hanbel, Yahyâ b. Maîn gibi âlimlerden hadis dinledi. Kendisini ilm-i kırâat okutmaya adayan İdrîs b. Abdülkerîm bu konuda uzak ve yakın çevrenin ilgi odağı oldu. İbn Şenebûz, İbn Miksem el-Attâr, Mûsâ b. Ubeydullah el-Hâkānî, Ahmed b. Osman b. Bûyân, İbnü’l-Münâdî, Ebû Bekir Muhammed b. Hasan en-Nakkāş arz metoduyla, İbn Mücâhid de semâ yoluyla kendisinden kıraat öğrendi. İsmâil b. Ali el-Hutabî, İbn Miksem, Ebû Ali es-Savvâf, Ebû Bekir İbnü’l-Enbârî, Ahmed b. Selmân en-Neccâd gibi râviler de ondan hadis rivayet ettiler. Güvenilirliği ve dindarlığı sebebiyle rivayet ettiği hadislerin yazılmasına önem verilen İdrîs b. Abdülkerîm 10 Zilhicce 292 (13 Ekim 905) tarihinde Bağdat’ta vefat etti.

İdrîs b. Abdülkerîm kırâat-i aşerede Halef b. Hişâm’ın râvilerini iki ile sınırlayan eserlerde bu râvilerden biri olarak gösterilir. Kırâat-i seb‘ada ise Hamza b. Habîb’in meşhur iki râvisinden biri durumunda olan Halef’in önemli bir tariki niteliğiyle tercih edilmesi ve kaynaklarda (meselâ bk. Enderâbî, s. 111; Ebü’l-Alâ el-Hemedânî, I, 136; İbnü’l-Cezerî, en-Neşr, I, 189) gerek Hamza’nın gerekse Halef’in kıraatlerine dair isnad zincirlerinde güvenilir bir halkayı oluşturması açısından da onun kıraat ilmindeki yeri önemlidir. Ayrıca kıraat ilmine dair tariklerde isimlerine sıkça rastlanan İbn Şenebûz, İbn Miksem gibi şahsiyetlerle Kitâbü’s-Sebʿa müellifi İbn

Mücâhid'in hocaları arasında bulunması, onun bu ilimdeki yerinin değerlendirilmesinde ayrı bir kriter olarak göz önünde bulundurulmalıdır.

İbn Miksem, bir gün meşhur hadis ve nahiv âlimi Ebü'l-Abbas Ahmed b. Yahyâ Sa'leb'in yanında bulunurken İdrîs b. Abdülkerîm'in çıkageldiğini, Sa'leb'in ona ilgi gösterip ikramda bulunduğunu, kendisiyle bir müddet sohbet ettiğini zikretmiştir (Hatîb, VII, 14). Dârekutnî İdrîs'in sika olduğunu, hatta bunun da bir derece üstünde bulunduğunu söylemiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Hatîb, Târîḫu Baġdâd, VII, 14-15; Enderâbî, Ḳırâʾâtü'l-ḳurrâʾi'l-maʿrûfîn (nşr. Ahmed Nusayyif el-Cenâbî), Beyrut 1407/1986, s. 111; İbn Ebû Ya'lâ, Ṭabaḳātü'l-Ḥanâbile, I, 116-117; Sem'ânî, el-Ensâb, II, 181-182; Ebü'l-Alâ el-Hemedânî, Ġāyetü'l-iḫtiṣâr (nşr. Eşref Muhammed Fuâd Tal'at), Cidde 1414/1994, I, 136; İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam, XIII, 37; Zehebî, Maʿrifetü'l-ḳurrâʾ (Altıkulaç), I, 499-500; a.mlf., Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XIV, 44-45; a.mlf., Târîḫu'l-İslâm: sene 291-300, s. 104-105; İbnü'l-Cezerî, Ġāyetü'n-Nihâye, I, 154; a.mlf., en-Neşr, I, 189; Burhâneddin İbn Müflih, el-Maḳṣadü'l-erşed (nşr. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymin), Riyad 1410/1990, I, 278.

Tayyar Altıkulaç

İDRİS BABA TÜRBESİ

Macaristan’ın Peçuy şehrinde XVII. yüzyıla ait türbe.

Budapeşte’nin 220 km. güneybatısında yer alan Peçuy’un (Peçy, Pécs) Osmanlı dönemindeki surlarının dışında ve Yakovalı Hasan Paşa Camii’nin yakınındaki Sigetvar Kapısı’nın oldukça uzağındadır. Ünlü tarih yazarı Peçuylu İbrâhim Efendi İdris Baba’yı,

“Peçuy’da büdelâdan İdris Baba denen bir meczûb-ı ilâhî vardı. O nice kerâmet ve velâyeti zâhir bir aziz idi. Şimdi mezarının üzerine yüksek bir kubbe yapılmış olan baba o vakitler yaşıyordu, kendisine rastladım” cümleleriyle tanıtmaktadır. Peçuylu, onunla 1000 (1591) yılında Bosna Beylerbeyi Hasan Paşa’nın yanına giderken karşılaştığına göre İdris Baba XVI. yüzyılın sonlarında veya XVII. yüzyılın ilk yıllarında ölmüş ve kabri üstüne kubbeli bir türbe yapılmıştır.

Gerçekten yaşadığı bu bilgiden öğrenilen İdris Baba’nın sonradan kemikleri de bulunmuştur. Evliya Çelebi 1073 yılı Zilkadesinde (Haziran 1663) Peçuy’a da uğramış ve şehirdeki cami, medrese, tekke ve hamam gibi vakıf eserlerden bahsederken İdris Baba’yı, “1000 tarihinde hayatta olup nice kerâmetleri nakledilir” cümlesiyle anmıştır. Evliya Çelebi, Peçuy’daki yatır ziyaretgâhları arasında, Sigetvar Kapısı dışında güneye meyilli yolun sağ tarafında dağlık yerde bir âlim hekimden de söz eder. Kabri üzerinde kubbe olmayan bu kişi burada yaşamış ve mezarı üstüne çeşitli dillerde yazılar bulunan bir mermer levha konulmuştur. Evliya Çelebi’nin tarif ettiği bu yer, İdris Baba Türbesi’nin olduğu araziye topografya bakımından uygun düşmekteyse de ikisinin ayrı anılması bunların değişik kişiler olduğunu belli etmektedir. Evliya Çelebi’nin İdris Baba’ya dair daha geniş açıklama yapmaması şaşırtıcıdır. Fakat 1000 yılında henüz hayatta olduğunu bildirmesi Peçuylu İbrâhim’in verdiği bilgiyle tam uyum sağlar. Bu hususta akla gelen başka bir nokta da Evliya Çelebi’nin İdris Baba Türbesi’ni ciddi olarak incelememesi ve onunla ilgili bilgiyi Peçuylu’nun tarihinden aktarmış olmasıdır. Aksi halde adını belirtmediği hekime o kadar yer ayırırken İdris Baba’nın tek satırla geçiştirilmesine bir anlam vermek

mümkün değildir.

İdris Baba Türbesi, Macaristan'ın elden çıkmasının ardından 1693'ten sonra Cizvit tarikatı tarafından şapele dönüştürülmüş, pencerelerinden biri bozularak buraya yarım yuvarlak çıkıntı halinde bir apsis eklenmiştir. Ancak yapının hıristiyanların ibadetine tahsisi fazla sürmemiş, Macar yazarlarının ifadesine göre XVIII ve XIX. yüzyıllarda baruthâne olarak kullanılmıştır. 1912-1913 yıllarında István Möller tarafından bir dereceye kadar restore edilmiş, bu sırada apsis de kaldırılmış, fakat tepesindeki haç bırakılmıştır (Molnár, lv. XXVI). 1917'de Budapeşte Yüksek Mimarlık Okulu çalışmaları arasında bu ülkedeki Türk yapılarının rölövelerini çizdirerek bir albüm halinde yayımladığında İdris Baba Türbesi'nin de plan ve kesitleri çıkarılmıştır. Bu çizimlerin teknik bakımdan mükemmel olduğu söylenemezse de yine o yıllardaki durumu gösteren birer belge olarak değerlidir. İdris Baba Türbesi 1961-1963'te tekrar restorasyon görmüş, bu sırada evvelce sandukanın bulunduğu yerde bir kazı yapıldığında İdris Baba'nın iskeletine oldukça tamam bir halde rastlanmıştır. 1980'li yıllarda görüldüğünde bu küçük yapı, o sırada bir hastahanenin hemen yanında ağaçlık bir arazi ortasında bakımlı olup içi bir türbe görünümünde düzenlenmişti.

Rumeli'de birçok benzeri gibi daha önce belki bir tekkenin yanında bulunan türbe bugün tek başınadır. Burada eskiden bir tekkenin varlığını gösteren bir iz yoktur. Türbenin etrafındaki arazinin Osmanlı döneminde oldukça yoğun müslüman yerleşmesine sahne olan Peç'in Türk mezarlığı olduğuna da ihtimal verilebilir. Türbe sekizgen bir plana göre yapılmış ve inşasında kaba moloz taşlar kullanılmıştır. Pencerelerden biri, burası şapel yapıldığında sivri gotik kemerli bir kapıya dönüştürülmüş, diğer Türk dönemi pencereleriyle kapısı örülmüş, bir pencere de yarılarak büyütülmüştü. Son onarımda bunlardan bazıları düzeltilmiş, üst dizide olan yuvarlak pencerelerden bozulan bir tanesi eski şekline getirilmiş, gotik biçimli sövelere sahip kapıya ise dokunulmamıştır. Taştan örülmüş kasnaksız kubbe de kiremitle örtülmüştür. Türbenin içiyle duvarlarında hiçbir süsleme veya yazı izi bulunamamıştır. Herhalde Peç'te Türk idaresi sona erinceye kadar duvarların iç yüzleri süslemesiz değildi. Bugün İdris Baba'nın ağaç parmaklıkla ayrılmış kabri üstünde bir sanduka, bunun da başında bir Kādirî

tacı vardır. Ayrıca şamdan, seccade gibi mefruşatı da mevcuttur.

BİBLİYOGRAFYA

Peçuylu İbrâhim, Târih, II, 125-126; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, VI, 202; E. Foerk, Török emlékek Magyarországban, Budapest 1917, lv. 18-20; G. Gyözö, Pécs Török müemlékei, Budapest 1960, s. 34-37; a.mlf., Pécs Törökkori emlékei, Pecs 1962, s. 79-84, rs. 29-30; a.mlf., Türkische Baudenkmäler in Ungarn, Budapest 1978, s. 32-33, rs. 27 (aynı eserin İngilizce baskısı: Turkish Monuments in Hungary, Budapest 1976); J. Molnár, Macaristan'daki Türk Anıtları: Monuments turcs en Hongrie, Ankara 1973, s. 15, Fransızca, s. 39, lv. XXVI; a.mlf., A Török világ emlékei Magyarországon, Budapest 1976, s. 69-70; Ayverdi, Avrupa'da Osmanlı Mimârî Eserleri I, s. 225-228, rs. 203-206.

Semavi Eyice

İDRÎS-i BİTLİSÎ

(إدريس بدليسي)

(ö. 926/1520)

Heşt Bihişt adlı eseriyle tanınan müellif, münşî, şair, hattat ve siyaset adamı.

Bitlis'te dünyaya geldi. XV. yüzyılın ortalarında doğduğu tahmin edilmektedir. Bölgenin âlim ve şeyhlerinden olup Diyarbekir'de Akkoyunlu Hükümdarı Uzun Hasan'ın sarayında münşîlik yapan, Akkoyunlu Devleti'nin merkezi Tebriz'e nakledilince oraya giden ve burada Abdurrahman-ı Câmî'nin ilmî toplantılarına katılan Hüsâmeddin Ali'nin oğludur. "Hakîmüddin" ve "Kemâleddin" unvanlarıyla da anılan İdris ilk eğitimini babasından aldı ve onunla birlikte gittiği Diyarbekir ve Tebriz'de aklî ve dinî ilimleri tahsil etti. Uzun Hasan'ın 1478'de ölümünden sonra yerine geçen Yâkub Bey zamanında Akkoyunlu sarayında münşîlik yaptı ve hükümdar çocuklarına lalalık hizmetinde bulundu. Bu arada Abdurrahman-ı Câmî, Kadı Seyfeddin Savucbulağı, Vezir Necmeddin Mesud, Molla Şehîdî ve Kadı Îsâ es-Sâvecî gibi âlimlerle tanıştı. Sultan Yâkub'un halefleri Rüstem ve Elvend beylerin sarayında da münşîlik görevini sürdürdü. Akkoyunlu Devleti'nin Safevî şeyhi İsmâil tarafından ortadan kaldırılmasından sonra Şah İsmâil'in Tebriz'e davetini

reddedip Osmanlı Devleti'ne sığındı (1501).

II. Bayezid tarafından 1485'te Yâkub Bey adına yazdığı mektupla tanınan ve takdir edilen İdris Osmanlı sarayında büyük itibar gördü ve kendisine yüksek maaş bağlandı. II. Bayezid'in emriyle Heşt Bihişt adlı Osmanlı tarihini yazmaya başladı ve eserini otuz ay içinde tamamlayıp 911'de (1506) padişaha sununca 50.000 akçe nakit verilerek ödüllendirildi (Erünsal, sy. 10-11 [1981], s. 314). Daha sonraki yıllarda da II. Bayezid'in in'âm ve ihsanlarına mazhar olan İdris, Muhyî-i Gülşenî'ye göre padişahın özel nişancısı idi (Menâkıb, s. 80-81). Bununla birlikte başta Vezîriâzam

Atik Ali Paşa olmak üzere devrin idarecileriyle arası açık olduğundan eserinin gerçek karşılığını göremediği zehabına kapıldı. Hac için istediği izni zamanında alamadı, bu arada ciddi bir hastalık geçirdi ve ancak 1511 Temmuzunda hac yolculuğuna çıkabildi. Kahire'ye ulaşınca bir süre burada kaldı, Memlük Sultanı Kansu Gavri ve Mısır ulemâsı ile görüştü, İbrâhim Gülşenî'nin hizmetinde bulundu. Ardından Mekke'ye gidip bir yıl kadar orada kaldı. Mekke'den gönderdiği bir mektupta, yazdığı eserin karşılığını göremediğinden ve kendisine haksızlık edildiğinden bahsederek İstanbul'a dönmek istemediğini söylüyor ve ailesinin Hicaz'a gönderilmesini talep ediyordu (Unat, VII/25 [1943], s. 198-199). II. Bayezid'in ölümüne kadar orada kalan İdris, Yavuz Sultan Selim'in padişah olmasından sonra İstanbul'a döndü (1512).

Yavuz Sultan Selim'in hizmetinde onun şark politikasında danışmanlıkta bulunan İdris, 1514 yılında gerçekleştirilen İran seferine ve Çaldıran Savaşı'na katıldı. Zaferden sonra Dukakinzâde Ahmed Paşa kumandasındaki öncü kuvvetlerle Tebriz'e gitti; şehri teslim alan ve Osmanlı padişahını karşılayanlardan biri de kendisi oldu. Bir süre Tebriz'de kalarak verdiği vaazlarla halkı Osmanlı idaresine ısındırmaya çalıştı (Hoca Sâdeddin, II, 279). Yavuz'un İstanbul'a dönmesinin ardından maiyetindeki 10.000 yerli gönüllü askerle Safevî kuşatması altındaki Diyarbekir'i kurtarmaya gitti ve bu şehrin kurtarılmasında büyük hizmeti geçti. Hatta onun teşebbüsüyle geçici olarak Mardin de alındı. Yavuz Sultan Selim'in emriyle bölgenin aşiret beyleriyle görüşerek Urmiye, İtâk, İmadiye, Cizre, Eğil, Bitlis, Hizan, Garzan, Palu, Siirt, Meyyâfârikīn (Silvan), Suran, Çemişkezek, Sasun, Çapakçur, Sincar, Çermik, Hızo, Zerik gibi bölgelerin savaşsız olarak Osmanlı yönetimine girmesinde önemli hizmeti görüldü. Joseph von Hammer'in kaydına göre (IV, 180), İdris'e büyük güveni olan Yavuz ona üzeri tuğralı boş kâğıtlar göndermiş ve bunların kendisi tarafından doldurularak aşiret beylerine gönderilmesini istemişti. Bu hizmetlerine karşılık padişah tarafından 2000 filori altın, değerli kılıç ve kürklerle mükâfatlandırılan İdris, Yavuz'un Mısır seferi esnasında Halep'in ilhakını müteakip bu seferden dönüşünde Malatya, Urfa, Besni, Ergani, Harput, Divriği, Siverek ve kesin olarak Mardin ile öteki şehir ve kasabaların Osmanlı idaresine girmesini sağladı. Mercidâbık ve Ridâniye savaşlarına katıldı. Mısır seferiyle ilgili olarak Mâverâünnehir hanlarına yazılan fetihnâmeleri kaleme aldığı gibi Mısır'ın idaresinde de yardımcı

oldu. Güneydoğu Anadolu'nun Osmanlı Devleti topraklarına ilhakından sonra kurulan ve merkezi Diyarbekir olan Arap ve Acem kazaskerliği de ona verilmişti (Atâî, s. 188).

Mısır'da kaldığı süre içinde İbrâhim Gülşenî'nin hizmetinde bulunan İdrîs-i Bitlisî, bu arada Îsâ es-Sâvecî ile Necmeddin Mesud'un dualarını toplayarak şeyhe sundu. Ayrıca yazdığı 150 sayfalık şiire karşılık padişahın 500 filori altınla pek çok ihsanına nâil oldu (Muhyî-i Gülşenî, s. 352 vd.).

İdris ömrünün son yıllarını İstanbul'da ilmî çalışmalar yaparak geçirdi. Bu arada Kanûnî Sultan Süleyman'a şark seferi hususunda tasviyelerde bulundu. 926 (1520) yılı sonlarında altmış beşyetmiş yaşlarında iken vefat etti. Mezarı Eyüp'te, hanımı Zeynep Hatun'un yaptırdığı mescid civarında, kendi adına izâfetle anılan İdris Köşkü ve Çeşmesi denilen yerdedir (Mecdî, s. 328).

Babası gibi tasavvufla da meşgul olan ve zamanındaki bütün sûfîlerin müridi olduğunu belirten İdris'in herhangi bir tarikat şeyhine bağlı bulunmadığı anlaşılmaktadır. Kaynaklarda güzel huylu, etkili konuşan, kalemi kuvvetli, dindar, bilgili, yardım sever ve özellikle siyasetin inceliklerini bilen bir kimse olarak nitelendirilir (Hoca Sâdeddin, II, 299 vd.). Çeşitli devlet hizmetlerinde bulunmuş ve başdefterdarlığa kadar yükselmiş Ebülfazl Mehmed Efendi adlı oğlundan başka "Emîrek" mahlaslı Mustafa Çelebi isimli başka bir oğlundan daha söz edilmektedir (Sicill-i Osmânî, I, 310).

Tabii ilimlerle de meşgul olan İdris'in öğretici nitelikteki kaside ve mesnevilerinde Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, Senâî, Abdurrahman-ı Câmî ve Şebüsterî'nin tesirleri açıkça görülmektedir. Bununla birlikte şiirde pek başarılı olamamış, asıl şöhretini nesir alanında yapmıştır. Bunun en güzel örnekleri eserleriyle birlikte bir münşî olarak kaleme aldığı mektuplardır. İdris özellikle ta'lik, nesih, sülüs ve divanî hatlarda üstattı. Münşeât'ındaki mektupları ve Koca Mustafa Paşa Camii'nin kapı kitâbesi bunu ispat etmektedir (Müstakimzâde, s. 110).

Eserleri. Tıp, kozmografya, felsefe, tasavvuf, siyaset, ahlâk ve tarih gibi ilimlerle meşgul olan İdrîs-i Bitlisî Farsça, Arapça, Türkçe olmak üzere

telif, tercüme ve şerh mahiyetinde çeşitli eserler kaleme almıştır. Kaynaklarda eserlerinin tam listesi verilmediği gibi bunların bazan babasının eserleriyle karıştırıldığı da görülmektedir. A) Farsça Eserleri. 1. Risâle-i Bahâriyye (Rebîʿu'l-ebrâr). Akkoyunlu Hükümdarı Yâkub Bey'in saltanatının sonlarında yazılan ve ona ithaf edilen eserin konusu mevsimlerdir. Yer yer şiirlerle süslenmiş olan ve dört bölümden meydana gelen risâlede mevsimlerin ortaya çıkışı, bazı tabii olaylar ve semavî kâinatın oluş sebepleri ele alınmıştır (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1888/6). 2. Risâle-i Ḫazâniyye. Aynı hükümdar zamanında yazdığı (1478'den sonra) bu eserinde müellif Yâkub Bey'in Azerbaycan'dan Arrân'a yaptığı seyahati anlatmaktadır (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1888/7). 3. Terceme ve Tefsîr-i Ḥadîs̱-i Erbaʿîn. Mârifetullah, itikad, cennet, ameller ve ahlâkla ilgili kırk hadisin manzum olarak Farsça'ya çevrilmesi ve mensur olarak yorumundan ibarettir (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 791/1). 4. Terceme ve Naẓm-ı Ḥadîs̱-i Erbaʿîn. İman ve İslâm'ın esasları, ahlâkî faziletler ve âhiretle ilgili kırk hadisin rubâî şeklinde Farsça'ya tercümesi ve yine manzum olarak yorumundan meydana gelmiştir (Süleymaniye Ktp., Lala İsmâil, nr. 30; İÜ Ktp., FY, nr. 823). 5. Münâẓaratü'ṣ-ṣavm ve'l-ʿîd. 1502 yılında nesir ve nazım karışık olarak yazılan eser II. Bayezid'e sunulmuştur (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1888/5). 6. Heşt Bihişt*. İdrîs-i Bitlisî'nin en önemli eseri olup II. Bayezid'in emriyle yazdığı Osmanlı tarihidir. Bu kitabıyla Osmanlılar'da İran ekolünün başlatıcısı olan Bitlisî, tarihe edebiyatı sokup süslü yazma geleneğinin ilk temsilcisi olmuştur. Günümüze müellif nüshası olarak dört yazması ulaşan eserin mûtena ve tezhipli bir nüshası Nuruosmaniye Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (nr. 3209). Manzum bölümleri ve bazı mensur kısımları çıkarılarak Abdülbâki Sâdî Efendi tarafından 1146 (1733-34) yılında Türkçe'ye çevrilen Heşt Bihişt'in (TSMK, Bağdat Köşkü, nr. 196) tamamı üzerinde henüz ilmî bir çalışma yapılmamıştır. 7. Mirʾâtü'l-cemâl. II. Bayezid'e sunulan siyâsetnâme türünde bir eser olup insanın iyiliklerinin vasfı, nazarî ve amelî hikmetin hulâsasının hikâye şeklinde açıklanmasından ibarettir (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1888/1). 8. Mirʾâtü'l-ʿuşşâḳ. Yavuz Sultan Selim'e ithafen yazılan tasavvufî mahiyetteki eser bir mukaddime ile iki bölümden meydana gelmektedir ve nesir-nazım karışımı olarak telif edilmiştir (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1888/4). 9. Ḥaḳḳu'l-mübîn fî şerḥi Ḥakkı'l-yaḳīn. Şebüsterî'nin kelâmla ilgili eserine Farsça yazılmış bir şerhtir. Yavuz Sultan Selim zamanında

tamamlanmıştır. Sekiz bölümden oluşan eserde Allah'ın zâtının ve sıfatlarının zuhûru, ilminin derecesi, varlığının ve birliğinin vücûbu konuları ele alınmıştır (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2338). 10. Ḫavâṣṣü'l-ḥayevân (Terceme-i Ḥayâtü'l-hayevân). Demîrî'nin Ḥayâtü'l-ḥayevân adlı eserinin 1517-1518 yıllarında Farsça'ya yapılmış tercümesidir. Müellif, Yavuz Sultan Selim'in emriyle çevirdiği eseri bu padişaha ithaf etmiştir. Kitabın müellif hattıyla yazılmış bir nüshası Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde (Revan Köşkü, nr. 1665) kayıtlıdır (Karatay, Farsça Yazmalar, s. 106). 11. Selimnâme. Yine Yavuz Sultan Selim'in emri üzerine bu padişah dönemi olaylarının anlatıldığı risâlenin birçok nüshası bulunmaktadır (meselâ bk. TSMK, Revan Köşkü, nr. 1540; ayrıca bk. Tekindağ, sy. 1 [1970], s. 203 vd.). 12. Münâẓara-i ʿIşḳ bâ ʿAḳl. Yarı felsefî, yarı tasavvufî mahiyette mensur bir eser olup bilinen tek nüshası Beyazıt Devlet Kütüphanesi'ndedir (nr. 5863). 13. Ḳaṣâʾid ve münşeʾât ve mürâselât. İdrîs-i Bitlisî'nin, başta Osmanlı padişahları olmak üzere ileri gelen devlet ricâli ve bazı âlimler hakkında yazdığı kasidelerle az miktardaki mektubunu ihtiva eden eserin tek nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (Esad Efendi, nr. 1888/3). 14. Mecmûʿa-i Münşeʾât. Akkoyunlu, Karakoyunlu, Timurlu, Osmanlı ve Hint sultanları arasında teâti edilen mektupların sûretlerinin toplandığı bir eserdir. Mektupların bir kısmı İdrîs-i Bitlisî'nin oğlu Ebülfazl Mehmed Efendi'ye aittir; mecmuada ayrıca Ebülfazl'ın Risâle-i Ḳudûmiyye adlı bir eseri de yer almaktadır (İÜ Ktp., FY, nr. 906). Müellifin II. Bayezid'e, Yavuz Sultan Selim'e ve Kanûnî Sultan Süleyman'a yazdığı Farsça birkaç mektup ise Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi'nde bulunmaktadır (Envanter nr. 1919, 5675, 8813/1, 2, 3). 15. Ḳānûn-ı Şâhenşâhî.

İdrîs-i Bitlisî'nin hayatının sonlarına doğru kaleme aldığı siyâsetnâme türünde bir eserdir. Yer yer tasavvufî nükte ve teşbihlerle süslediği bu eserinde müellif bilgilerini ve tecrübelerini toplamıştır. Ḳānûn-ı Şâhenşâhî'nin önemli kaynakları başta Devvânî'ninki olmak üzere çeşitli ahlâk kitapları, Abdurrahman-ı Câmî, Senâî, Firdevsî, Sa'dî-i Şîrâzî ve Hâfız-ı Şirâzî gibi şairlerin eserleridir. Eski bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlı bulunan (Esad Efendi, nr. 1888/2) kitap üzerinde Hasan Tevekkülî tarafından doktora çalışması yapılmış ve eser Türkçe'ye çevrilmiştir (İÜ Ed. Fak. Tarih Seminer Kitaplığı, nr. 2573).

B) Arapça Eserleri. 1. Risâletü'l-ibâ ʿan mevâḳıʿ i'l-vebâ. 1512 yılı civarında yazılan eser, I. Mahmud zamanında (1730-1754) Mehmed Sâlih Bitlisî tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir (Osmanlı Müellifleri, III, 7). Kitabın bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Şehid Ali Paşa, nr. 2033/2). Müellife izâfe edilen Risâle fi'ṭ-ṭâʿ ûn ve cevâzi'l-firâr ʿanhü adlı eserin (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 876; Brockelmann, GAL Suppl., II, 325) yukarıda kaydedilenle aynı kitap olması kuvvetle muhtemeldir. 2. Ḥâşiye ʿalâ Tefsîri Beyżâvî. II. Bayezid zamanında yazılmış olup bu padişaha sunulmuştur (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 303). 3. Risâle fi'n-nefs. Bir giriş, altı bölüm ve bir sonuçtan oluşmaktadır. Özellikle ruh konusunun ele alındığı eserin bilinen tek nüshası Manchester'da John Rylands Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (a.g.e., II, 325). 4. Şerḥu esrâri'ṣ-ṣavm min şerḥi esrâri'l-ʿibâdât. 1511 yılında kaleme alınan eser Memlük Sultanı Kansu Gavri'ye sunulmuştur (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 1994). 5. Evdiyetü'l-edviye (British Library, Or., nr. 12155).

İdrîs-i Bitlisî'nin bilinen tek Türkçe eseri Mecmûatü'l-münşeât adını taşımaktadır. Müellifin inşâ örneklerine dair Türkçe mektuplarını ihtiva eden eserde oğlunun bir mektubunun da bulunması tamamının İdris'e ait olmadığını akla getirmektedir. Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlı nüshada (Esad Efendi, nr. 3879) tebrik, aşk, fetihnâme vb. konularda yazılmış mektup ve mektup başlangıç örnekleri yer almaktadır. Ayrıca Mecmûa-i Fevâid-i Müteferrika içinde (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3344) Türkçe üç mektubu bulunan İdris'in, Mısır'da Akkoyunlular'ın ileri gelenlerinden Necmeddin Mesud ve Îsâ es-Sâvecî'nin şiirlerini derleyerek bir divan haline getirdiği de bilinmektedir (Muhyî-i Gülşenî, s. 116).

Ḳānûn-i Şâhenşâhî'de adı geçen Risâle der İbâḥat-i Eġānî adlı eserinde İdrîs-i Bitlisî bazı müzik aletlerini dinlemenin mubah olduğunu belirtmiştir (Tevekkülî, s. 23-24). Ahmed Rifat Efendi'nin Lugat-ı Târihiyye ve Coğrâfiyye'sinde (I, 110) onun Kitâb der Redd-i Ravâfiż isimli bir eserinden söz edilmektedir. Ḥâşiye-i Şerḥ-i Tecrîd ise adı sadece Osmanlı Müellifleri'nde geçen bir eserdir (III, 7). Aynı yerde Kenzü'l-ḫafî fî beyâni'l-maḳāmâti'ṣ-ṣûfî adlı kitabı da kaydedilmektedir. İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde kayıtlı olup (FY, nr. 822) İdris'e atfedilen Fihristi Tekmile-i Teẕkiretü'l-evliyâʾın Kenzü'l-ḫafî ile aynı kitap olması kuvvetle muhtemeldir (Tevekkülî, s. 24). Bazı kaynaklarda Şerḥ-i

Manẓûme-i Gülşen-i Râz adlı eser İdrîs-i Bitlisî'ye nisbet edilirse de (Osmanlı Müellifleri, III, 7; Dihhudâ, III, 1562) Süleymaniye ve Üsküdar Hacı Selim Ağa kütüphanelerindeki nüshalarında babasının ismi bulunmaktadır. Ancak İdris kendisinin de Gülşen-i Râz'a bir şerh yazdığını belirtmektedir (Ḥaḳḳu'l-mübîn, vr. 4b). Aynı kaynaklarda onun Şerḥ-i Fuṣûṣü'l-ḥikem'inden de söz edilmektedir. İdrîs-i Bitlisî'nin, İbnü'l-Fârız'ın el-Ḳaṣîdetü'l-ḫamriyye'sine bir şerh (Brockelmann, GAL Suppl., I, 464), ayrıca Tuhfe-i Dergâh-ı Âlî adıyla tasavvufî risâleler (Uzunçarşılı, II, 604) yazdığı da ileri sürülmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İdrîs-i Bitlisî, Ḥaḳḳu'l-mübîn fî şerḥi Ḥaḳḳı'l-yaḳīn, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2338, vr. 4b, 7a; a.mlf., Mirʾâtü'l-ʿuşşâḳ, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1888/4, vr. 153a vd.; TSMA, nr. E 1019, 5675; a.mlf., İdrîs Bitlîsî'nin Kanun-ı Şâhenşâhi'sinin Tenkidli Neşri ve Türkçeye Tercümesi (doktora tezi, 1974, haz. Hasan Tevekkülî), İÜ Ed.Fak. Tarih Seminer Kitaplığı, nr. 2573; Feridun Bey, Münşeât, I, 333 vd., 437 vd.; Mecdî, Şekāik Tercümesi, s. 327-328; Hoca Sâdeddin, Tâcü't-tevârîh, İstanbul 1280, II, 279, 299-323, 566; Âlî, Menâkıb-ı Hünerverân, s. 61; Muhyî-i Gülşenî, Menâkıb, s. 80 vd., 116, 352 vd.; Atâî, Zeyl-i Şekāik, s. 188; Koca Hüseyin, Bedâyiu'l-vekāyi' (nşr. A. S. Teveritinovoy), Moskova 1961, II, 452a-b; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 840-841, 876; Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', I, 264; Müstakimzâde, Tuhfe, s. 110-111; Cemâleddin, Osmanlı Tarih ve Müverrihleri: Âyîne-i Zurefâ, İstanbul 1314, s. 24; Hammer (Atâ Bey), I, 28-30; IV, 154 vd., 180; Ahmed Rifat, Lugat-ı Târîhiyye ve Coğrâfiyye, İstanbul 1299, I, 109-110; Gibb, HOP, II, 267; III, 7; Sicill-i Osmânî, I, 309-310; Îżâḥu'l-meknûn, I, 410; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 196; Osmanlı Müellifleri, I, 58; III, 6-8; Babinger (Üçok), s. 51-55; Storey, Persian Literature, V/1, s. 412-416; Mehmed Şükrü, Osmanlı Devletinin Kuruluşu: Bitlisli İdris ve "Heşt Bihişt" Adlı Eserine Göre, Ankara 1934, tür.yer.; a.mlf., "Das Hešt Bihišt des Idrīs Bitlīsī", Isl., XIX (1931), s. 131-157; Brockelmann, GAL, II, 302; Suppl., I, 464; II, 325; Gökbilgin, Edirne ve Paşa Livâsı, s. 480; a.mlf., "XVI. Asır Başlarında Osmanlı Devleti

Hizmetindeki Akkoyunlu Ümerâsı", TM, IX (1946-51), s. 40; Karatay, Farsça Yazmalar, s. 106; Danişmend, Kronoloji, II, 14, 22-24; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, II, 273-276, 604, 616, 629; W. Hinz, Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd (trc. Tevfik Bıyıklıoğlu), Ankara 1948, s. 102; Nefîsî, Târîḫ-i Naẓm u Nes̱r, s. 253-254; Abdülkadir Karahan, İslâm-Türk Edebiyatında Kırk Hadis, İstanbul 1954, s. 111-113; Semiha Özdemir, İdrîs-i Bitlîsî'nin Hayatı ve Eserleri (lisans tezi, 1966), İÜ Ed.Fak. Tarih Seminer Kitaplığı, nr. 1009; M. Ullmann, Die Medizin im Islam, Leiden 1970, s. 248; Mehmet Bayraktar, Bitlisli İdris, Ankara 1991; Faik Reşit Unat, "Neşrî Tarihi Üzerinde Yapılan Çalışmalara Toplu Bir Bakış", TTK Belleten, VII/25 (1943), s. 198-199; Faiz Demiroğlu, "İdrîs-i Bitlîsî", Tarih Hazinesi, I/12, İstanbul 1952, s. 578-579, 589; M. C. Şehabeddin Tekindağ, "Selimnâmeler", TED, sy. 1 (1970), s. 203-207; İsmail Erünsal, "Türk Edebiyatı Tarihinin Arşiv Kaynakları 1: II. Bayezid Devrine Ait Bir İn'âmât Defteri", a.e., sy. 10-11 (1981), s. 307, 309, 310, 314, 317, 320, 322, 323, 325, 327, 328, 333; Kāmûsü'l-a'lâm, II, 811; Cl. Huart, "Bidlīsī, Mawlānā Idrīs", EI (İng.), II, 715; a.mlf., "İdrîs Bitlisî", İA, V/2, s. 936; V. L. Ménage, "Bidlīsī, Idrīs", EI^2 (Fr.), I, 1243-1244; Dihhudâ, Luġatnâme, III, 1562; Cornell H. Fleischer, "Bedlīsī, Mawlānā Ḥakīm-al-Dīn Edrīs", EIr., IV, 75-76.

Abdülkadir Özcan

İDRÎS İMÂDÜDDİN

(إدريس عماد الدين)

İdrîs b. el-Hasen b. Abdillâh el-Kureşî (ö. 872/1468)

Tayyibî-İsmâilî dâîsi ve tarihçi.

794 (1392) yılında Yemen'de, Harâz dağlarının zirvesindeki İsmâilîler'e ait Şibâm Kalesi'nde doğdu. Burada İsmâilî kültür çevresi içinde yetişti. 832'de (1429) amcası Ali b. Abdullah'a halef olarak on dokuzuncu "dâî-i mutlak" unvanını aldı ve vefatına kadar kırk yıl süreyle Yemen Tayyibî-İsmâilîler'in liderliğini yaptı. Gāib imam Tayyib b. Âmir-Biahkâmillâh adına hareket ettiğine inanılan ve cemaat üzerinde en yüksek otoriteyi temsil eden dâî-i mutlak sıfatı ile Yemen'de büyük bir mücadele yürüten İdrîs İmâdüddin, Resûlî Hükümdarı Zâhir'in de yardımıyla Zeydîler'in hâkim olduğu pek çok kaleyi zaptetti. 858'de (1454) Resûlîler'in elinde bulunan Aden ve Zebîd'i işgal ederek Güney Yemen'in hâkimi olan Tâhirîler'den Ali ve Âmir'in dostluklarını kazanan İdrîs, bu bölgelerde ele geçirdiği yerleri muhafaza etmeyi başardı. Bunun dışında Hindistan'a yöneldi. Hindistan'da Tayyibî-İsmâiliyye'nin gelişmesi için propaganda merkezleri kurdu. Mezhep, özellikle Gucerât'ta onun faaliyetleri sonucunda büyük bir gelişme gösterdi. İdrîs, 19 Zilkade 872'de (10 Haziran 1468) merkez edindiği Şibâm'da vefat etti. Onun ölümünden sonra dâî-i mutlak makamına sırası ile oğulları Hasan ve Hüseyin ile torunları Ali ve Muhammed geçti.

Eserleri. 1. ʿUyûnü'l-aḫbâr ve fünûnü'l-âs̱âr. Resûl-i Ekrem'in sîretiyle Hz. Ali'den itibaren İsmâiliyye imamlarının biyografilerini, İsmâliyye davetinin başlangıcından Tayyibî-İsmâilîler'in yirmi birinci imam kabul ettikleri Ebü'l-Kāsım et-Tayyib'in gaybeti ve Müsta'lîler'in Yemen'de ortaya çıkışına kadar olan dönemini anlatan yedi ciltlik bir eserdir. Eserin cilt sayısıyla İsmâilîler'ce mukaddes kabul edilen yedi rakamı arasındaki paralellik dikkati çekmektedir. Büyük bir kısmı günümüze kadar gelemeyen erken Fâtımî devri müelliflerinin eserlerinden nakiller ihtiva eden

ʿUyûnü'l-aḫbâr, İsmâilî daveti ve Fâtımî Devleti tarihi hakkında önemli bir kaynak olarak kabul edilmektedir. Eserin IV, V ve VI. ciltleri Mustafa Gālib tarafından yayımlanmış (Beyrut 1973-1978), V. ile VI. cildin bir kısmı Mustafa Gālib'in neşrini eleştiren Muhammed el-Ya'lâvî tarafından Târîḫu'l-ḫulefâʾi'l-Fâṭımiyyîn bi'l-Maġrib adıyla tekrar neşredilmiştir (Beyrut 1985). Ferhât ed-Deşrâvî de V. ciltten seçtiği bölümleri Târîḫu'd-devleti'l-Fâṭımiyye bi'l-Maġrib adı altında yayımlamıştır (Tunus 1979). 2. Zehrü'l-meʿânî. Allah'ın varlığı, birliği, isimleri, sıfatların nefyi, yaratma, levh, heyûlâ, sûret, maden, nebat ve canlılar, Hz. Âdem'den itibaren peygamberlerin ve özellikle Resûl-i Ekrem'in makamı, onun vasîsi ve halifesi olarak Hz. Ali, Fâtıma, Hasan ve Hüseyin, imâmetin Hüseyin nesline aidiyeti, imam ve imâmet kavramı gibi konuları ele alan eser İsmâiliyye kelâm ve felsefesinin en önemli kaynaklarındandır. Eserin başlıca kaynakları İhvân-ı Safâ risâleleriyle Ebû Hâtim er-Râzî, Ahmed b. Hamdân, Ebû Ya'kūb es-Sicistânî, Hamîdüddin el-Kirmânî ve Yemenli dâîler İbrâhim b. Hüseyin Hâmidî ile Ali b. Muhammed el-Velîd gibi bâtınî-İsmâilî kelâmcılarının kitaplarıdır. Kitabın on yedinci bölümünün bir kısmının metni ve İngilizce tercümesi Wiladimir Ivanow (The Rise of Fatimids, s. 47-80 [metin], s. 232-274 [tercümesi]), tamamı ise Mustafa Gālib (Beyrut 1991) tarafından neşredilmiştir. 3. Nüzhetü'l-efkâr fî men ḳāme bi'l-Yemen mine'l-mülûki'l-kibâr ve'd-duʿâti'l-aḫyâr. Yemen'in, Suleyhîler'in yıkıldığı 492'den (1099) 853 (1449) yılına kadarki dönemini anlatan eser, Yemen İsmâilî davetine dair en önemli kaynak olarak kabul edilir (Târîḫu'l-ḫulefâʾi'l-Fâṭımiyyîn, neşredenin girişi, s. 16). Hindistan'daki Tayyibî davetine dair bilgilere de yer verilen eserin bir nüshası İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (AY, nr. 3521). 4. Ravżatü'l-aḫbâr fî ḥavâdiṡi'l-Yemeni'l-kibâr. Bir önceki eserin devamı mahiyetinde olup 853-870 (1449-1465) yılları arasındaki olayları ihtiva etmektedir. 5. Dîvânü Seyyidinâ İdrîs b. el-Ḥasan. Hz. Peygamber ile Hz. Ali ve diğer İsmâilî imamlar, babası, amcazadesi Esedüddin ve çağdaş dâîler için yazdığı methiyelerden meydana gelir.

Müellifin diğer eserleri de şunlardır: Żiyâʾü'l-beṣâʾir ve zübdetü's-serâʾir, Risâletü îżâḥi'l-iʿlâm fî kemâli ʿiddeti'ṣ-ṣıyâm, Risâletü müdḥıḍati'l-bühtân ve mûḍıḥati'l-ḥaḳ fî ṣavmi şehri ramażân, er-Risâletü'l-mevsûme bi-mûḍıḥati't-telbîs ve dâhidati't-tedlîs fi'r-reddi ʿalâ baʿżı'l-muʿaṭṭılîn, Risâletü ʿâṣımeti nüfûsi'l-mühtedîn, Risâletü'l-beyân limâ vecebe fî teʾvîli

şehri receb, Risâletü hidâyeti’ṭ-ṭâlibîn ve iḳāmeti’l-ḥücceti ve îżâḥi’l-ḥaḳḳı’l-mübîn fî cevâbi’l-mâriḳīn min ehli’l-Hind, Risâletü żiyâʾi’l-ebṣâr ve cilâʾi’l-efkâr, Teʾvîlü ems̱âli’l-Ḳurʾân (bu eserlerin bulunduğu kütüphaneler ve muhtevaları hakkında bk. Poonawala, Biobibliography, s. 169-175).

BİBLİYOGRAFYA

İdrîs İmâdüddin, ʿUyûnü’l-aḫbâr (nşr. Mustafa Gālib), Beyrut 1975, neşredenin girişi, IV, 5-19; a.mlf., a.e.: Târîḫu’l-ḫulefâʾi’l-Fâṭımiyyîn bi’l-Maġrib: el-Ḳısmü’l-ḫâṣ min kitâbi ʿUyûni’l-aḫbâr (nşr. Muhammed el-Ya‘lavî), Beyrut 1985, neşredenin girişi, s. 5-19; a.mlf., Târîḫu’d-devleti’l-Fâṭımiyye bi’l-Maġrib (nşr. Ferhat ed-Deşrâvî), Tunus 1979, neşredenin girişi, s. 5-17; a.mlf., Zehrü’l-meʿânî (nşr. Mustafa Gālib), Beyrut 1991, neşredenin girişi, s. 5-9; İsmâil b. Abdürresûl el-Üceynî, Fehresetü’l-kütüb ve’r-resâʾil (nşr. Ali Nakī Münzevî), Tahran 1344 hş./1966, s. 34, 44, 73-77, 85, 97, 103, 116, 150-151, 239-242, 275-277; W. Ivanow, A Guide to Ismaili Literature, London 1933, s. 62-65; a.mlf., Ismaili Literature, Tahran 1963, s. 77-82; a.mlf., Ismaili Tradition Concerning the Rise of the Fatimids, Calcutta 1942, s. 47-80, 232-274; Ziriklî, el-Aʿlâm, II, 279; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, II, 216; Eymen Fuâd Seyyid, Meṣâdiru târîḫi’l-Yemen fi’l-ʿaṣri’l-İslâmî, Kahire 1974, s. 180-183; I. K. Poonawala, Biobibliography of Ismâʿīlī Literature (ed. T. Joseph), California 1977, s. 169-175; a.mlf., “Idrīs b. el-Ḥasan”, EI² Suppl. (İng.), s. 407; Ramazan Şeşen, Nevâdirü’l-maḫṭûṭâti’l-ʿArabiyye, Beyrut 1400/1980, II, 247; F. Daftary, The Ismā‘īlīs: Their History and Doctrines, Cambridge 1990, s. 92, 227, 258-259, 290-291, 306; Mes‘ûd Habîbî Mezâhirî, “İdrîs b. Ḥasan”, DMBİ, VII, 339-341.

Osman Çetin

İDRÎS-i MUHTEFÎ

(إدريس مختفي)

(ö. 1024/1615)

Melâmî-Hamzavî kutbu.

Bugün Yunanistan sınırları içinde bulunan Tırhala'da doğdu. Kaynaklarda doğum tarihi hakkında bir kayıt bulunmamaktadır; ancak seksen üç yaşında öldüğü bilindiğine göre (Sarı Abdullah Efendi, s. 260) 941 (1534) yılında doğmuş olmalıdır. Nev'îzâde Atâî adını Ali İdris olarak kaydeder. Fakir bir ailenin çocuğu olduğundan Vezîriâzam Rüstem Paşa'nın terzisi olan amcası onu himayesine alarak terzilik mesleğini öğretti. 955'te (1548) Nahcıvan seferine giderken, Ankara civarındaki Kutluhan köyünde ikamet eden Bayramî-Melâmî kutbu Hüsâmeddin Ankaravî'yi ziyaret ettikleri sırada müridliğe kabul edildi. Hüsâmeddin Ankaravî, terzilik mesleğinden dolayı İdrîs peygamberi

telmihen ona İdris lakabını verdi. Daha sonra İstanbul'a giderek başlangıçta bir süre ticaretle uğraştığını, bu amaçla Rumeli şehirlerine gidip geldiğini, birkaç kere hacca gittiğini, çok zengin olduğunu, altmış sene irşad faaliyetinde bulunduğunu kaydeden Nev'îzâde Atâî, devrin tanınmış şeyhlerinden Abdülmecîd Sivâsî ile Tercüman Şeyhi Ömer Efendi'nin vaazlarında uzun süre onu mülhid ve zındık olmakla suçladıklarını, bu suçlamaların bütün şehre yayıldığını, bunun üzerine yakalanıp "hakkından gelinmesi" için ferman çıktığını, ancak uzun süre aranmasına rağmen izinin bulunamadığını söyler (Zeyl-i Şekāik, s. 603-604). Bu bilgiler Atâî'den naklen Kâtib Çelebi'nin Fezleke'sinde (II, 373-374), ayrıca Sergüzeşt ve Risâle-i Melâmiyye-i Şüttâriyye gibi eserlerde de tekrarlanmaktadır.

Bayramî Melâmîliğine mensup olan İdrîs-i Muhtefî, benzer iddialar öne sürülerek Ebüssuûd Efendi'nin fetvasıyla idam edilen Hamza Bâlî ile aynı mürşide mensuptur. Tarikat silsilesi Hüsâmeddin Ankaravî, Pîr Ali Aksarâyî, Bünyâmin Ayâşî, Ömer Sikkînî vasıtasıyla Hacı Bayrâm-ı Velî'ye

ulaşır. Diğer tarikatlar gibi tekke ve tarikata has şeklî unsurları kabul etmeyen Bayramî Melâmîleri, devletin Sünnî ideolojisine aykırı görüşleri sebebiyle Osmanlı merkezî yönetimi tarafından sürekli takibat altında tutulmuşlardır. Hamza Bâlî'nin idamıyla (980/1572-73) sonuçlanan olayları yaşayan İdrîs-i Muhtefî'nin bu dönemdeki ve Hasan Kabâdûz (ö. 1010/1601) devrindeki hayatı hakkında bilgi bulunmamaktadır. Ticaretle meşgul olmasının bu dönemlerde kendisini gizlemeyi kolaylaştırdığı söylenebilir. O, kutbiyyet makamına geçtikten sonra kendisini ve mensuplarını devletin takibatından kurtarmak için faaliyetlerini son derece gizli olarak sürdürmesi sebebiyle "Muhtefî" lakabıyla tanınmış, hakkında zındık ve mülhid olduğu şeklinde söylentilerin çıkmasında bu gizliliğin de etkisi olmuştur. Atâî onun komşuları tarafından Hacı Ali Bey diye tanındığını, kendisine büyük saygı gösterildiğini belirttikten sonra bir komşusunun ona İdris adlı bir zındık ve mülhidin binlerce müslümanı sapıklığa düşürdüğünü, bu fitnenin nasıl önleneceğini sorduğunu, kendisinin de komşusuna bu zındığı görüp görmediğini, zındıklığını itiraf edip etmediğini sorduğunu, "hayır" cevabını alınca, "O İdris benim, beni nasıl bilirsiniz?" dediğini, bunun üzerine komşusunun özür dileyerek kendisine intisap ettiğini anlatır. Mensupları dışında kim olduğu bilinmeden ölümüne kadar irşad faaliyetini sürdüren İdrîs-i Muhtefî 1024 Rebîülevvelinde (Nisan 1615) vefat etti. Kabri Kasımpaşa'da Kulaksız Mezarlığı'ndadır.

Atâî'nin, kassâm kâtibi olarak terekesini tesbitle görevlendirilen Sahn müderrisi Mustafa Efendi'den dinlediğini kaydederek anlattıklarından muazzam bir servete sahip bulunduğu, birçok âlim ve devlet adamının ona müntesip olduğu anlaşılmaktadır. Atâî onun hakkında, "Bu mertebe zuhûrla bu gûne ihtifâ muazzam bir kerâmettir, ahvâlini tecessüs ettim, salâh ü sedâddan gayri nesne zâhir olmadı" der.

Öte yandan Mehmed Nazmi Efendi'nin rivayetine göre İdrîs-i Muhtefî, "Hamzavîler'in ve İdrîsîler'in cümlesinin kâfir olduğunu" söyleyen Abdülmecid Sivâsî'nin (Dürer-i Akāid, vr. 68b) Sultan Ahmed Camii'nde cemaat huzurunda bedduası üzerine evinde ölü bulunmuştur (Hediyyetü'l-ihvân, vr. 69a). Ancak Abdülmecid Sivâsî'nin tarikatına mensup olan Nazmi Efendi'nin çağdaş kaynaklara muhalif olan bu rivayeti tarikat gayretiyle söylediği açıktır. Nitekim Rûznâmçeci Süleyman Fâik Efendi,

Hediyyetü'l-ihvân'ın bu rivayetle ilgili sayfasının (vr. 69a) kenarına düştüğü notta bu rivayetin doğru olmadığını vurgulamıştır. Abdülmecid Sivâsî'nin "İdrîs-i İblîs" diye andığı İdrîs-i Muhtefî hakkındaki suçlamalarının esasen bir bilgiye değil dedikodulara dayandığı Nazmi Efendi'nin ifadelerinden anlaşılmaktadır. Ayrıca Sivâsî'nin İdrîs-i Muhtefî aleyhine vaazlarını sürdürdüğü için İdrîs-i Muhtefî'nin mensuplarından vezir Kayserili Halil Paşa tarafından Bursa'ya sürgün edildiği bilinmektedir. Evliyâ Çelebi'nin İdrîs-i Muhtefî'nin Eyüp'te bir tekke inşa ettirdiğini, IV. Murad'ın burayı yıktırarak mesire yeri yaptığını (Seyahatnâme, I, 399) ve İdris'in "şeriattan taş kopardı" diye boğularak şehid edildiğini söylemesi de (a.g.e., I, 425) doğru değildir.

Abdülbaki Gölpınarlı, Hamza Bâlî'nin Demirhan adlı oğlundan İbrâhim adlı bir torunu olduğunu, onun Muhrikatü'l-kulûb adlı bir eserinin bulunduğunu Kâtib Çelebi'den naklen kaydetmiş, ancak bu konu üzerinde fazla durmamıştır. Daha sonra Muhammed Tayyib Okiç, Muhibbî'nin

(ö. 1111/1699) Ḫulâṣatü'l-es̱er'ini (I, 16-17) kaynak göstererek Hamza Bâlî'nin İbrâhim adlı bir torunu olduğuna dikkat çekmiştir. Muhibbî'nin verdiği bilgileri değerlendiren Ahmet Yaşar Ocak ise adı geçen İbrâhim'in İdrîs-i Muhtefî ile aynı şahıs olduğunu, yani İdrîs-i Muhtefî'nin Hamza Bâlî'nin torunu olduğunu ileri sürmüştür. Eserini İdrîs-i Muhtefî'nin ölümünden yetmiş beş yıl sonra kaleme alan Suriyeli müellif Muhibbî, konuyla ilgili bilgileri Mısırlı müellif Münâvî'nin (ö. 1022/1613) el-Kevâkibü'd-dürriye (telifi: 1011/1602) adlı eserinden derlediğini söyler. Bu eserde İbrâhim'in aslen Bosnalı âbid ve zâhid bir kişi olduğu, orada doğup büyüdüğü, velî ve sâlih kişilerle görüşmek için çeşitli şehirleri dolaştığı, her şehirde başka bir isimle (Anadolu'da Ali, Mekke'de Hasan, Medine'de Muhammed, Mısır'da İbrâhim) tanındığı söylenmekte, tarikatının adı Bayramiyye-Geylâniyye olarak verilmekte ve silsilesi Muhammed er-Rûmî, Seyyid Ca'fer, Emîr Sikkînî vasıtasıyla Hacı Bayrâm-ı Velî'ye ulaştırılmaktadır. Ardından Hicaz'da bir süre ikamet ettikten sonra Kahire'ye yerleştiği, Kal'atülcebel'deki dükkânında ipek dokuduğu belirtilmekte, bazı garip halleri kaydedilmekte, Muhrikatü'l-kulûb gibi çeşitli risâleler kaleme aldığı bildirilmektedir. Muhibbî, bu bilgilere sadece İbrâhim'in 1026 (1617) yılında vefat ettiğini eklemiştir. Yanlışlığı apaçık olan bu mâlumata dayanarak İdrîs-i Muhtefî'nin Hamza Bâlî'nin torunu

olduğunu söylemek oldukça iddialı bir yaklaşımdır. İdrîs-i Muhtefî'nin çağdaşı Atâî'de ve Semerâtü'l-fuâd, Sergüzeşt gibi Melâmî kaynaklarında ve tarikat geleneğinde de böyle bir bilgi bulunmamaktadır.

Önceki dönemlerde taşrada faaliyet gösteren Hamzaviyye, İdrîs-i Muhtefî ile İstanbul'da, fütüvvet ehli esnaf arasında yayılmaya başlamıştır. Bu devirde Fatih Kırkçeşme'de Peştamalcılar Hanı'ndaki dokumacı esnafının Hamzavî olduğu, Sarı Abdullah Efendi'nin Hamzaviyye'ye burada intisap ettiği bilinmektedir (La'lîzâde Abdülbâki, s. 43). İdrîs-i Muhtefî'nin ayrıca âlimler, şairler ve devlet adamlarından da birçok müridi vardı. Şeyhülislâm Ebülmeyâmin Mustafa Efendi, Sadrazam Kayserili Halil Paşa, Reîsülküttâb Sarı Abdullah Efendi, Şair Tıflî Ahmed Çelebi bunlar arasında sayılabilir. Sütçü Beşir Ağa, Hacı Kabâyî Efendi, Lâmekânî Hüseyin Efendi, Olanlar Şeyhi İbrâhim Efendi, Bezcizâde Mehmed Muhyiddin gibi Melâmîlik tarihinin önemli isimleri onun müridleri arasında yer almaktadır.

İdrîs-i Muhtefî'den günümüze, mensuplarından olduğu anlaşılan Hakiki Bey'in İrşâdnâme'sinde yer alan "devr"e dair bir sayfalık metinle (vr. 43a; ayrıca bk. Sarı Abdullah Efendi, s. 16-17; La'lîzâde Abdülbâki, s. 71-72; Tomar-Melâmîlik, s. 56) Olanlar Şeyhi İbrâhim Efendi'nin naklettiği bir sözü (Sun'ullah Gaybî, vr. 29a), hece vezniyle yazılmış on beş kıtadan meydana gelen şathiyesi ve iki gazeli ulaşmıştır. Şathiye, Ali Şermî Efendi (Süleymaniye Ktp., Nâfiz Paşa, nr. 419) ve Ahmed Remzi Dede (Akyürek) tarafından şerhedilmiştir (metni için bk. Hüseyin Vassâf, II, 309 vd.).

BİBLİYOGRAFYA

Münâvî, el-Kevâkib (nşr. Abdülhamîd Sâlih Hamdân), Kahire, ts. (el-Mektebetü'l-Ezheriyye), IV, 163-164; Atâî, Zeyl-i Şekāik, s. 603-604; Hakiki Bey, İrşadnâme, Süleymaniye Ktp., Mihrişah Sultan, nr. 203, vr. 46a; Abdülmecid Sivâsî, Dürer-i Akāid, Süleymaniye Ktp., Mihrişah Sultan, nr. 300, vr. 68b; Olanlar Şeyhi İbrâhim Efendi, Divan, İÜ Ktp., TY, nr. 333, s. 47; Kâtib Çelebi, Fezleke, II, 373-374; a.mlf., Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1613; Sarı Abdullah Efendi, Semerâtü'l-fuâd, İstanbul 1288, s. 16-17, 258-

263; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 399, 425; Muhibbî, Ḫulâṣatü'l-eṯer, I, 16-17; Mehmed Nazmi Efendi, Hediyyetü'l-ihvân, İÜ Ktp., TY, nr. 1604, vr. 69a; Sun'ullah Gaybî, Sohbetnâme, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 3137, vr. 29a; La'lîzâde Abdülbâki, Sergüzeşt, İstanbul, ts., s. 41-49, 71-72; Müstakimzâde, Risâle-i Melâmiyye-i Şüttâriyye, İÜ Ktp., İbnülemin, nr. 3357, vr. 43a-55a; Mehmed Tevfik, Mecmûa-i Terâcim, İÜ Ktp., TY, nr. 92, vr. 25a-26a; Osmanlı Müellifleri, I, 23; Tomar-Melâmîlik, s. 56-59; Hüseyin Vassâf, Sefîne, II, 309-315; Abdülbaki [Gölpınarlı], Melâmilik ve Melâmiler, İstanbul 1931, s. 123-128; Tayyib Okiç, "Quelques documents inédits concernant les hamzavites", Proceedings of the Twenty Second Congress of Orientalists (haz. Zeki Velidi Togan), Leiden 1957, II, 286-297; Ahmet Yaşar Ocak, Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15-17. yüzyıllar), İstanbul 1998, s. 310-313; Cengiz Gündoğdu, "XVII. Yüzyıl Osmanlısında İki Farklı Sufi Tipi", İlam Araştırma Dergisi, II/2, İstanbul 1997, s. 21-39.

Nihat Azamat

İDRÎSÎ, Abdurrahman b. Muhammed

(عبد الرحمن بن محمد الإدريسي)

Ebû Sa‘d Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed el-İdrîsî elEsterâbâdî (ö. 405/1015)

Hadis hâfızı, tarihçi.

325’ten (937) sonra muhtemelen Semerkant’ta doğdu. Büyük dedesi İdrîs b. Hasan’a nisbetle İdrîsî diye tanındı. Esterâbâdlı olan babası, Ebû Nuaym Muhammed b. Hasan b. Hammûye, Ebû Abdurrahman Abdullah b. es-Sirrî, Ebû Ali Muhammed b. Ahmed es-Savvâf ve Ebû Bekir eş-Şâfiî gibi âlimlere talebelik eden bir muhaddisti (Sehmî, s. 450). Esterâbâd’da Ebû Nuaym Muhammed b. Hasan b. Hammûye gibi muhaddislerden faydalanan İdrîsî hadis tahsili için Horasan ve Irak bölgelerini dolaştı. Nîşâbur’da Ebü’l-Abbas Esam, Cürcân’da İbn Adî ile İsmâilî, Bağdat’ta Dârekutnî’den çok sayıda hadis yazdı. Hicaz’a gittiğinde bu bölgenin âlimlerinden hadis rivayet etti. Döneminde Semerkant’ın en meşhur hadis hâfızı olan ve Bağdat’ta hadis rivayet eden İdrîsî’den Ebû Ali eş-Şâşî, Mâlînî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali el-Habbâzî, Ebû Mes‘ûd Ahmed b. Muhammed el-Becelî, Ebü’l-Kāsım Ali b. Muhassin et-Tenûhî gibi âlimler rivayette bulundu. Hatîb el-Bağdâdî ve İbn Kesîr onun sika bir hadis hâfızı olduğunu belirtmektedir. Şehir tarihleri geleneğinin bir takipçisi olan İdrîsî, bu konudaki çalışmaları yanında hadisleri konularına göre bir araya getiren eserler de yazmıştır. İdrîsî’nin adı, künyesi ve vefat tarihi hakkında kaynaklarda bazı yanlışlıklar bulunmaktadır. İbnü’l-Esîr, onu 405 (1015) yılında vefat edenler arasında zikrederken adını yanlış olarak Ebû Saîd Abdullah b. Muhammed elEsterâbî diye kaydetmiş, Ziriklî ile Kehhâle de verdikleri bilgiler aynı olmakla birlikte onu iki ayrı kişi olarak göstermiştir (bk. bibl.). 30 Zilhicce 405’te (21 Haziran 1015) Semerkant’ta vefat eden İdrîsî Çâkerdîze Kabristanı’na defnedildi.

Eserleri. 1. Târîḫu Semerḳand (el-Kemâl fî maʿrifeti’r-ricâl bi-Semerḳand). Semerkant’ta yetişen şahsiyetlerin, özellikle Semerkantlı muhaddislerin ele

alındığı bir eserdir. İdrîsî'nin bu çalışmasını Dârekutnî'ye sunduğu ve onun takdirini kazandığı belirtilmektedir. Semerkant tarihi yazan Müstağfirî ile el-Ḳand fî ẕikri ʿulemâʾi Semerḳand adlı eserinde Necmeddin en-Nesefî'nin bu çalışmadan çokça faydalandığı anlaşılmaktadır. Hatîb el-Bağdâdî'nin Târîḫu Baġdâd'da seksen yerde nakilde bulunduğu (Necmeddin en-Nesefî, s. 13), Sem'ânî (Sehâvî, s. 247), Yâkūt (Muʿcemü'l-büldân, I, 289; II, 415) ve İbn Hacer el-Askalânî (Tehẕîbü't-Tehẕîb, II, 68, 136) gibi âlimlerin iktibaslar yaptığı eserin günümüze ulaşıp ulaşmadığı bilinmemektedir. 2. Târîḫu Esterâbâd. Esterâbâd'da yetişen âlimlere ve tanınmış şahsiyetlere dair bu çalışma sahasında ilk kaynak olup (Necmeddin en-Nesefî, s. 12) İbn Hacer el-Askalânî ondan faydalanmış (Tehẕîbü't-Tehẕîb, XII, 411), Sehmî de (ö. 427/1036) esere bir tekmile yazmıştır (İbn Hacer, Lisânü'l-Mîzân, I, 346).

BİBLİYOGRAFYA

Sehmî, Târîḫu Cürcân (nşr. Muhammed Abdülmuîd Han), Beyrut 1407/1987, s. 260, 450; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, X, 302-303; Necmeddin en-Nesefî, el-Ḳand fî ẕikri ʿulemâʾi Semerḳand, Riyad 1412/1991, s. 12-14, 240; Sem'ânî, el-Ensâb, I, 160, 214, 265; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, I, 289; II, 415; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, IX, 252; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVII, 226-227; a.mlf., Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, III, 1062-1064; İbn Kesîr, el-Bidâye, XI, 354; İbn Hacer, Tehẕîbü't-Tehẕîb, II, 68, 136; XII, 411; a.mlf., Lisânü'l-Mîzân, I, 346; Sehâvî, el-İʿlân bi't-tevbîḫ, s. 247, 265; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 281, 296; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, III, 175; Brockelmann, GAL Suppl., I, 210; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, V, 188; VI, 140; Sezgin, GAS, I, 352; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), III, 225; IV, 121.

Ali Yardım

İDRÎSÎ, Muhammed b. Abdülazîz

(محمد بن عبد العزيز الإدريسي)

Ebû Ca‘fer Cemâlüddîn Muhammed b. Abdil‘azîz el-Hâşimî (ö. 649/1251)

Tarihçi ve hadis âlimi.

568 (1173) yılında Yukarı Mısır’daki (Saîd) Kūs şehrinde doğdu. Fas İdrîsî şeriflerinden olan babası Fas’tan Mısır’a göç etmiş ve Kūs’un Fâvyaîş köyüne yerleşmişti. Burada başladığı öğrenimini Kahire’de tamamlayan İdrîsî tarih, hadis, edebiyat ve nesep ilmi sahalarında kendini yetiştirdi. Günümüze ulaşan tek eseri Envâru ʿulüvvi’l-ecrâm’da başta babası Abdülazîz olmak üzere Ebü’l-Ferec İbnü’l-Cevzî, Ebû Tâhir Ahmed b. Muhammed es-Silefî, Abdüllatîf el-Bağdâdî, Ebû Muhammed İbnü’l-Cevzî ve Fâtıma bint Sa‘d el-Hayr’ı hocaları arasında zikretmektedir. En meşhur talebeleri ise Ebû Sâdık b. Reşîdüddin el-Attâr, Abdülmü’min b. Halef ed-Dimyâtî ve Ahmed b. Yûsuf el-Erbilî’dir.

Kahire’de Ömeriyye Medresesi’nde müderrislik yapan İdrîsî döneminin önemli muhaddislerinden sayılır. Ancak bu konuda eseri olup olmadığı bilinmemektedir. Günümüze sadece Mısır piramitleriyle ilgili eseri ulaştığından tarihçilik yönüyle meşhur olmuştur. Şahsen tanıdığı ve piramitlerle ilgili eserinden önemli ölçüde faydalandığı İbn Memmâtî’ye yakınlığının onu bu konu üzerinde çalışmaya sevkettiği söylenebilir. İdrîsî Kahire’de vefat etti.

Kendisine Mısır piramitleri tarihçisi unvanını kazandıran Envâru ʿulüvvi’l-ecrâm fi’l-keşf ʿan esrâri’l-ehrâm adlı eserini İdrîsî, 623 (1226) yılında Abbâsî Halifesi Zâhir-Biemrillâh’ın Eyyûbî Sultanı el-Melikü’l-Kâmil Muhammed’e gönderdiği elçilik heyetinin başında bulunan Ebû Muhammed İbnü’l-Cevzî ve arkadaşlarının isteği üzerine telif etmiştir. Müellif, onların bu arzusunu yerine getirmek için, daha önce kaleme aldığı Mısır tarihiyle ilgili üç eserinden derleme yaparak bu kitabı hazırladığını söyler (Envâru ʿulüvvi’l-ecrâm, s. 2-4, 113). İdrîsî Mısır tarihiyle ilgili

Arapça kaynaklardan da istifade etmiştir. Saîd b. Ebû Meryem Hakem'in (İbn Ebû Meryem) Târîḫu ḳudûmi'l-Meʾmûn Mıṣr'ı, Ebû Zeyd el-Belhî'nin Ṣuverü'l-eḳālîm'i (Taḳvîmü'l-büldân), Ebû Abdurrahman el-Utekī'nin et-Târîḫu'l-câmiʿi, Kudâî'nin Kitâbü Ḫıṭaṭı Mıṣr'ı ile İbn Zûlâk ve Ömer b. Muhammed b. Yûsuf el-Kindî'nin eserleri müellifin kaynaklarının başında gelmektedir. Günümüze ulaşmayan bu çalışmaların yanında Kitâbü'l-Cevhereti'l-yetîme fî aḫbâri Mıṣr el-ḳadîme, Kitâbü Maṭlaʿi'ṭ-ṭâliʿi's-saʿîd fî aḫbâri'ṣ-Ṣaʿîd, Kitâbü'l-Edvâr ve'l-feterât (a.g.e., s. 4 vd., 52) adlı eserlerle İbrâhim b. Vasîfşâh'ın Târîḫ'inden, Ebü's-Salt ed-Dânî ve İbn Memmâtî'nin piramitler hakkındaki risâlelerinden de faydalanmıştır.

İdrisî'nin kitabı, piramitler hakkında sistematik ve muhtevalı bilgiler ihtiva eden ilk Arapça eserdir. Bir mukaddime ile yedi bölümden oluşan kitabın birinci bölümünde müellif, eskiden yaşamış olan milletlerin bıraktıkları eserleri incelemenin ve bunlardan ders almanın önemine temas etmiş, ikinci bölümde piramitleri ziyaret eden peygamberler, sahâbîler, halifeler, yöneticiler ve âlimlerden bahsetmiş, üçüncü bölümde piramitlerin bulunduğu bölgenin topografisi ve piramitlere ulaşan yollar hakkında bilgi vermiştir. Diğer bölümlerde sırasıyla piramitlerin inşa tarihi, yapı malzemeleri, piramitlerin içindeki gizli hazinelerden bahsetmiş, son bölümde ise piramitler hakkında yazılan şiirleri aktararak bunların açıklamasını yapmıştır.

Altı nüshası günümüze ulaşan eserin (bulundukları kütüphaneler için bk. Envâru ʿulüvvi'l-ecrâm, neşredenin girişi, s. 16) en eski yazması Manchester'dadır (John Rylands Library, MS, nr. 262). Abdülkādir el-Bağdâdî (ö. 1093/1682) kitabın okunamayacak hale gelmiş bir nüshasını bulmuş, bu nüshayı tashih ederek el-Maḳsadü'l-merâm fî ʿacâʾibi'l-ehrâm adını verdiği eserini kaleme almıştır. Bu eserin Bağdâdî'nin oğlu Muhammed tarafından yazılan nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Şehid Ali Paşa, nr. 2733). Kitap önce Ursula Sezgin tarafından Manchester nüshasından tıpkıbasım olarak yayımlanmıştır (Frankfurt 1988). Nâşir, diğer beş yazmanın Bağdâdî'nin kullandığı nüshadan istinsah edildiği kanaatindedir (Envâru ʿulüvvi'l-ecrâm, neşredenin girişi, s. 9). Ulrich Haarmann, eserin Princeton nüshasını esas alıp diğer beş nüsha ile karşılaştırmak suretiyle tenkitli neşrini yapmıştır (Beyrut 1991). İdrîsî'nin ayrıca el-Müfîd fî ẕikri men deḫale'ṣ-Ṣaʿîd adlı

tamamlanmamış bir kitabının olduğu kaydedilmektedir (Ca‘fer b. Sa‘leb el-Üdfüvî, s. 536).

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed b. Abdülazîz el-İdrîsî, Envâru ʿulüvvi’l-ecrâm fi’l-keşf ʿan esrâri’l-ehrâm (nşr. Ursula Sezgin), Frankfurt 1408/1988, neşredenin girişi, s. 5-17; Ca‘fer b. Sa‘leb el-Üdfüvî, et-Tâliʿu’s-saʿîdü’l-câmiʿ esmâʾe nücebâʾi’ṣ-Ṣaʿîd (nşr. Sa‘d M. Hasan), Kahire 1966, s. 179 vd., 535 vd.; İbn Hacer, Lisânü’l-Mîzân, V, 262; Süyûtî, Ḥüsnü’l-muḥâḍara, Kahire 1299, 1, 319; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 194; II, 1777; De Slane, Catalogue des manuscrits arabes de la Bibliothèque Nationale, Paris 1883, s. 398, 399; Brockelmann, GAL, I, 630; Suppl., I, 879, 880; George Vajda, Index géneral des manuscrits arabes musulmans de la Bibliothèque Nationale de Paris, Paris 1953, s. 261; Nazif Hoca, “Abdalqādir b. ‘Omar el-Bağdâdî’nin Eserleri”, ŞM, IV (1961), s. 119-145; P. M. Holt, “Das Pyramidenbuch des Abū Gaʿfer al-Idrīsī”, BSOAS, LVI/1 (1993), s. 129-130; Ulrich Haarmann, “al-Idrīsī”, EI² Suppl. (İng.), s. 407-408; Mehdî Selmâsî, “İdrîsî”, DMBİ, VII, 341-342.

Nasuhi Ünal Karaarslan

İDRÎSÎ, Şerîf

(الشريف الإدريسي)

Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Abdillâh b. İdrîs eş-Şerîf es-Sebtî es-Sıkıllî (ö. 560/1165)

İslâm coğrafyacısı ve botanik âlimi.

İdrîsîler hânedanının kurucusu I. İdrîs'in soyundandır. Çağdaşı İbn Bişrûn ve İmâdüddin el-İsfahânî ile daha sonra yaşayan Safedî'nin dışındaki İslâm biyografi müellifleri hayatından bahsetmezler. Bazı araştırmacılar onun bu şekilde ihmal edilmesini, Sicilya Norman kralları II. Roger ve I. Guillaume'un hizmetinde bulunmasına bağlamakta iseler de bunun asıl sebebi, daha çok o devirde fazla revaçta olmayan coğrafya ve botanik sahalarında çalışmasıdır; İmâdüddin ile Safedî'nin özellikle onun edipliği üzerinde durmaları da bu görüşü doğrulamaktadır. Hakkındaki bilgi azlığına rağmen yapılan çeşitli araştırmalar sonunda onun 493 (1100) yılında Sebte'de (Ceuta) doğduğu, öğrenimini Kurtuba'da (Cordoba) tamamladığı, İspanya ve Kuzey Afrika'da çıktığı uzun seyahatlerden sonra II. Roger'in (1130-1154) ilk yıllarında Sicilya'nın başşehri Palermo'ya yerleştiği ve burada öldüğü tesbit edilmiştir.

Eserleri. 1. Nüzhetü'l-müştâḳ fi'ḫtirâḳı'l-âfâḳ. İdrîsî asıl şöhretini II. Roger için yazdığı bu coğrafya kitabına borçludur. Aynı zamanda Kitâbu Rucâr (Roger) ve el-Kitâbü'r-Rucârî adıyla da bilinen ve Şevval 548'de (Ocak 1154) tamamlanan eser iklimlere göre düzenlenmiştir. Kitapta yedi iklimden her biri onar cüze taksim edilmiş, mukaddimedeki dünya haritasından başka her iklim cüzünün başında da oranın haritası verilmiştir. İbn Havkal, İbn Hurdâzbih ve Ceyhânî gibi İslâm coğrafyacılarının eserleri yanında İdrîsî, Batlamyus'un Kitâbü'l-Coğrafya'sından ve şifahî bilgilerden de faydalanmıştır. Batlamyus coğrafya okulunun en meşhur takipçilerinden olan İdrîsî'nin Batlamyus'un haritalarında önemli değişiklikler yaptığı da görülür (bk. HARİTA). Kitabında dünyayı ekvatorla ikiye ayırmakta ve güney yarım kürenin, sıcaklığından dolayı canlıların yaşamasına elverişli

olmadığını söyledikten sonra kuzey yarım küreyi yedi iklim halinde ekvatordan kuzeye doğru incelemekte ve her iklimi batıdan doğuya doğru çeşitli bölgelere ayırmaktadır. Mukaddimede Hamâh (Çanâh) b. Hâkān el-Kîmâbî adında bir Türk coğrafyacısının kitabından bahsetmesi ve yer çekimini mıknatısın demiri çektiği gibi yerin de cisimleri çektiği ve havadaki cisimlerin yere doğru düşmesinin sebebinin bu olduğu şeklinde açıklaması eserde yer alan önemli hususlar arasındadır. Bir dünya coğrafyası olan Nüzhetü'l-müştaḳ, Ortaçağ'da İslâm dünyasında yazılmış yerkürenin genel ve sistematik coğrafyası üzerindeki en kapsamlı çalışmalardan biri olup Avrupa hakkında gerçeğe en yakın bilgileri veren ilk eserdir. Çeşitli ülkelerin ve özellikle Batı Avrupa ülkelerinin haritaları tarihte ilk defa aslına uygun sayılabilecek bir şekilde çizilmiştir. Türkler'in yaşadığı topraklar hakkında yapılan açıklamalar ise daha önceki coğrafyacılara göre geniş olmakla birlikte zaman zaman efsanevî bilgiler ve asılsız rivayetlerle muğlak bir hal almaktadır.

Nüzhetü'l-müştâḳ'ın, kimin tarafından yapıldığı belirtilmeyen ve seçmelerden oluşan eksik bir nüshası Kitâbü Nüzheti'l-müştâḳ fî ẕikri'l-emṣâr ve'l-aḳṭâr ve'l-büldân ve'l-cüẕûr ve'l-medâyin ve'l-âfâḳ adıyla neşredilmiştir (Roma 1592 → Frankfurt 1992 [Islamic Geography, ed. Fuat Sezgin, c. I]). Bu neşir Gabriel Sionita ve Johannes Hesronita tarafından Latince'ye çevrilmiş ve Geographia Nubiensis adıyla yayımlanmıştır (Paris 1619). Eserin Arapça tam metni (haritalar dışında), ilk defa Roma'daki Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente ve Napoli'deki Istituto Universitario Orientale adlı kuruluşların iş birliğiyle Enrico Cerulli, Giorgio Levi Della Vida, Francesco Gabrieli ve Laura Veccia Vaglieri'nin de aralarında bulunduğu İtalyan müsteşrikler heyeti tarafından, sonuncusu indeks olmak üzere dokuz fasikül halinde neşredilmiş (Opus Geographicum, Leiden 1970-1984), ardından bu neşir esas alınarak eser iki cilt halinde yeniden basılmıştır (Beyrut 1409/1989). Haritalar ise daha önce Konrad Miller'in yayımladığı Mappae arabicae: Arabische Weltund Ländenkarten des 9-13. Jahrhunderts (I-VI, Stuttgart 1926-1931) adlı eserde yer almıştı (I/2-3; VI. [yeni baskısı: Weltkarte des Arabers Idrisi vom Jahre 1154, Stuttgart 1981]). Kitabın tamamına yakın tercümesi Fransızca olup Pierre-Amédée Jaubert tarafından yapılmıştır (Géographie d'Édrisi, I-II, Paris 1836-1840 → Frankfurt 1992 [Islamic Geography, ed. Fuat Sezgin, c. II-III]), ancak bu tercümede birçok hata tesbit edilmiştir.

Birçok araştırmacının dikkatini çekmiş olan Nüzhetü'l-müştâḳ'ın coğrafî bölgelere göre parça neşirleri ve tercümeleri de yapılmış, üzerinde çeşitli araştırmalar gerçekleştirilmiştir. Bu çalışmalardan

bazıları şöyle sıralanabilir: Reinhart Dozy - Michael Jan de Goeje, Description de l'Afrique et de l'Espagne, Leiden 1866, 1968 → Frankfurt 1992 (Islamic Geography, ed. Fuat Sezgin, c. IV); Jose Antonio Conde, Description de Espanā de Xerif Aledris, conocido por el Nubiense, Madrid 1799; Eduardo Saavedra, "La Geografia de España del Edrisí" (Boletín de la Real Sociedad Geografica de Madrid, X [1881], s. 249-255, 376-387; XI [1881], s. 102-115; XII [1882], s. 46-54; XIV [1883], s. 81-91; XVIII [1885], s. 224-242; XXVII [1889], s. 166-181); Cesar E. Dubler, "Los Caminos a Compostela en la obra de Idrīsī" (al-Andalus, XIV [1949], s. 59-122); "Der Afroindo-malajische Raum bei Idrisi" (Asiatische Studien, I/4 [1956], s. 19-59) ve "Idrisiana Hispanica" (al-Andalus, XXX [1965], s. 89-137); Alfred Felix Landon Beeston, "Idrisi's Account of the British Isles" (BSOAS, XIII [1950], s. 265-280); Wilhelm Hoenerbach, Deutschland und seine Nachbarländer nach der grossen Geographie des Idrīsī, Stuttgart 1937-1938; Michele Amari, "Il libro di Re Ruggiero ossia la Geografia di Edrisi" (Bolletino della Societa Geografica Italiana, VII [1872], s. 1-24) ve Dal Kitab Nuzhat al-Muḳtāq ecc. (Sollazzo per chi si diletta di girare il mondo) per Abū ʿAbd Allāh Muḥammad Ibn ʿAbd Allāh Ibn Idrīs, Biblioteca Arabo-Sicula (Torino-Roma 1880, I, 33-133); Johanes Gildemeister, Idrīsī's Palaestina und Syrien im arabischen Text (Bonn 1885); Wilhelm Tomaschek, "Zur Kunde der Hämus-Halbinsel.-Die Handelswege im 12. Jahrhundert nach den Erkundigungen des Arabers Idrîsî" (Sitzungsberichte der Philosophisch-Historischen Classe der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, CXIII, [Wien 1886], s. 285-373); Theodor Nöldeke, "Ein Abschnitt aus dem arabischen Geographen Idrisi" (Verhandlungen der Gelehrten Estnischen Gesellschaft zu Dorpat, VII [Dorpat 1873], s. 1-12); Oiva J. Tuulio (Tallgren), Du nouveau sur Idrīsī (SO, VI/3, Helsinki 1936); Oiva J. Tuulio - A. M. Tallgren, Idrīsī La Finlande et les autres pays baltiques orientaux (SO, III, Helsinki 1930); J. Martin Hartmann, Commentatio de geographia Africae Edrisiana (Gottingen 1792) ve Edrisii discriptio Africae (Gottingen 1796); E. F. C. Rosenmüller, "Syria descripta a Scherifo el-Edrisio et Khalil Ben-Schahin

Dhaheri” (Analecta Arabica [Leipzig 1828]); Johanes Gildemeister, “Beiträge zur Palästinakunde aus arabischen Quellen 5. Idrīsī” (Zeitschrift des Deutschen Palästinavereins, VIII [1885], s. 117-145); R. A. Brandel, Om och ur den Arabiska Geographen Idrīsī (Upsala 1894); Sayyid Maqbul Ahmad, India and the Neighbouring Territories as Described by the Sharīf al-Idrīsī in his Kitāb Nuzhat al-Mushtāq fi ikhtirāq al-‘Āfāq (I, Aligarh 1954; II, Leiden 1960); Michele Amari - Celestino Schiaparelli, L’Italia descritta nel “Libro del Re Ruggero” compilato da Edrisi. Testo arabo pubblicato con versione enote (Roma 1883); Richard Ekblom, “Idrīsī und die Ortsnamen der Ostseeländer” (Namn och Bygd. Tidskrift för Nordisk Ortnamnsforskning, XIX [Uppsala 1931], s. 1-81); Tadeusz Lewicki, “A Propos de la Genèse du “Nuzhat al-Muštāq fi’Ḫtıraq al-Afāq” d’al-Idrīsī” (Studi Magrebini, I [Napoli 1966], s. 41-55); Vincenza Grassi, “La Libia nel Nuzhat al-Muštāq fī Iḫtirāq al-āfāq di al-Idrīsī” (Studi Magrebini, XXII [Napoli 1990], s. 37-57; XXIII [Napoli 1991], s. 1-22); Giuseppina Igonetti, “Le citazioni del testo geografico di al-Idrīsī nel Taqwīm al-buldān di Abū’l-Fidā” (Studi Magrebini, VIII [1976], s. 39-52). Bunlardan başka İbrâhim Şevket, Irak ve el-Cezîre ile (Bağdat 1962-1963) Arabistan (MMİIr., XXI [1971], s. 3-72), Fuâd Seyyid Yemen (Roma 1971), İsmâil el-Arabî İfrîkıye ve Endülüs (Cezayir 1983), Muhammed Hâc Sâdık Mağrib’le (Cezayir 1983) ilgili bölümleri neşretmişlerdir. Nüzhetü’l-müştâḳ üzerinde şarkiyatçılar tarafından yapılan parça neşri, tercüme ve diğer çalışmalardan bir kısmını Fuat Sezgin toplu halde yeniden yayımlamıştır (Studies on al-Idrīsī, Islamic Geography serisi içinde, Frankfurt 1992, c. V-VIII) (Nüzhetü’l-müştâḳ’la ilgili çalışmalar hakkında ayrıca bk. EI² [Fr.], III, 1059-1061).

Nüzhetü’l-müştâḳ’ın iki muhtasarı bulunmaktadır. Bunlardan Cenyü’l-ezhâr mine’r-ravżi’l-miʿṭâr adını taşıyanın (Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye, Coğrafya, nr. 458) uzun bir süre İbn Abdülmün‘im el-Himyerî’nin er-Ravżü’l-miʿṭâr adlı eserinin muhtasarı olduğu zannedilmiştir. Ayrıca ihtisarı yaptığı kaydedilen Hâfız Şehâbeddin Ahmed el-Makrîzî’nin de meşhur Takıyyüddin el-Makrîzî olup olmadığı tartışmalıdır (Kubiak, FO, I/2 [1960], s. 198-200). Bu muhtasarın Mısır’la ilgili kısmı Gaston Wiet tarafından Fransızca tercümesiyle birlikte yayımlanmıştır (“Un résumé d’Idrīsī”, Bulletin de la Société royale de géographie d’Egypte, XX [Kahire 1939], s. 161-201). Nüzhetü’l-müştâḳ’ın Kitâbü’l-Coġrâfiyyeti’l-külliyye

ey ṣûretü’l-arż (Ḫarîṭatü’l-ʿâlem) adını taşıyan diğer muhtasarını Cevâd Ali neşretmiştir (Bağdat 1951).

2. Ünsü’l-mühec ve ravżü’l-fürec (Ravżü’l-fürec ve nüzhetü’l-mühec). Nüzhetü’l-müştâḳ’ın ilâveli bir muhtasarı mahiyetindedir. Kitapta, ekvatorun güneyinde kalan sekizinci bir iklimden daha söz edilmektedir. Fuat Sezgin, eserin sonunda verilen 588 (1192) yılının kitabın telifinin veya istinsahının tamamlandığı tarih olmayıp telif tarihinde yanlışlık yapılmasından kaynaklandığını, ayrıca eserde İbn Saîd el-Mağribî’nin zikredilmesinin de sonradan yapılmış bir ilâve olduğunu belirtir (Ünsü’l-mühec ve ravżü’l-fürec, neşredenin girişi). Avrupalı kâşiflerin İbn Saîd’in kitabı gibi bu eserden de faydalanmış olmaları muhtemeldir. Kitabın Süleymaniye Kütüphanesi’nde bulunan iki yazmasının (Hekimoğlu Ali Paşa, nr. 688; Hasan Hüsnü Paşa, nr. 1289) Fuat Sezgin tarafından tıpkıbasımı yapılmıştır (Frankfurt 1984). Eseri Jassim Abid Mizal İspanyolca tercümesi ve notlarla birlikte neşretmiştir (Los caminos de al-Andalus en el siglo XII según “Uns al-muhay warawd al-furay” [Soloz de corazones y prados de contemplacion], Madrid 1989). 3. el-Câmiʿ li-ṣıfâtı eştâti’n-nebât ve ḍurûbi envâʿi’l-müfredât mine’l-eşcâr ve’s̱-s̱imâr ve’l-ḥaşâʾiş (Kitâbü Edviyeti’l-müfrede, Kitâbü’l-Müfredât). Botanik ve eczacılıkla ilgili olup İbnü’l-Baytâr tarafından çokça istifade edildiği bilinmektedir. Eserde bir bitkinin bazan on iki farklı dildeki karşılıkları da verilir. İslâm dünyasındaki tıp, eczacılık ve botanikle ilgili çalışmalarıyla bilinen Max Meyerhof, “Über die Pharmakologie und Botonik des arabischen Geographen Edrisi” (Archiv für Geschichte der Mathematik,

Naturwissenschaften und Technik, XII [Leipzig 1930], s. 45-53) ve diğer makalelerinde eseri muhtelif yönleriyle incelemiştir. Fuat Sezgin, Süleymaniye Kütüphanesi (Fâtih, nr. 3610) ve Tahran Kitâbhâne-i Meclisi Sinâ (nr. 18420) nüshalarının tıpkı basımını yapmıştır (Frankfurt 1995). Kitabın İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi’nde 659 (1261) tarihli bir nüshası daha bulunmaktadır (AY, nr. 1343).

İdrîsî’nin çağdaşı olan İbn Bişrûn, onun Nüzhetü’l-müştâḳ’tan sonra I. Guillaume için Ravżü’l-üns ve nüzhetü’n-nefs adıyla başka bir coğrafya kitabı yazdığını belirtmekle birlikte bu eserin şimdiye kadar herhangi bir yazması tesbit edilememiştir. Ebü’l-Fidâ’nın Taḳvîmü’l-büldân’da

İdrîsî’den aktardığı bazı parçaların bu kitaba ait olması muhtemeldir. Çünkü bu parçalarla Nüzhetü’l-müştâḳ’ın aynı konulara ait metinleri birbirinden farklıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Şerîf el-İdrîsî, Ünsü’l-mühec ve ravżü’l-fürec (nşr. Fuat Sezgin), Frankfurt 1405/1984, neşredenin girişi; İmâdüddin el-İsfahânî, H̱arîdetü’l-ḳaṣr: Ḳısmü şuʿarâʾi’l-Maġrib, Tunus 1970, II, 260; Ebü’l-Fidâ, Taḳvîmü’l-büldân (nşr. J. T. Reinaud - M. G. de Slane), Paris 1840 → Frankfurt 1992, s. 1; Safedî, el-Vâfî, I, 163-164; Sarton, Introduction, II/1, s. 410-412; Brockelmann, GAL, I, 477; Suppl., I, 876-877; I. Krachkovski, Târîḫu’l-edebi’l-coġrâfiyyi’l-ʿArabî (trc. Selâhaddin Osman Hâşim), Kahire 1963, I, 279-294; Abdülazîz Sâlim, et-Târîḫ ve’l-müʾerrihûne’l-ʿArab, İskenderiye 1967, s. 193-194; Nizâr el-Esved, eş-Şerîf el-İdrîsî, Dımaşk 1987; Muhammed Abdülganî Hasan, eş-Şerîf el-İdrîsî, Kahire 1971; Hannâ el-Fâhûrî, Târîḫu’l-edebi’l-ʿArabî fi’l-Maġrib, Beyrut 1982, s. 272-282; Hüseyin Mûnis, Târîḫu’l-coġrâfiyye ve’l-coġrâfiyyîn fi’l-Endelüs, Kahire 1986, s. 165-280; a.mlf., “Description of Egypt by Idrīsī”, Studi Magrebini, XVI, Napoli 1984, s. 1-53; a.mlf., “Commentary on the Chapters on Egypt of Nuzhat al-Mustāḳ by al-Sharīf al-Idrīsī”, a.e., XVIII (1986), s. 13-60; XX (1988), s. 45-112; Abdullah Kennûn, “eş-Şerîf el-İdrîsî”, Mevsûʿatu meşâhîri ricâli’l-Maġrib, Beyrut 1414/1994, III, nr. 24; Şeşen, Fihrisü maḫṭûṭâti’ṭ-ṭıbbi’l-İslâmî, s. 132; Wladyslaw Kubiak, “Some Westand Middle-European Geographical Names According to the Abridgement of Idrīsī’s Nuzhat al-Muštāḳ, Known as Maḳrīzī’s Ğany al-Azhār min ar-Rawḍ al-Miʿṭār”, FO, I/2 (1960), s. 198-208; Giovanni Oman, “A propos du second ouvrage géographique attributé au géographe arabe al-Idrīsī: Le Rawḍ al-uns wa nuzhat al-nafs”, a.e., XII (1970), s. 187-193; a.mlf., “Notizie bibliografiche sul geografo arabo al-Idrisī (XII secolo) e sulle sue opere”, Studi Magrebini, XXII, Napoli 1990, s. 9-36; a.mlf., “al-Idrīsī”, EI² (Fr.), III, 1058-1061; Frances Gies, “Al-Idrīsī and Roger’s Book”, Aramco World Magazine, XXVIII/4, Houston 1977, s. 14-19; Mikel de Epalza, “Estudio del texto de al-Idrīsī Alicante”, Sharq al-Andalus, II, Alicante

1985, s. 215-232; E. S. Kennedy, “Geographical Latitudes in al-Idrīsī’s World Map”, Zeitschrift für die Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften, III, Frankfurt 1986, s. 265-268; İbrâhim Hûrî, “eş-Şerîf el-İdrîsî coġrâfiyyûn mevṣûʿiyyûn ʿâlemiyyûn fî Nüzheti’l-müştâḳ fi’ẖtirâḳı’l-âfâḳ”, el-Meşriḳ, LXVI/1, Beyrut 1992, s. 201-234; C. F. Seybold, “İdrîsî”, İA, V/2, s. 936-937; İnâyetullah Rızâ, “İdrîsî”, DMBİ, VII, 342-345.

Ramazan Şeşen

İDRÎSÎLER

(الأدارسة)

789-985 yılları arasında Fas'ta hüküm süren ilk İslâm hânedanı.

Hânedanın kurucusu, Hz. Ali'nin oğlu Hasan'ın neslinden olup soyu Fas şeriflerinin bir kolunu meydana getiren İdrîs b. Abdullah (I. İdrîs), Fah Savaşı'nın (169/786) ardından Mağrib'in merkezi Tanca'ya gitmek zorunda kalmıştı. Daha sonra Velîlâ'da Evrebe adlı Berberî kabilesinin desteğiyle kendisine dinî ve siyasî lider olarak biat edilmiş, böylece Velîlâ merkez olmak üzere İdrîsîler'in temelleri atılmıştı (172/789). İdrîs'in oğlu babasının kurduğu Fas'ı başşehir yaptı. Vezirlik, kâtiplik ve kadılık gibi görevleri ihdas ederek devletini Arap-İslâm devleti tarzında teşkilâtlandırdı ve gerçekleştirdiği fetihlerle ülkenin sınırlarını genişletip İdrîsîler'i Mağrib-i Aksâ'nın en güçlü devleti haline getirdi. Kurtuba'da (Cordoba) (202/817-18) ve Tunus'ta (209-211/824-826) meydana gelen isyanlar yüzünden kaçarak Fas'a gelen Araplar'ın devletin üst kademelerinde görevlendirilmesiyle İdrîsîler'in Arap karakteri güçlendi. Devletin sınırları doğuda Şelif nehrine (Cezayir) ve Güney Fas'ta Sûs'a kadar uzanmaktaydı. Ancak onun vefatından hemen sonra hânedan parçalanma sürecine girdi. Veliaht olarak yerine geçen büyük oğlu Muhammed, ülkeyi on iki erkek kardeşinden erginlik çağına ulaşan sekiziyle paylaştı. Tilimsân ve civarını ise önceden olduğu gibi Süleyman b. İdrîs evlâdına bıraktı, başşehir Fas ve yöresini kendisine ayırdı. Bu uygulama kısa sürede merkezî otoriteyi zayıflattı ve her biri muhtariyet peşinde koşan mahallî emirliklerin ortaya çıkmasına zemin hazırladı. Muhammed'e karşı ilk isyan eden Azemmûr, Tâmesnâ, Şâle ve Selâ'ya hükmeden kardeşi Îsâ oldu. Muhammed, onun isyanını bastırmak için Tanca valisi olan diğer kardeşi Kāsım'ı görevlendirdi, onun kabul etmemesi üzerine de Rif bölgesi hâkimi olan kardeşi Ömer'den yardım istedi. Ömer önce Îsâ'yı, ardından diğer kardeşi Kāsım'ı mağlûp ederek ikisine ait merkezleri ele geçirdi. 220 (835) yılında Ömer ölünce Muhammed onun idaresindeki merkezleri üç oğlu arasında taksim etti. Ömer'den bir yıl sonra vefat eden Muhammed'in ardından İdrîsî tahtına henüz dokuz yaşındaki oğlu Ali geçti. Yaşının küçüklüğüne

rağmen kabile reislerinin saray görevlilerine itaati sayesinde önemli bir sıkıntı yaşanmadı. Erginlik çağına ulaştıktan sonra yönetimi eline alan I. Ali 234'te (849) öldü. Yerine geçen kardeşi I. Yahyâ başarılı yönetimiyle devletinin gücünü arttırdı. Başşehir Fas onun zamanında büyük gelişme gösterdi, bölgede bir câzibe merkezi haline geldi ve nüfusu arttı. Fas'ta ve diğer merkezlerde imar faaliyetleri ve ticarî hayat da önemli gelişme kaydetti. I. Yahyâ'nın 249 (863) yılında vefatından sonra yerine geçen oğlu II. Yahyâ zamanında ülkede istikrar bozuldu ve devleti yıkılışa sürükleyen karışıklıklar başladı. Kendisini eğlenceye veren II. Yahyâ'ya karşı isyan eden Abdurrahman b. Ebû Sehl el-Cüzâmî, onu saraydan kaçmak zorunda bıraktı. II. Yahyâ bir süre sonra üzüntüden öldü (252/866).

II. Yahyâ'nın kaçışı esnasında onunla birlikte gitmeyi reddeden hanımı Atîke, Rif bölgesinin hâkimi olan babasını başşehre çağırmıştı. Bunun üzerine Ali b. Ömer Fas'a gelerek kontrolü sağladı. Böylece taht aynı ailenin Ömer b. İdrîs koluna geçmiş oldu. II. Ali bir süre sonra kuvvetli bir Hâricî isyanıyla karşılaştı. Sufriyye Hâricîleri'nden Abdürrezzâk el-Fihrî, başlattığı isyanı genişleterek bölgedeki bazı merkezleri eline geçirdi ve sonunda II. Ali'yi de yendi. II. Ali Evrebe kabilesine sığındı. Ardından Fas'a giren Abdürrezzâk şehrin Endülüs mahallesinde halkın biatını aldı. Ona teslim olmayan Karaviyyîn mahallesi halkı Yahyâ b. Kāsım b. İdrîs'i şehre çağırdı. Fas'a gelerek tahta oturan III. Yahyâ, Hâricîler'i başşehrinden çıkarmayı başardı. Hem şehir halkının hem de Kurtuba'dan sürülen Endülüslüler'in biatını aldı. Ancak amcası Ömer'in çocuklarıyla giriştiği taht mücadelesi sırasında öldürüldü (292/905). İdrîsîler'in yeni imamı Yahyâ b. İdrîs b. Ömer kısa süre içinde istikrarı sağladı. Tarihçilerin İdrîsîler'in en güçlü hükümdarı olarak tanıttığı IV. Yahyâ adaleti, fazileti ve cengâverliği yanında dinî ilimlerde temayüz etmiş bir

ilim adamıydı. İdrîsîler en geniş sınırlarına onun zamanında ulaştı. Sarayı Endülüs ve diğer İslâm ülkelerinden gelen âlim ve şairlerle doldu.

İdrîsîler, IV. Yahyâ'nın son zamanlarında önemli iki dış tehlikeyle yüzyüze geldiler. Yahyâ'nın saltanatının ilk yıllarında İfrîkıye'de kurulmuş olan Fâtımîler güçlerini arttırmış, Cezayir'i aldıktan sonra bütün Mağrib'i ele geçirmek için İdrîsî topraklarına yönelmişlerdi. Diğer taraftan Endülüs Emevî Devleti bölge üzerine güçlü ordular sevketmeye başlamıştı. IV. (X.)

yüzyılın başından itibaren İdrîsîler'e ait şehirler birbiri ardınca bu iki devletten birinin eline düşmeye başladı. İdrîsî emîrleri bazan direnerek, bazan da kuvvetli olan tarafa itaat ederek varlıklarını sürdürmeye çalıştılar.

Fâtımî kumandanı Mesâle b. Habbûs el-Miknâsî karşısında ağır bir yenilgiye uğrayan IV. Yahyâ, sonunda Fâtımîler'e itaati ve onlara vergi ödemeyi kabul etmek zorunda kaldı. Mesâle, Fas'a ikinci gelişinde kendisini karşılamaya gelen IV. Yahyâ'yı tutuklatarak İdrîsî yönetimine son verdi ve Reyhân el-Kutâmî'yi Fas valiliğine getirdi. IV. Yahyâ'nın tahttan uzaklaştırılmasından üç ay sonra İdrîsî ailesinden Haccâm lakabıyla meşhur Hasan b. Muhammed b. Kāsım, gerçekleştirdiği bir isyanla Fâtımî valisini Fas'tan çıkarıp tahtı geri almayı başardı (310/922). Ardından Mûsâ'nın üzerine giderek onu da ağır bir hezimete uğrattı, fakat tekrar karşısına çıkan Mûsâ'ya yenilince Fas şehrine sığınmak zorunda kaldı. Ancak orada bırakmış olduğu vekilinin ihanetine uğradı. Şehre girmesine izin vermeyen ve Fâtımîler'e bağlı olduğunu açıklayan bu kişi tarafından yakalanıp tevkif edildi. Böylece İdrîsîler'in merkezi tekrar Fâtımîler'in eline geçti (313/925).

Fâtımî Valisi Mûsâ b. Ebü'l-Âfiye, üç yıl içinde İdrîsîler'e ait merkezlerin hemen hemen tamamını hâkimiyeti altına aldı. Direnen İdrîsî güçleri Rif dağındaki Hacerünnesr Kalesi'ne sığındı (317/929). Kale-yi muhasara eden Mûsâ başarısız olunca bir miktar kuvvet bırakarak oradan ayrıldı ve aynı yıl içinde Fâtımîler'e itaati terkederek hutbeyi Mağrib-i Aksâ ve Sebte'yi (Ceuta) ele geçirmeye çalışan Endülüs Emevî Halifesi III. Abdurrahman adına okuttu. Fakat daha sonra üzerine gönderilen Humeyd b. Yesâl kumandasındaki Fâtımî ordusu karşısında ağır bir hezimete uğradı ve Fas şehrine çekildi. Bunu fırsat bilen Hacerünnesr Kalesi'ndeki İdrîsîler, Mûsâ'nın bıraktığı kuvvetleri püskürterek bölgeye gelen Fâtımî ordusuna katıldılar (323/935) ve onların yardımıyla Fas şehri hariç atalarına ait toprakların büyük bölümünü geri aldılar. Bu sırada İdrîsîler'in liderliğini yapmakta olan Kāsım Kennûn b. Muhammed b. Kāsım başşehir olarak Hacerünnesr'i seçti. Ömer b. İdrîs evlâdından olan Rif ve Sebte İdrîsîleri ise Sebte'yi merkez edinerek ayrı bir idare kurdular ve Endülüs Emevîleri'ne bağlılıklarını açıkladılar. Kāsım Kennûn vefatına kadar (337/948) Fâtımîler'e tâbi olarak hüküm sürdü. Kāsım'ın yerine âlim, âdil ve fâzıl bir emîr olarak tanınan oğlu Ebü'l-Ayş Ahmed geçti. Ebü'l-Ayş, Fâtımîler'den

ayrılarak Endülüs Emevî Halifesi III. Abdurrahman'a itaat ettiğini açıklamakla beraber Tanca'yı ona vermedi. Bunun üzerine Endülüs Emevî kuvvetleri şehri zaptetti. Ebü'l-Ayş'ın elinde sadece Edayle ve Basra kaldı. Ebü'l-Ayş daha sonra iktidarı kardeşi II. Hasan'a devretti (343/954). Fâtımîler tarafından Mağrib seferine memur edilen meşhur kumandan Cevher es-Sıkıllî Fas üzerine yürüyüp şehri kuşattı (Şâban 349 / Ekim 960) ve kumandanlarından Zîrî b. Menâd es-Sanhâcî'nin kahramanlığı sayesinde burayı ele geçirdi (20 Ramazan 349 / 13 Kasım 960). Bu zafer sayesinde Tanca ve Sebte dışında bütün Mağrib kısa bir süre için de olsa Fâtımî hâkimiyeti altına girmiş oldu. II. Hasan da Fâtımîler'e tâbi olmak zorunda kaldı. Ancak ordunun çekilmesinden sonra tekrar Endülüs Emevîleri'ne bağlandığını ilân etti (349/960). On bir yıl sonra Fâtımî kumandanı Bulukkîn b. Zîrî karşısında âciz kalınca bu defa ordusuna katılıp onunla birlikte Endülüs Emevîleri'ne karşı savaştı. Bu tavrı yüzünden kendisini cezalandırmak isteyen Endülüs Emevî Halifesi II. Hakem, Gālib b. Abdurrahman es-Sıklâbî kumandasında büyük bir orduyu onun üzerine gönderdi. II. Hasan bu orduya yenildi ve 363'te (974) Hacerünnesr Kalesi'nde Endülüs Emevî kuvvetlerine teslim oldu. Gālib, II. Hasan ve 700 adamıyla birlikte Kurtuba'ya döndü (364/975). Mağrib'de hutbe Endülüs Emevî halifesi adına okunmaya başlandı. II. Hasan iki yıl sonra Endülüs'ten çıkarılınca Mısır'a giderek Fâtımî sarayına sığındı. 373'te (984) Fâtımî halifesi onu Mağrib-i Aksâ valiliğine tayin etti ve emrine verdiği orduyla ailesine ait toprakları geri alması için Mağrib'e gönderdi. Fâtımîler'in İfrîkıye valisiyle bölgedeki bazı Berberî kabileleri tarafından desteklenen II. Hasan, Sebte civarında Endülüs Emevî ordusuna yenilince eman dilemek zorunda kaldı. Ordu kumandanı onun itaatini kabul etti ve beraberinde Kurtuba'ya götürmek üzere yanına aldı. Ancak yolda Hâcib İbn Ebû Âmir el-Mansûr tarafından gönderilen adamlar tarafından öldürüldü (375/985). II. Hasan'ın ölümüyle Mağrib-i Aksâ'da hüküm süren İdrîsî hânedanı sona ermiş oldu. Daha sonra bu aileden Ömer b. İdrîs'in neslinden gelen Ali b. Hammûd, Endülüs'te Emevî Devleti'nin zayıflamaya başladığı sırada ortaya çıkan mülûkü't-tavâifin en önemlilerinden biri olan Hammûdîler hânedanını kurmuştur.

İdrîsîler, bölgede İslâm dini ve Arapça'nın yayılması hususunda önemli rol oynamışlardır. II. İdrîs zamanında Kurtuba ve Kayrevan'daki isyanlardan kaçan kalabalık Arap mülteciler başşehir Fas'a yerleştirildi. Bu mülteciler

sayesinde ülkede Arap-İslâm havası canlandı, Arapça din ve kültür dili haline geldi. Kurtuba ve Kayrevan'dan gelen âlimler sayesinde Fas Mağrib'in en önemli ilim merkezi oldu. Başta Fas olmak üzere Asîle, Aklâm, Hacerünnesr gibi çok sayıda yeni şehir kuran İdrîsî emîrleri bu şehirleri mimari eserlerle süslediler. İdrîsîler döneminde Fas bölgenin en büyük ilim, medeniyet ve kültür merkezi oldu. Mağrib'in bütün yörelerinden ve Endülüs'ten talebeler Fas'a akın ettiler. Fas şehri siyasî, dinî ve iktisadî merkez olma kimliğini asırlar boyu sürdürdü. İdrîsîler döneminde yirmiden fazla şehirde sikke darbedilmiş olmasından da anlaşılacağı gibi İdrîsî emîrleri ülkede ticarî hayatı canlandırdılar. Ayrıca başta pamuk olmak üzere Doğu'nun pek çok bitki türünü Mağrib'e getirerek tarımı

geliştirdiler. İdrîsîler zamanında Fas şehrinde Câmiu'l-eşyâh (192/808), Câmiu'ş-şürefâ (193/809) ve Câmiu'l-Endelüs (245/859) yanında birçok han ve hamam inşa edildi. Yapımına bu devirde başlanan Câmiu Fâtıma'nın (242/857) adı daha sonra Zenâteler tarafından Karaviyyîn olarak değiştirilmiştir.

Tarihçiler, İslâmiyet'in Mağrib'de yayılmasında büyük rol oynayan İdrîsî emîrlerinin Zeydiyye mezhebine mensup olduklarını, ancak taassuba kapılmayıp ülkelerinde diğer mezhep mensuplarına karşı da hoşgörülü davrandıklarını ve bilhassa zamanla bölgede hâkim mezhep haline gelecek Mâlikî mezhebinin fakihlerine destek verdiklerini belirtirler. İdrîsî emîrlerinin imam veya emîr unvanını kullandıkları kaydedilir. Ömerî, Makrîzî ve Safedî ise I. İdrîs'i halife unvanıyla anmışlardır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn İzârî, el-Beyânü'l-muġrib, I, 82-84, 210-216; İbn Fazlullah el-Ömerî, Mesâlik, V, 49; İbn Ebû Zer', el-Enîsü'l-muṭrib, Rabat 1973, s. 15-95; Makrîzî, el-Muḳaffe'l-kebîr (nşr. Muhammed el-Ya'lâvî), Beyrut 1411/1991, II, 10; İbn Haldûn, el-ʿİber, IV, 12-17; VI, 216-220; Muhammed b. Ali es-Senûsî, ed-Dürerü's-seniyye fî aḫbâri's-sülâleti'l-İdrîsiyye, Beyrut

1980; Selâvî, el-İstiḳṣâ, I, 147-226; Ahmed el-Halebî, ed-Dürrü'n-nefîs ve'n-nûrü'l-enîs fî menâḳıbı Mevlâ İdrîs b. İdrîs, Fas 1300; R. Le Tourneau, Fès avant le protectorat, Casablanca 1949; a.mlf., "Fās", EI² (İng.), II, 818; D. Eustache, Corpus des dirhams idrisites, Rabat 1970, s. 71; a.mlf., "Idrīsids", EI² (İng.), III, 1035-1037; Muhammed Vülid Dâdâh, Mefhûmü'l-mülk fi'l-Maġrib, Beyrut 1977, s. 33-39; Abdülazîz Sâlim, el-Maġribü'l-kebîr, Beyrut 1981, II, 465-503; İsmâil el-Arabî, Devletü'l-Edârise: Mülûkü Tilemsân ve Fâs ve Ḳurṭuba, Beyrut 1403/1983, s. 165-172; İbrâhim Harekât, el-Maġrib ʿabre't-târîḫ, Dârülbeyzâ 1405/1984, I, 95-146; Sa'dûn Abbas Nasrullah, Devletü'l-Edârise fi'l-Maġrib, Beyrut 1407/1987; a.mlf., Devletü'l-Edârise fi'l-Maġrib ve'l-Endelüs, Beyrut 1996; Mahmûd İsmâil, el-Edârise fi'l-Maġribi'l-aḳṣâ, Küveyt 1409/1989; a.mlf., "Mülâḥaẓât ḥavle târîḫi'l-Edârise", el-Ḥayâtü's-s̱eḳāfiyye, sy. 5, Tunus 1979, s. 4-13; Hüseyin Mûnis, Târîḫu'l-Maġrib, Beyrut 1992, I/1, s. 369-419; Abdülhamîd Hâciyât, "Târîḫu devleti'l-Edârise min ḫilâli kitâbi Naẓmi'd-dürer ve'l-ʿiḳyân li-Ebî ʿAbdillâh etTenesî", Mecelletü't-Târîḫ, sy. 2, Cezayir 1980, s. 5-47; Abdüllatîf es-Sa'dânî, "İdrîs el-İmâm münşiʾü devle ve bâʿişü daʿve", Mecelletü Külliyyeti'l-âdâb ve'l-ʿulûmi'l-insâniyye bi-Fâs, sy. 4-5, Dârülbeyzâ 1980-81, s. 7-32; Abdülvehhâb İbn Mansûr, "Nuṣûṣ cedîde ʿani'l-Edârise", el-Akademiyye, sy. 10, Rabat 1993, s. 75-82; H. Terrasse, "Fās", EI² (İng.), II, 821; G. Yver, "al-Mag̱ẖrib", a.e., V, 1189; Muhammed Zenîber, "el-Edârise", Maʿlemetü'l-Maġrib, Rabat 1410/1989, I, 217-219; Mehmet Özdemir, "Hammûdîler", DİA, XV, 496-497; Sâdık Seccâdî, "Âl-i İdrîs", DMBİ, I, 561-565.

Muhammed Rezûk

İDRÎSİYYE

(الإدريسيّة)

Ahmed b. İdrîs el-Fâsî’ye (ö. 1253/1837) nisbet edilen bir tarikat

(bk. AHMED b. İDRÎS).

İDVÎ

(العدوى)

Hasen el-İdvî el-Hamzavî el-Mâlikî (ö. 1303/1886)

Mısırlı âlim.

1221’de (1806) Yukarı Mısır’ın Minye vilâyetine bağlı Megāga kazasının İdve köyünde doğdu. Kur’ân-ı Kerîm’i ezberledikten sonra Şeyh İbrâhim eş-Şulkâmî vasıtasıyla Halvetiyye tarikatına intisap etti. Şeyhin tavsiyesiyle eğitimini 1236 (1821) yılından itibaren Câmiatü’l-Ezher’de sürdürdü. Burada Ahmed Minnetullah, Muhammed el-Emîrü’s-sagīr, Burhan el-Kuveysinî ve Mustafa el-Bulâkī gibi hocalardan fıkıh, tefsir, hadis, edebiyat ve mantık okudu. Bu arada Halvetî şeyhi Muhammed es-Sibâî ve Muhammed Fethullah’tan el alan İdvî daha sonra Şâzeliyye tarikatına da girdi.

Hasan el-İdvî, Ezher’deki tahsilini tamamlayınca (1241/1826) burada hoca olarak ders vermeye başladı. 1256’da (1841) Mehmed Ali Paşa’nın Ezherliler’den oluşan bir şeref kıtası oluşturma projesine karşı çıkarak kendisine önemli gelir getiren büyük arazisinin bulunduğu köyüne gitti. Mehmed Ali Paşa birkaç ay sonra bu projeden vazgeçtiyse de İdvî geri dönmedi. Köyünde bir cami yaptırdı, eğitim faaliyetini sürdürdü. Bu arada dostluk kurduğu Orta Mısır valisini, bölgesindeki âlim ve öğrencilerin askerlik vazifesinden muaf tutulması konusunda ikna etti. 1260’ta (1844) Ezher’e geri döndü.

Bağımsız bir karaktere sahip olan ve döneminde Mısır’ın önde gelen Mâlikî âlimleri arasında sayılan İdvî, bu mezhebin Mısır’daki imamı Şeyh Muhammed İlîş’in kendisinden verdiği bir fetvayı geri çekmesini istemesi üzerine onunla anlaşmazlığa düştü. Bunun üzerine Şeyh İlîş, İdvî’nin ders vermesini engellemeye çalıştı. Sultan Abdülaziz’in 1280 (1863) yılında Mısır’ı ziyareti sırasında, Hidiv İsmâil tarafından Ezher şeyhi Seyyid el-Arûsî, Şeyh es-Sekkā ve Şeyh İlîş ile birlikte Hasan el-İdvî de Kahire

ulemâsı adına sultanı selâmlamakla görevlendirildi. Ancak İdvî, Abdülaziz'in huzuruna çıktığında kendilerine öğretilen protokol kurallarına uymayıp sultana "emîrü'l-mü'minîn" diye hitap etti; ayrıca yöneticilerin Peygamber'in halifeleri olarak emirleri altındaki insanlara nasıl davranmaları gerektiğine dair bazı sözler söyledi. Zor durumda kalan hidiv İdvî'yi engellemeye çalıştıysa da onun bu tavrını beğenen sultan kendisine bir hil'at ile 1000 altın cüneyh vererek mükâfatlandırdı.

Daha sonra Hidiv İsmâil ile iyi münasebetler kuran İdvî, İngilizler'e yakın olduğu için halk tarafından sevilmeyen Nubar Paşa hükümeti zamanında paşaya karşı camilerde vaaz verdi. 1281'de (1865) hacca gitti. Nisan 1297'de (1879) Hidiv İsmâil'in, Sir Rivers Wilson'un ekonomik planına karşı hazırlattığı Lâihatü'l-vataniyye'nin kabul edilişinde hazır bulundu. İlerlemiş yaşına rağmen Ahmed Urâbî Paşa ile birlikte İngilizler'le mücadele eden âlimlerin başında yer aldı ve 1300'de (1882) mecliste bütün âlimlerin temsilcisi olarak Hidiv Tevfik'in görevden alınması çağrısında bulundu. Hidiv Tevfik'in İngilizler tarafında yer almasından sonra bazı ulemâ ile birlikte ona güvenilmemesi gerektiğine dair bir fetva hazırladı. Urâbî isyanının başarısızlıkla sonuçlanması üzerine ayaklanmaya katılan diğer âlimler gibi İdvî de yakalanarak hapsedildi ve bütün imtiyazları elinden alındı. Sorgusu yapıldıktan sonra hapisten çıkarılarak köyünde oturmaya mecbur tutuldu. 1303 yılı Ramazanının 27. gecesi (28-29 Haziran 1886) Kahire'de vefat etti ve Hz. Hüseyin Meşhedi yakınında yaptırdığı caminin hazîresine defnedildi.

Eserleri. 1. İrşâdü'l-mürîd fî ḫulâṣati ʿilmi't-tevḥîd (Bulak 1272, 1273, 1282; Kahire 1272, 1273, 1283, 1297). Anonim bir eser olan ʿAḳīdetü Ehli's-sünne'ye yazdığı bir şerh olup kendisinden başka Abdülhâdî Necâ el-Ebyârî, Ahmed Şerefeddin el-Mersafî ve Zeyn el-Mersafî de kitap için birer hâşiye kaleme almışlardır. 2. el-Cevherü'l-ferîd ʿalâ İrşâdi'l-mürîd (Bulak 1277, 1282, 1297; Kahire 1297). 3. Tebṣıratü'l-ḳuḍât ve'l-iḫvân fî vaḍʿi'l-yed ve mâ yeşhedü lehû mine'l-burhân (Bulak 1276; Kahire 1281). 4. Kenzü'l-meṭâlib fî fażli'l-Beyti'l-ḥarâm ve'l-ḥicr ve'ş-şâzervân ve mâ fî ziyâreti'l-ḳabri'ş-şerîf mine'l-meʾârib (Kahire 1279, 1282). Emîr Abdülkādir el-Cezâirî'nin hacca dair sorduğu sorulara verdiği cevaplardan oluşmaktadır. 5. el-Feyżü'r-Raḥmânî bi-şerḥi'l-İmâm ʿAbdilbâḳī ez-Zürḳānî (Kahire 1281, 1288, 1299). Zürkānî'nin,

Mâlikî fıkhının önemli eserlerinden olan Halîl b. İshak el-Cündî’ye ait el-Muẖtaṣar’a yaptığı şerh üzerine yazılmış bir hâşiyedir. 6. en-Nûrü’s-sârî min feyżi Ṣaḥîḥi’l-Buẖârî (I-X, Kahire 1279; I-IV, 1299). 7. elMededü’l-feyyâż bi-nûri’ş-Şifâ˒ li’l-Ḳāḍî ˓İyâż (I-II, Kahire 1276, 1286). 8. en-Nefeḥâtü’n-nebeviyye fi’l-feżâ˒ili’l-˓âşûriyye (Bulak 1272, 1276, 1282; Kahire 1276, 1277, 1278, 1297). Hocası Mustafa el-Bulâkī’nin âşûrâ zamanında yapılacak ibadetler hakkındaki eserinin şerhidir. 9. en-Nefeḥâtü’ş-Şâẕiliyye fî şerḥi’l-Bürdeti’l-Bûṣîriyye (Kahire 1297). 10. Meşâriḳu’l-envâr fî fevzi ehli’l-i˓tibâr (Bulak 1273, 1275, 1276, 1283; Kahire 1275, 1277, 1280, 1285, 1297, 1300, 1303, 1307, 1317, 1318, 1350). Tasavvufa dairdir. 11. Bülûġu’l-meserrât ˓alâ Delâ˒ili’l-ẖayrât (Kahire 1287, 1289). Cezûlî’nin eserine yazılan bir şerhtir.

BİBLİYOGRAFYA

A. M. Broadley, How We Defended Arabi and His Friends, London 1884, s. 365-370, 419; Ali Paşa Mübârek, el-Ḫıṭaṭu’t-Tevfîḳıyye, Kahire 1306/1888, XIV, 37; Serkîs, Mu˓cem, II, 1312-1313; Mahlûf, Şeceretü’n-nûr, s. 407; Brockelmann, GAL, I, 265; II, 253, 486-487; Suppl., I, 469, 631, 805; II, 435, 737, 739; Abdülmüteâl es-Saîdî, Târîẖu’l-ıṣlâḥ fi’l-Ezher, Kahire 1370/1951, s. 155-157; Ziriklî, el-A˓lâm, II, 214; Kehhâle, Mu˓cemü’l-mü˒ellifîn, III, 244-245; G. Baer, Studies in the Social History of Egypt, London 1969, s. 243; A. Schölch, Egypt for Egyptians, London 1981, s. 31-32, 88, 248-249, 263, 328, 355; G. Delanoue, Moralistes et politiques musulmans dans l’Egypte du XIXe siècle (1798-1882), Caire 1982, I, 261-284; II, 602-604; İlyâs el-Eyyûbî, Târîẖu Mıṣr fî ˓ahdi’l-Ḫidîv İsmâ˓îl Bâşâ (1863-1879), Kahire 1410/1990, I, 41-43; Zekî Mücâhid, el-A˓lâmü’ş-şarḳıyye, Beyrut 1994, I, 296-297; F. de Jong, “al-˓Idwī al-Hamzāwī”, EI² Suppl. (İng.), s. 408.

Phılıp Charles Sadgrove

ÎFÂ

(الإيفاء)

Genelde dinî yükümlülüklerin, özelde borçlanılan edimin gereği gibi yerine getirilmesi anlamında fıkıh terimi.

Sözlükte “bir şeyi tam yapmak, eksiksiz vermek; sözünde durmak, gereğini yerine getirmek” anlamlarına gelen îfâ Kur’an ve hadislerde de bu mânalarda geçer. Fıkıh literatüründe, yine sözlük anlamı çerçevesinde dinî mükellefiyetlerin ve zamanla borçlanılan edimin gerektiği şekilde yerine getirilmesini ifade eden bir terim olarak kullanılmıştır.

Kur’an ve Sünnet’te geçen, gerek insanlar arası ilişkiler gerekse insan-Tanrı ilişkisi bağlamında kendisine sıkça atıfta bulunulan ahde vefa ilkesi (el-Bakara 2/40; el-En‘âm 6/152; en-Nahl 16/91; el-İsrâ 17/34), haksızlık etmeme, kul hakkına ve emanete riayet etme, sorumluluk bilincine sahip olma gibi hususlar, aynı zamanda akid ve sorumlulukların gereği gibi yerine getirilmesi şeklinde ifade edilen (el-Mâide 5/1; el-A‘râf 7/85) ve hukukî bir bağlamda sevkedilen îfâ kavram ve yükümlülüğünün dinî ve ahlâkî temelini oluşturur. Ayrıca Hz. Peygamber’in, îfâ etmek niyetiyle borçlanan kişiye Allah’ın yardımcı olacağını, îfâ kastı taşımadan borçlanan kimsenin ise Allah’ın huzuruna hırsız olarak çıkacağını belirtmesi, borcunu güzel îfâ eden borçluyu övüp alacağın kırıcı olmayan bir tarzda talep edilmesini ve ödeme sıkıntısı içinde bulunan borçluya kolaylık gösterilmesini tavsiye etmesi, Allah’ın böyle davranan alacaklıya dünya ve âhirette kolaylık göstereceğini haber vermesi böyle bir anlam taşır. Nitekim kendisi de bütün borç ilişkilerinde bu ilkelere uygun davranmış, ödünç aldığı parayı îfâ ettiğinde alacaklıya teşekkür etmiş ve, “Ödüncün karşılığı ancak îfâ ve teşekkürdür” demiştir (İbn Mâce, “Ṣadaḳāt”, 10, 11, 14, 15, 16; Ebû Dâvûd, “Büyûʿ”, 11). Bütün bunlar, o dönemden itibaren oluşmaya başlayan fıkıh kültüründe dinî ve ahlâkî umdeler olarak yerini almış, îfâya ilişkin hukukî ayrıntılar ise müslüman toplumlarda hukukun gelişimine paralel bir seyir takip etmiştir.

İslâm hukuku meseleci bir tarzda doğup geliştiği, borçlar hukukuna ilişkin meseleler özel borç ilişkileri biçiminde işlenmiş olduğu için klasik literatürde bütün borç ilişkilerini kapsayan genel ve bağımsız bir borç ve îfâ teorisine rastlanmaz. İslâm hukukçularının bu konudaki anlayışları, başlangıçta fer'î meselelere ve özel borç ilişkilerine getirilen münferit çözümlerde kendini göstermeye başlamış, literatürde model akid olarak kapsamlı bir biçimde işlenen bey' akdinde büyük ölçüde örneklendirilmeye çalışılmıştır. Bu sebeple klasik dönemde fürû-i fıkhın çeşitli bölüm ve konuları arasında serpiştirilmiş tarzda mevcut olan İslâm hukukunun genel îfâ teorisini ortaya çıkarmak belli zorluklar taşıdığı gibi yapılacak genellemeler de her zaman bir yanılma payına sahip olacaktır.

Fıkha göre daha ileri dönemde tedvin edilen fıkıh usulünde vâcibin dinî, ahlâkî ve hukukî bütün yükümlülükleri kuşatan geniş bir açılımı vardır. Vâcibin yerine getirilmesi de zaman zaman îfâ, çok defa da edâ ve kazâ terimleriyle ifade edilir. İadenin edâ ve kazâ ile anlam ilişkisi ayrı bir tartışma konusudur. Hanefî usul literatüründe edâ hem vakitli ve mutlak ibadetlerin, hem de hukukî fiil ve işlemlerden doğan borç ve ödevlerin yerine getirilmesini içine alacak şekilde geniş bir kapsama sahipken Şâfiî (mütekellimîn) usulcülerine göre edâ, belli bir zaman dilimi içinde yapılması gereken ibadetlere has bir kavram olup genellikle kazânın karşıtı bir anlamda kullanılır. Kazâ kavramı da iki ekol arasında benzeri şekilde farklı kapsamlara sahiptir. Bu sebeple îfânın edâya göre daha dar kapsamı olduğunu söylemek mümkün olsa bile îfâ, edâ ve kazâ terimleri arasında kesin bir alan ayırımı yapmak kolay değildir. Bununla birlikte edâyı genel anlamda vâcibin yerine getirilmesi şeklinde tanımlayıp îfâ kavramını çağdaş hukuk literatürüne de uyarak borçların edâsı, daha teknik bir anlatımla borçlanılan edimin gereği gibi yerine getirilmesi mânasında kullanmak isabetli olur.

Îfâ, borç ilişkisini değil dar anlamdaki borcu sona erdiren sebeplerden biridir. Ancak borç ilişkisi dar anlamda tek bir borcu içeriyorsa o borcun îfâ edilmesiyle borç ilişkisi de sona erer. Özellikle haksız fiilden doğan borç ilişkileri tek bir borcu içerdiği için o borcun îfâ edilmesiyle borç ilişkisi de son bulur. Akidden doğan borç ilişkilerinde bile dar anlamdaki borç veya borçlar bütünüyle îfâ edildiğinde yine borç ilişkisi sona erebilir. Îfâ, mevcut borç ilişkisinin konusu olan edimin yerine getirilmesinden ibaret olduğuna

göre edimden beklenen sonucun fiilen gerçekleşmesi îfâ için yeterlidir. İslâm hukukunda model akid olan bey'in tasarruf işlemi niteliğinde olması, îfânın bağımsız bir hukukî işlem sayılmasına gerek bırakmamıştır. Hukukî sonuç, borç ilişkisine kaynaklık eden hukukî işlemle gerçekleştiği için îfânın fonksiyonu, hukukî alanda gerçekleşmiş sonucun dış âlemde de gerçekleşmesini temin etmektir. Bu sebeple îfâ maddî bir fiil mahiyetinde algılanmıştır. Îfâ, borçlanılan edimin gereği gibi yerine getirilmesi olduğuna göre bunun gerçekleşebilmesi için sunulan edimin konu, şahıs, yer, zaman bakımından borca uygun olması gerekir. Bunlara îfânın unsurları denir.

A) Îfânın Konusu. Îfânın konusu borcun konusundan ibaret olduğundan ne borçlanılmışsa onun yerine getirilmesi

gerekir. Buna hukuk dilinde "edime uygun îfâ prensibi" denir. Borcun konusu olan edim bir şeyin verilmesi, bir şeyin yapılması veya yapılmaması şeklinde kendini gösterir. Verme borçlarının konusu bir ayn ya da bir deyn niteliğindeki edimden ibarettir. Ayn parça borcunu veya ferden muayyen borcu, deyn ise cins / nevi borçları ile para borçlarını karşılayan birer terimdir. Edim bir yapmadan ibaret ise îfâ o yapmanın borca uygun olarak yerine getirilmesiyle gerçekleşir. Ancak bir şeyin yapılmaması şeklindeki olumsuz borçlar, İslâm hukukunun klasik doktrininde aslî edim olarak değil ona hizmet eden tâli edim niteliğinde görülür.

1. Ayn Borçları. Ayn borçlarında edimin konusu yeteri kadar ayırt edici özellikleriyle belirtilmiş olduğu için îfâ ancak ferden belirlenmiş o şeyin verilmesiyle gerçekleşir. Bu sebeple alacaklı bir başkasını daha değerli de olsa kabule mecbur değildir. Edime uygun îfâ prensibinin en sıkı biçimde bu tür borçların îfâsında uygulandığı görülür. Ferden muayyen şeyin ayıplı olması onu borcun ve buna bağlı olarak îfânın gerçek konusu olmaktan çıkarmaz. Nitekim bir parça satımında satılan şey ayıplı da çıksa alıcıya mağdur olmasını önleyecek birtakım haklar tanınsa bile bunun yerine başka bir şeyin teslim edilmesi isteme hakkı tanınmaz (bk. AYIP). Nitelikleri belirtilerek satılan bir şeyin belirtilen niteliklere uygun çıkmaması halinde de durum aynıdır.

Ferden muayyen borçlarda îfâ imkânsızlığı ortaya çıktığında imkânsızlığa yol açan kusurun hangi taraftan geldiği önemlidir. İmkânsızlık borçlunun

kusuru dışında meydana gelmişse borç sâkıt olur, alacaklı aynı türden bir başka şeyin îfâ edilmesini borçludan isteyemez. Hatta konusuz kaldığı için borç ilişkisi de kendiliğinden sona erer. İki taraflı borç ilişkilerinde karşı tarafın yükümlülüğü, hasar sorumluluğu ve sebepsiz zenginleşme ilkelerine göre çözümlenir. Îfânın kısmen imkânsızlaşması halinde ise geri kalan kısmın mahiyeti, borç ilişkisinin varlığını sürdürüp sürdüremeyeceğini belirler. Îfâ imkânsızlığı borçlunun veya üçüncü şahsın kusurundan kaynaklanmışsa borç yine sona ermekle birlikte alacaklının sorumlu taraftan tazminat talep etme imkânı doğar. Bu taleple birlikte borcun konusu şekil değiştirerek genellikle bir para borcu haline dönüşür. Alacaklı tazminat isteme yoluna gitmediğinde borç tamamen sona erer. Ancak bu borç ilişkisi iki tarafa borç yükleyen türden idiyse alacağından mahrum kalan taraf karşı edim olan kendi borcunu îfâ etmekten kurtulmuş olur. Kusursuz îfâ imkânsızlığında hasarın kime ait olacağı da ayrı bir tartışma konusudur. Meselâ satım akdinde hasar Hanefî ve Şâfiî mezheplerinde teslimle, Mâlikî ve Hanbelîler'de ise akidle karşı tarafa geçer.

2. Deyn Borçları. Verme borçlarından olan deyn hem cins hem de para borçlarını kapsar. a) Cins Borçları. "Nev'an muayyen borç" da denilen cins borcu ferden değil sadece cins ve miktar itibariyle belirlenmiş olan edimlerdir. Bu sebeple borç, söz konusu cins içinde yer alan herhangi bir fert ile îfâ edilebilir. Îfâ olarak sunulan fert borca aykırı çıkarsa alacaklı o cinse ait başka bir fert talebiyle borçluya rücû eder. Daha doğrusu, o cinsten borca uygun bir fert îfâ edilinceye kadar edim borçlunun zimmetinde kalmaya devam eder.

Alacaklı, daha iyi nitelikteki edimi borçlanılanla aynı türden olması şartıyla kabul etmek zorunda iken daha değerli de olsa farklı türden bir edimi kabul etmek zorunda değildir. Çünkü cins borçlarında tür (nev') alacaklı için nitelikten daha fazla önem taşır ve böyle bir îfâ en azından borçlanılan niteliğin ihlâli seviyesinde bir aykırılıktır. Daha düşük kaliteli olanını almaya mecbur olmadığı halde kabul eden alacaklı buna karşılık miktarın arttırılmasını isteyemez. Alacaklının türe ilişkin hakkından vazgeçmesine veya borçlunun daha iyi niteliktekini vermeye rızâ göstermesine de hukukî bir engel bulunmamakla birlikte daha kalitelisini getiren borçlu buna mukabil karşı edimin de arttırılmasını talep edemez. Çünkü kalite tek başına akde konu yapılamaz. Ancak borçlu, borçlanılan edimden miktarca daha

fazlasını getirip fazla kısım için ilâve bir meblağ isterse ve alacaklı da bunu kabul ederse ilâveye ilişkin yapılan bu yeni işlem geçerli olur.

Cins borçları tür itibariyle zimmette sabit olduğundan bunlarda îfâ imkânsızlığı çok istisnaî ve nâdir bir durumdur. Fakat yine de böyle bir ihtimali var sayarak çözüm öneren fakihler vardır. Meselâ Hanefîler'den Züfer b. Hüzeyl'e göre cins borcu muaccel hale gelmiş, fakat üretici / borçlu o sene tabii âfetler sebebiyle ürün alamamışsa bu bir îfâ imkânsızlığı hali olup borç bu sebeple doğrudan son bulur; borçlu, daha önce almış olduğu karşı edimi sebepsiz zenginleşme hükümleri gereğince iade eder. Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'e göre bu, imkânsızlıktan ziyade alacaklıya seçimlik bir yetki veren bir durumdur. Alacaklı bu seçimlik yetkiye dayanarak ya akdi fesheder veya edimini bir sonraki yılın ürününden almak üzere beklemeye katlanır (Serahsî, XII, 135-136). Cins borçlarında hasarın teslimle karşı tarafa intikali hususunda bütün mezhepler görüş birliği içindedir.

b) Para Borçları. Taraflar aksini kararlaştırmadıkları sürece para borcunun nakden ve ülke parasıyla (nakdü'l-beled) ödenmesi kuraldır. Borçlu, alacaklının muvafakati olmadığı sürece borcunu çek, posta çeki, altın veya yabancı ülke parası ile îfâ edemez. Çünkü bunlar mahiyeti itibariyle ya bir havale ya da îfâ yerine edim niteliği taşımaktadır. Piyasada, para dendiğinde veya bunu gösteren bir rakam konuşulduğunda hangisinin kastedildiğinde bir belirsizlik bulunacak şekilde farklı değerlere sahip birden fazla para tedavülde bulunuyorsa akid yapılırken bunun da açıkça belirtilmesi gerekir. Aksi takdirde edimin bilinmezliği yapılan akdi geçersiz kılar.

Altın (dinar) ve gümüş (dirhem) paranın tedavülde bulunduğu devirlerde bunların değerinde ciddi dalgalanmalar yaşanmadığından bu dönemlerde yazılan fıkıh kitaplarında paranın değerindeki değişimin vadeli borçlara etkisi konusu üzerinde pek durulmaz. O dönemde altın ve gümüş dışındaki madenlerden yapılan paralar (fels) küçük çaptaki ödemelerde kullanıldığından bunların değerindeki değişimin de ilgili taraf için ciddi bir zarara yol açmayacağı ve akdi etkilemeyeceği düşünülmüştür. Ancak Hanefîler'den Ebû Yûsuf bunu da muhtemel gördüğü için olmalı, fels ve mağşuş para borçlarında akid zamanı ile îfâ zamanı arasındaki sürede paranın değerinde düşme veya yükselme olduğunda akdin yapıldığı

zamandaki değer üzerinden îfânın yapılması gerektiği yönünde görüş belirtmiş, mezhepte benimsenen de bu görüş olmuştur. Paranın değerindeki değişimin para borçlarına etkisi konusu, itibarî değer taşıyan ve kısa sürelerde ciddi değer dalgalanması yaşayabilen kâğıt para sistemine geçilmesinden sonra ayrı bir önem kazanmış ve İslâm hukukçuları tarafından tartışılmaya başlanmıştır. Çağdaş İslâm hukukçularının bir kısmı, paranın değer kaybından doğan zararın tazmin ve telâfisini ilke olarak uygun bulmakla birlikte bunu alacaklıya ödetmeyi ve enflasyon oranını îfâya yansıtmayı yetersiz veya sakıncalı bulmakta, diğer bir kısmı ise Ebû Yûsuf'un

yukarıda sözü edilen fetvasından, ayrıca zararın ve sebepsiz zenginleşmenin önlenmesi, paranın gerçek değerinin esas alınması, enflasyon farkının hak edilmeyen bir fazlalık olduğu gibi fikirlerden hareketle münferit çözümlerde buna imkân tanımaktadır. Günümüz borç ilişkilerinde altın, döviz veya eşya değeri kaydının veya bunlarla yapılan borçlanmaların olumlu karşılanması da bu tür gelişmelerin ürünüdür.

3. Seçimlik Borçların Îfâsı. Borcun konusu birden çok edimden oluşmakla birlikte, borçlunun bunlar arasında bir seçim yapmak suretiyle yalnız birini yerine getirmekle yükümlü olduğu seçimlik borç ilişkisini Şâfiî ve Hanbelîler aşırı bilinmezlik yüzünden bâtıl, Hanefîler ise maslahat ve örf sebebiyle istihsan metodunu işleterek geçerli saymışlardır (İbn Kudâme, IV, 145; Kâsânî, V, 156-157). Bu konudaki görüşleri pek açık olmamakla birlikte Mâlikîler'in de buna olumlu baktıklarını söylemek mümkündür (M. Ali el-Mekkî, I, 170). Ancak İbn Cüzey bunu bir garar türü olarak nitelemekte (Ḳavânînü'l-fıḳhiyye, s. 262), bu da Mâlikîler'in gararı "cehâlet" kavramıyla eş anlamlı olarak kullanmalarından kaynaklanmaktadır. Seçim işlemi, akdin konusunu oluşturan edimlerden hangisinin îfâya konu yapılacağını belirlemek anlamına geldiğinden seçim yetkisinin kime ait olduğu hususu ayrı bir önem taşır. Hanefîler'e göre bu, işin mahiyetinden veya örften anlaşılmıyorsa akdin kuruluşu sırasında belirlenmelidir. Aksi takdirde borç ilişkisi fâsid olarak doğar ve ancak kabz ile hüküm ifade eder. Hanefîler'de bu yetkinin borçluya verilmesini akid için bir fesad sebebi sayan görüş (Kâsânî, V, 263) alacaklının mağduriyetini önleme düşüncesine dayanır. Ancak Kerhî, şart muhayyerliğine kıyasen seçim yetkisinin istihsanen borçluya da (satıcı) tanınabileceği görüşündedir

(İbnü'l-Hümâm, V, 131). Seçimin yapılmasıyla birlikte edim teke iner ve artık borçlunun îfâ edeceği edim bundan ibaret olur. Bu edim genellikle bir parça borcu halindedir. Dolayısıyla parça borçlarının îfâsındakine benzer bir yöntem izlenir; fakat teke düşürülen edim mislî bir mal olup da ayırt edilmemişse sınırlı bir cins borcu söz konusu olur ve buna göre bir îfâ yapılır. Seçimlik borçlarda hasarın kime ait olacağı konusunda hasarın seçimden önce veya sonra meydana gelmesine, edimlerden birini veya tamamını etkilemesine, hasarda tarafların kusuruna göre ayrıntılı bir doktrin geliştirilmiş, zilyetlik ve emanet sorumluluğu, kusurda illiyet bağı ve hasar sorumluluğunun genel ilkeleri ayrı ayrı gözetilerek tarafların hak ve borçları arasında bir denge kurulmaya çalışılmıştır (Kâsânî, V, 262-263; İbnü'l-Hümâm, V, 132).

4. Kısmî Îfâ. Belirli ve muaccel olan bir borcun miktar itibariyle borçlanılan edimin gerisinde kalacak şekilde yani eksik biçimde îfâ edilmesi demek olan kısmî îfâ, bölünebilen edimlerde tarafların iradesinin ve akdin amacının da buna imkân vermesi halinde mümkün olur. Meselâ edim mahiyeti itibariyle bölünebilir de olsa edimi oluşturan birden fazla şeyler arasında fonksiyon ve amaç yönünden bir bütünlük varsa kısmî îfâ savunulamayacağı gibi satım akdine konu olan iki şeyin fiyatlarının ayrı ayrı belirtilmiş olması veya borçluların birden fazla olması kısmî îfânın yapılabileceğine karîne teşkil etmez (Kâsânî, V, 250).

5. Edime Uygun Îfâ Prensibinin İstisnaları. Borç ne ise kural olarak onun îfâ edilmesi gerekir. Asıl edimden başka bir şey teklif edilmişse alacaklı bunu kabul etmek zorunda değildir. Alacaklı böyle bir edimi kabul etmemekle de mütemerrit olmaz. Kural böyle olmakla birlikte alacaklı, asıl edimden başka bir şeyin îfâ olarak sunulmasına rızâ gösterebilir ve bu maksatla yapılan anlaşmalar iki şekilde vuku bulur; bunlardan birincisi îfâ yerine edim, diğeri îfâ uğruna edim anlaşmasıdır.

a) Îfâ Yerine Edim. Îfâ aşamasında, borçlu alacaklıyla anlaşarak asıl edimi îfâ etmek yerine ona başka bir şey verip asıl edimi îfâ etmiş gibi borcundan kurtuluyorsa îfâ yerine edim anlaşmasından (datio in solutum) söz edilir. Kara Avrupası hukukuna özgü bir kavram olan "datio in solutum", İslâm hukuk literatüründe "bey'u'l-mebî' min bâiih bey'u'd-deyn mine'l-medîn, eş-şirâ bi'd-deyn mimmen aleyhi'd-deyn, istibdâl, i'tiyâd" gibi kavramlar

çerçevesinde işlenmiştir (Kâsânî, V, 214, 234, 236; Şirbînî, II, 70).

İslâm hukukunda, öncelikle böyle bir işlemin cevazı kabzdan önce satım yasağı hakkındaki hadisler (Şevkânî, V, 157-158) etrafında geliştirilen geniş bir tartışmaya konu olmuştur. Gerçi bu hadislerde yasak olan satışın satıcıya mı yoksa bir başkasına mı yapılan satış olduğu hususu açık değildir. Bununla birlikte İslâm hukukçuları, yasağın genel olduğu ve her iki türe de şâmil bulunduğu kanaatine sahip olmuş (İbn Kudâme, IV, 128), böylece îfâ yerine edim anlaşmasının bir türü sayılan “bey‘u’l-mebî‘ min bâiih”, kabzdan önce satım yasağı çerçevesinde işlenmeye çalışılmıştır. Bu sebeple İslâm hukuk literatüründe, tarafların mebîe ilişkin yapacakları îfâ yerine edim anlaşması hususunda tam bir akid serbestisinin bulunduğu söylenemez. Bu kısıtlamanın temelinde, mülkiyet alıcıya geçmiş olmasına rağmen hasarın satıcıda kalması ve mebîin ferden muayyen bir borç olması sebebiyle îfâsının sadece söz konusu şeyle yerine getirilebilmesi ve telef olması durumunda da îfânın imkânsızlaşması tehlikesi düşüncesinin yattığı belirtilmişse de (İbn Nüceym, VI, 126) mebîin satıcıya satılmasının da yasak kapsamına alınışındaki gerçek sebebin bey‘u’l-îneyi önlemek olduğu söylenebilir. Öte yandan mebî ve dolayısıyla parça borçları hakkındaki îfâ yerine edim anlaşmasına ilişkin bu katılık para ve cins borçları hakkında nisbeten yumuşatılmış ve doktrinde, selem ve sarftan doğan borçların dışında kalan deyn niteliğindeki borçların îfâ yerine edim anlaşmasına konu yapılabileceği kabul edilmiş ve bu tür anlaşmalar “bey‘u’d-deyn mine’l-medîn, istibdâl, i‘tiyâd” gibi terimlerle ifade edilmiştir (Serahsî, XV, 140-141; Kâsânî, V, 214, 234; Süyûtî, s. 523; İbn Kudâme, IV, 134). Mezheplerin ayrıntıda farklı görüş ve çekinceleri, temelde ribâyı önleme ve ribâ gerekçesiyle yasaklanan diğer işlem türleriyle arada uyumu koruma düşüncesine dayanır.

Selem alacağı deyn niteliğinde olmakla birlikte Hanefî ve Şâfiî mezheplerinde mebî gibi algılanmış ve mebîe ait hükümlere tâbi tutulmuştur. Hanbelîler’in görüşü de bu çizgide iken Mâlikîler, selem akdinde istibdâl yasağını gıda maddelerine inhisar ettirmekle yetinmişlerdir. Selem alacaklısının selem borçlusuyla olduğu gibi onun kefiliyle de îfâ yerine edim anlaşması yapma imkânı yoktur. Ancak borcu kefil îfâ etmişse asile rücû ederken onunla îfâ yerine edim anlaşması yapabilir. Çünkü kefil asilin emriyle îfâda bulunmuş sayılır ve kefilin bu îfâsı bir karz ilişkisinin

doğmasına yol açtığından selem hakkındaki yasağın dışında kalır (Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, V, 45-46).

Sarf alacağının îfâ yerine edim anlaşmasına konu yapılamamasının sebebi ise sarfta mübâdele edilen her iki bedelin genelde paradan ibaret bulunması ve nesîe ribâsının, dolayısıyla yapılan akdin fâsid olmasının önlenmesi için bedellerin akid meclisinde karşılıklı olarak kabzedilmesinin gerekmesidir. Bu bedellerden birinin îfâ yerine edime konu yapılması belirtilen sakıncanın doğmasına yol açar.

Îfâ yerine edim anlaşmasına cevaz verilen durumlarda deyn niteliğindeki asıl edimin yerine ferden tayin edilmemiş bir şey, yani yine bir deyn ikame edilmişse doktrinde bu şeyin akid meclisinde kabzedilmesi gerektiği, aksi takdirde bu işlemin deynin deyn ile satımı olacağı ve hadislerde geçen "bey'u'd-deyn bi'd-deyn" ve "bey'u'l-kâlî' bi'l-kâlî'" yasağının kapsamına gireceği görüşü hâkimdir (Serahsî, XV, 140-141; İbn Cüzey, s. 260). Hatta böyle bir işlemin yasak olduğunda icmâ bulunduğu ileri sürülmüşse de İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye, hakkında yasak bulunan işlemin bey'u'l-kâlî' bi'l-kâlî' olduğunu, bey'u'd-deyni bi'd-deyn konusunda ne genel bir nassın ne de bir icmâın mevcut olduğunu, bu sebeple de böyle bir işlemi câiz gördüklerini belirtmişlerdir (İbn Kayyim, el-Cevziyye, II, 8-9). Îfâ yerine edim, normal îfâdan farksız olarak aynı hüküm ve sonuçları doğurur. Bu edimin değer bakımından öncekinden daha fazla veya düşük olması önemli değildir. Asıl edim yerine ikame edilen şey kabzedildikten sonra alacaklı artık asıl edime ilişkin talepte bulunamaz. Hatta havalenin îfâ yerine edim olarak kabul edildiği durumlarda ikame edilen alacağın tahsil edilip edilmediğine bakılmaksızın havale işlemi yapılmakla asıl borç îfâ edilmiş gibi sona erer.

b) Îfâ Uğruna Edim. Klasik literatürde vekâlet ve rehin bahislerinde, kısmen de bey' bahsinde ele alınmış olan îfâ uğruna edim (Sahnûn, III, 402; İbn Kudâme, IV, 56), îfâ safhasında borçlunun asıl edim yerine bir başka şeyi vermesi, alacaklının da bunu satıp bedelini asıl alacağına mahsup etmesi ve borçlunun mahsup edilen miktar kadar asıl borcundan kurtulması hususunda taraflar arasında yapılan bir anlaşmayı ifade eder. Böyle bir anlaşma, kuruluşu bakımından rehin akdine benzeyen unsur esas alınırsa aynî bir akid sayılacağı için söz konusu şey alacaklıya teslim edilmedikçe

hüküm ifade etmeyecek, yani akid tamamlanmış olmayacaktır. Vekâlet akdi ölçü alındığında ise îfâ uğruna edim rızâî bir akid olur ve akid kurulduktan sonra borçlunun vermeyi vaad ettiği şeyi alacaklıya teslim etme borcu doğar. Bu amaçla verilecek şey alacaklıya teslim edildikten sonra alacaklı vekilden daha güçlü bir konum kazanmakta, vekâlette vekâlet veren dilediği zaman vekili azledebilirken burada borçlu bu yetkiye sahip olmamaktadır. Çünkü alacaklı, aldığı şey üzerinde mürtehinden farksız bir yetkiye sahip olmakta, vekâlet verenin ölümüyle vekâlet sona erdiği halde burada borçlunun ölümü alacaklının yetkisine dokunmamaktadır.

Îfâ uğruna verilen şeyin alacaklının elindeyken hasara mâruz kaldığında vekâlet hükümleri esas alınırsa şey alacaklının kusuru olmadan imkânsızlaştığında borçlu hasara katlanır. Rehin hükümleri esas alınırsa -en azından Hanefî doktrini açısından-alacaklının kusursuz helâk olan şeyin hasarına alacağı ölçüsünde katlanması gerektiğinden bu ikinci çözüm tarzı hakkaniyete daha uygun düşmektedir.

B) Îfânın Tarafları. Îfânın îfâda bulunan ve îfâ yapılan şeklinde iki tarafı vardır. Îfâ kural olarak borçlu tarafından yapılırsa da edimin mahiyeti üçüncü bir şahsın îfâsına engel olmadığı sürece onun tarafından bizzat yerine getirilmesi zorunlu değildir. Bizzat borçlu tarafından yapılan îfâ ile elde edilecek sonuç üçüncü şahıs tarafından yapılması halinde de gerçekleşiyorsa, diğer bir ifadeyle îfânın bizzat borçlu veya üçüncü şahıs tarafından yapılması alacaklı için önem taşımıyorsa borçlu bizzat îfâda bulunmaya zorlanamaz. Îfâdan beklenen sonucun, îfâda bulunacak kişilere göre farklılık arzedip etmediği ise sözleşmede aksine bir hüküm bulunmadığı sürece borçlanılan edimin mahiyeti, bu konuda yerleşik örf dikkate alınarak belirlenir. Verme borçları ile bir kısım yapma borçları üçüncü kişi tarafından îfâ edilebilirse de kişisel özelliklerin önem taşıdığı veya bunun alacaklı için önemli sayılabildiği edimlerde îfânın bizzat borçlu tarafından yapılması gerekir. Bu yönde bir hükmün sözleşmede yer almamış olması îfânın üçüncü bir kişiye yaptırılabileceğine gerekçe teşkil etmez.

Vekâlet, mudârebe, ziraî ortakçılık (müzâraa, müsâkāt), icâre, istisna gibi iş görme amacına yönelik olup kişisel özellikler ve güven unsuru ön planda bulunan akidlerde genellikle şahsen îfâ aranırsa da işin mahiyeti, sözleşme veya örfün delâleti aksine de imkân verebilir. Doktrinde, yapma borcu

doğuran bu tür akidlerin her birinde şahsen îfânın hangi durumlarda aranıp aranmayacağı hususunda ayrıntılı tartışmalara rastlanır. Fıkıh ekollerinin bu konudaki görüş farklılıkları, îfâda kişisel özelliklerin mi objektif ölçütlerin mi daha baskın olduğu yönündeki değerlendirme farklılıklarından doğmaktadır.

Bizzat borçlu tarafından îfâsı gereken borçlar için kefâlet cereyan etmez. Kefâletin amacı asilden elde edilemeyenin kefilden temin edilmesidir. Bu amaç da ancak maddî edimlerde gerçekleşme imkânı bulur. Halbuki şahsî edimlerde kefil istenilen îfâyı gerçekleştirme imkânından mahrumdur.

Borçlunun veya üçüncü şahsın îfâsının alacaklı açısından önem taşımadığı durumlarda alacaklı üçüncü bir şahsın yapacağı îfâyı kabul etmek zorundadır. Borçlunun îfâ için üçüncü şahsa izin vermiş olup olmaması îfânın geçerliliğini etkilememekle birlikte onlar arasındaki iç ilişkinin niteliğini belirlemede rol oynar. Meselâ bir malı ortaklaşa satın alan iki kimseden birinin satıcının kullanabileceği hapis hakkını önlemek için diğerinin payına düşen semeni de vermesi, rehn-i müsteârda âriyet verenin malını kurtarmak için âriyet alan borçlunun borcunu alacaklı / mürtehine ödemesi durumlarında asıl borçluların îfâya delâleten izni var sayılır. Öte yandan üçüncü şahıs, îfâ aşamasına kadar borçludan açıkça veya zımnen izin alamamış da olsa sonradan borçludan alacağı onay yapılan îfâyı izinli îfâya dönüştürür. Ne türden olursa olsun böyle bir iznin bulunması halinde de edim borçlusu ile îfâda bulunan arasındaki ilişki genelde vekâlet, bazı durumlarda da kefâlet akdi çerçevesinde çözümlenir.

Borçludan herhangi bir şekilde izin almadan onun adına îfâda bulunan üçüncü şahsın ne gibi haklarının bulunduğu ise doktrinde ayrı bir tartışma konusudur. Hanefî ve Şâfiî ekollerinde, îfâda bulunan üçüncü kişi bağışlama maksadı taşımasa bile îfâ borçlunun izni olmadan yapıldığı için teberru maksadına yönelik yapılmış sayılır. Böyle olunca da üçüncü şahıs, borçluya rücû hakkına sahip görülmediği gibi îfâda bulunduğu alacaklıya karşı da herhangi bir hak talebinde bulunamaz. Alacaklının mal varlığında meydana gelen artış haksız bir zenginleşme sayılmadığından ona karşı sebepsiz iktisap iddiası ileri sürülerek yapılan ödemenin iadesini istemek de mümkün olmaz. Buna karşılık Mâlikî ve Hanbelî mezheplerinde, yetkisiz olarak îfâda bulunan iyi niyetli üçüncü kişinin rücû maksadıyla îfâda

bulunduğu görüşü ağırlık kazanmıştır. Özellikle İmam Mâlik, bu şekilde yetkisiz iş görene kural olarak emsal ücretin ödenmesi, verme borcunu îfâ edenin de borçluya rücû edebilmesi yönünde görüş bildirmiş, üçüncü şahsı mâzur saydığı durumlarda borçlu îfâya delâleten izninin bulunduğu esasından hareket etmiştir (Karâfî, III, 189-190).

Îfâ kural olarak bizzat alacaklıya yapılır. Bununla birlikte îfânın kime yapılması gerektiği hususu, îfânın gerçekleşmesi

için alacaklının îfâya imkân vermesinin veya îfâya katılmasının gerekli olduğu verme borçlarıyla bazı yapma borçlarında önem taşısa da îfânın sadece borçlunun sergileyeceği davranışla gerçekleştiği, alacaklının katılımına ihtiyaç bulunmadığı durumlarda pratik bir değer taşımaz. Alacaklının rızâsıyla üçüncü bir şahsa, meselâ temsilcisine de îfâ yapılabilir. Ancak îfânın istenen sonucu doğurması için bu temsilcinin îfâyı kabule de yetkili olması gerekir. Bazı istisnaî durumlarda alacaklının rızâsı aranmadan da üçüncü bir şahsa îfâ yapılması mümkündür. Hatta bu tür durumlarda bizzat alacaklıya yapılacak bir îfânın gereği gibi bir îfâ sayılmaması ve borçluyu sorumluluktan kurtarmaması da muhtemeldir. Meselâ alacaklının kabza ehil olmadığı veya alacak üzerinde tasarruf yetkisini yitirdiği hallerde bizzat alacaklıya yapılan îfâ böyledir.

C) Îfâ Yeri. Akid serbestliğinin tabii bir sonucu olarak taraflar diledikleri yeri îfâ yeri olarak belirleyebilirler (Mecelle, md. 287). Edimin mahiyeti icabı, meselâ muayyen bir arsa üzerinde inşaat yapma borcu gibi edimin zorunlu olarak tek yerde îfâya elverişli olduğu borçlar zaruri olarak ancak o yerde îfâ edilebilir ve orası îfâ yeri olarak kendiliğinden taayyün eder. Edimin birden fazla yerde îfâya elverişli olduğu durumlarda îfâ yeri öncelikle tarafların açıkça veya zımnen kararlaştırdıkları yerdir; hatta bazı durumlarda, özellikle vadeli cins borçlarında, îfâ yerinin akid sırasında tayin edilmesi bir kısım fakihlere göre söz konusu işlemin geçerlilik şartıdır (Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, V, 9; Nevevî, Ravżatü’ṭ-ṭâlibîn, II, 13). Edim birden fazla yerde îfâya elverişli olduğu halde taraflar îfâ yerini açıkça veya dolaylı olarak tayin etmemişlerse, îfâ yeri borcu doğuran hukukî olay veya işlemin vuku bulduğu yer esas alınarak ya da işin mahiyeti dikkate alınarak belirlenir.

Muaccel olarak doğan borçlarda işin mahiyeti aksini gerektirmedikçe îfâ yeri, borcu doğuran hukukî olay veya işlemin vuku bulduğu yerdir. Buna göre akdin kurulduğu yer îfâ yeri olarak kendiliğinden belirir. Çünkü taraflar başka bir yeri tayin etmediklerine göre borcun doğduğu yerde îfânın yapılacağını zımnen kabullenmişlerdir. İade borçlarında îfâ yeri aksi kararlaştırılmamışsa şeyin alındığı sırada bulunduğu yerdir. Bu sebeple âriyet, gasp veya karz yoluyla alınan şeyin alındığı yere götürülmesi gerekir ve bu şeyin taşıma masrafları da borçluya aittir. Tipik bir parça borcu olan mebîin, muaccel olarak doğması sebebiyle kural olarak akdin yapıldığı yerde teslim edilmesi gerekir. Ancak akid yapıldığı sırada bir başka yerde bulunuyorsa akdin yapıldığı yere getirilip teslim edilmesi zorunlu değildir; o sırada bulunduğu yerde teslim edilir. Çünkü ferdiyle belirlenmiş şey, cins ve para borçlarından farklı olarak akid yapıldığı sırada dış âlemde somutlaştırılmış durumdadır; dolayısıyla bulunduğu yer tarafların bilgisi dahilinde olup o şeyin bulunduğu yerde îfâ edileceği hususunda zımnî muvafakatleri vardır.

Vadeli olarak doğan borçların îfâ yeri ise edimin mahiyeti dikkate alınarak belirlenmeye çalışılır. Hâkim görüş, parça borçlarının vadeye bağlanamayacağı yönünde olduğu için geriye vadeli olmaya elverişli bulunan cins ve para borçları kalmaktadır. Cins borçları borçlunun zimmetinde sabit olup onun şahsıyla yakından ilgili bulunduğundan îfâ yeri borcun doğduğu sırada borçlunun ikametgâhıdır. Vadeli para borçlarının îfâ yeri doktrinde önceleri iyi niyet esasına göre belirlenmeye çalışılmış, borçlu ile alacaklının karşılaştığı, îfânın da mümkün olduğu yer îfâ yeri olarak benimsenmişse de bu kuralın işletilmesindeki zorluklar sebebiyle para borçlarında alacaklının ikametgâhı îfâ yeri olarak genel kabul görmüştür.

Borçlunun îfâ yerinden başka bir yerde sunduğu îfâyı iyi niyet kuralları gerektirmedikçe alacaklı kabul etmek zorunda değildir. Meselâ îfâ yeri dışında sunulan edimin taşınması masraf gerektiriyorsa veya bu yer güvenli değilse alacaklı böyle bir îfâyı kabul etmeme hakkına sahiptir. Buna karşılık îfâ yeri dışında sunulan borç bir miktar paradan ibaretse ve alacaklının da bunu kabul etmesinde bir zararı yoksa îfâyı reddetmesi iyi niyetle bağdaşmaz. Bu konuda objektif iyi niyet kuralları ve îfâda yer değişikliğinin ilgili tarafa ilâve bir yük getirip getirmediği ölçü alınır.

D) Îfâ Zamanı. Îfâ zamanı alacaklının borçlanılan edimin îfâsını talep edebileceği, borçlunun da bu îfâ talebine uymak zorunda kalacağı ve gerektiğinde îfâ davası açabileceği anı îfâde eder. Bu aynı zamanda borcun muacceliyet kazanması anıdır. Îfâ zamanı borçlu açısından ise borçlanılan edimin îfâ edilebileceği ve alacaklının bunu kabule zorlanabileceği anı ifade eder. Borç muaccel olarak doğmuşsa talep hakkı da onu takip eder, müeccel olarak doğmuşsa talep hakkı ondan ayrı olarak vadenin geldiği tarihte doğar.

Borcun hedefi îfâ olduğundan îfâ zamanıyla ilgili bir kaydı içermeyen akidlerde borç kural olarak muacceldir. Borcun müeccel sayılması için ya tarafların bu yönde anlaşmış olmaları ya da işin mahiyetinin borcun vadeli olmasını gerektirmesi icap eder. Meselâ bir istisna akdinde, borçlanılan eserin meydana getirilmesi zorunlu olarak belli bir zamana ihtiyaç göstereceğinden böyle bir akid haliyle vadeli olarak doğar. Taraflar kuracakları borç ilişkisinde yer alan edimleri, meselâ bey‘ akdinde semeni uygun gördükleri bir vadeye bağlayabilirler. Bu konuda tarafların akid serbestisi bulunmakla birlikte bazı borç ilişkilerinde edimlerin vadeye bağlanması çeşitli mülâhazalar sebebiyle uygun bulunmamıştır. Bunlar, bir anlamda zikredilen akid serbestisinin birer istisnasını teşkil eder. Bu mülâhazalardan biri ribâyı engelleme düşüncesidir. Meselâ edimlerden birinin veya her ikisinin vadeye bağlanması aralarında kurulması gereken dengenin kaybolmasına, dolayısıyla ribânın oluşmasına yol açacağı endişesiyle sarf akdinde karşılıklı bedellerin akid meclisinde kabzedilmesi şartı aranır. Edimlerden sadece birinin bu şekilde vadeye bağlanması halinde nesîe ribâsı oluşur. Her ikisi birden vadeye bağlanmışsa bey‘u’l-kâlî’ bi’l-kâlî’ yasağı kapsamına girilmiş olur. Karz akdinde vadenin bağlayıcı olmadığını savunan çoğunluğun endişesi de aynı türden bir düşünceye dayanmaktadır. Benzeri bir kısıtlama da selem akdinde söz konusu olup selem bedeli (re’sü’l-mâl) peşin ödenmezse her iki bedel vadeli olacağı için akid bey‘u’l-kâlî’ bi’l-kâlî’ yasağı kapsamına girmiş olur.

Edimlerin vadeye bağlanabilmesi serbestisine getirilen bir diğer istisna da ferden muayyen edimlerde söz konusu edilir ve bu tür edimlerin vadeye bağlanması vadenin amaç dışı kullanılması olarak görülür (Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, V, 67; İbnü’l-Hümâm, V, 219; Süyûtî, s. 329). Ancak ferden muayyen edimlerin vadeye bağlanmaya elverişli sayılmamasının

temelinde mülkiyetin intikal anı ve hasar düşüncesinin yattığı görülür. Öte yandan mebîi vadeye bağlanmaya elverişli gören fakihler de vardır. Meselâ İbn Kayyim el-Cevziyye'ye göre her mebîin akdi müteakip teslimi dinî bir zorunluluk değildir. Taraflar semende olduğu gibi mebîin de bazan derhal, bazan da bilâhare teslim edilmesini isteyebilir ve bunda özel bir yarar gözetebilirler. Din birine faydası olan, diğerine de bir zararı olmayan şeyi niçin engellesin? Çünkü karşı taraf da teslimin

geciktirilmesine rızâ göstermektedir. Şart ile istisna edilen örf ile istisna edilenden daha kuvvetlidir; hatta din ile istisna edilenden de kuvvetlidir. Şu halde akid, mebîin vadeye bağlanması şeklinde bir kayıt içeriyorsa böyle bir akdin hükmü kararlaştırılan vadeye kadar mebîin müeccel sayılmasıdır (İʿlâmü'l-muvaḳḳıʿîn, II, 29-30).

Taraflar îfâ zamanını açıkça veya zımnen belirtmemiş olsa bile bazı borç ilişkilerinin mahiyetleri doğan borcun muaccel değil müeccel olmasını gerektirir. Nitekim Şâfiîler'in dışında kalan fakihlere göre selemin peşin olması mümkün değildir; mutlaka müeccel olması lâzımdır. Bunun için de tarafların akid sırasında vadeyi ileride anlaşmazlığa düşmeyecek tarzda belirlemeleri gerekir. Mahiyeti icabı vadeli olması gereken borç ilişkisinde alacaklı, borcun müeccel olduğuna dair bir kaydın akidde yer almadığını ileri sürerek borçludan derhal îfâda bulunmasını isteyemez. Çünkü borçlu, meselâ bir istisna akdinde borçlandığı edimi temin edebilmesi için zorunlu olarak belli bir süreye ihtiyaç duyar. Yine âriyet veya karz akidleri, alınan şeyin bir süre kullanımını amaçladığından borçlunun aldığından belli bir süre yararlanması tabii karşılanır ve onu hemen iade etmesi düşünülemez. Gerçi bu akidler câiz (gayri lâzım) olduğundan âriyet veya karz verenin her zaman akdi feshedip verdiğini geri isteme hakkı bulunur. Ancak bu talep hakkını borç doğar doğmaz kullanması işin tabiatına ters düşer. İcâre akdinde bedelin kural olarak muaccel mi müeccel mi olacağının Hanefîler'le Şâfiîler arasında tartışmalı olması, bu mezheplerin menfaat mülkiyeti konusunda farklı görüşlerde oluşundan kaynaklanır. Hanefîler'e göre menfaat, ancak fiilen veya hükmen elde edilmekle mütekavvim mal sayılacağından icâre bedeli belirli sürelerin sonunda gerekir.

Vadenin gelmesinden önce borçluya karşı talep hakkına sahip olmayan alacaklı borçlunun kefiline karşı da bu tür bir hakka sahip değildir. Çünkü

borçlu ile kefilin sorumlu olduğu borç aynıdır. Buna rağmen kefil böyle bir borcu îfâ edebilir, ancak, vade gelmedikçe asile rücû edemez. Çünkü kefil, vadesinden önce ödemede bulunmakla vade bakımından teberru maksadını gütmüş olmaktadır. Muaccel olmadığı halde îfâ edilmek istenen bir borcu alacaklı kabul etmek zorunda ise bu borç îfâ kabiliyetine sahip demektir. Vaktinden önce yapılacak îfâyı alacaklının kabule mecbur olup olmadığı, vadenin kimin lehine konulduğu sorusuna verilecek cevaba göre belirlenir. Bu da tarafların akid sırasındaki sarih veya zımnî beyanlarından veya edimin mahiyetinden anlaşılabilir. Vade sadece borçlunun yararına konulmuşsa alacaklı, vaktinden önce yapılacak olan îfâyı kabul etmek zorundadır. Ancak vade sadece borçlu lehine de konulmuş olsa alacaklı uygun olmayan şartlarda sunulan, meselâ yağmalanma tehlikesinin olduğu bir zamana denk getirilen bir erken îfâyı kabul etmek zorunda değildir. Vade aynı zamanda alacaklının da yararına veya sadece alacaklı yararına ise alacaklı, yine vaktinden önce önerilen îfâyı kabul etmek mecburiyetinde değildir. Şöyle ki müeccel bir borç, hayvan gibi bakım külfeti olan, çok miktarda buğday gibi depolama masrafı gerektiren veya meyve, et gibi vadesi geldiğinde taze olarak tüketilmek istenilen bir şeyden oluşuyorsa böyle bir edimin vadesinden önce îfâ edilmesi alacaklının zararına olur. Öte yandan îfânın vadeye kadar bırakılmasında alacaklının haklı bir sebebinin bulunmadığı anlaşılırsa borçlunun sadece îfâ yönündeki menfaati dikkate alınarak ona vaktinden önce îfâda bulunma imkânı tanınır. Çünkü vade kural olarak borçluya ait bir haktır. Borçlu bu hakkını düşürüyorsa alacaklının buna karşı koyması iyi niyetle bağdaşmaz. Erken îfâda borçlunun, zamanında îfâda ise alacaklının menfaati varsa, yani erken îfâ konusunda tarafların menfaatleri çatışıyorsa alacaklınınki tercih edilir. Diğer bir ifadeyle borçlunun erken îfâya ilişkin menfaatinin dikkate alınması, îfânın vadeye bırakılmasında alacaklının haklı bir sebebinin olmaması şartına bağlıdır. Borçlu vaktinden önce îfâda bulunduğunda daha sonra alacaklıdan bu îfâ ettiği edimin iadesini talep edemez.

Müeccel bir borcun muaccel hale getirilmesinin edimin miktar veya niteliğine yansıtılması, yani tarafların vaktinden önce îfâ için edimin miktar veya niteliğinde indirime gidilmesi yönünde anlaşmaları, dolaylı şekilde faize yol açacağı endişesiyle müctehid imamlar ve fakihlerin çoğunluğu tarafından câiz görülmemiştir. İbn Abbas, İbrâhim en-Nehaî, Ebû Sevr, İbn Sîrîn ve Hanefîler’den Züfer b. Hüzeyl aksi görüşte olduğu gibi Şâfiî’den

de cevaz yönünde bir görüş rivayet edilmiştir. İbn Cüzey çoğunluğun ileri sürdüğü adem-i cevâzın haramlık derecesinde (Ḳavânînü'l-fıḳhiyye, s. 257), İbn Kudâme ise kerâhet derecesinde (el-Muġnî, IV, 56, 542) olduğunu belirtir.

Vadenin gelmesiyle borç muacceliyet kazanır ve bu andan itibaren artık alacaklı talep hakkına kavuşur. Borçlu da yapılan îfâ talebine uyarak borcunu îfâ eder. Haklı bir gerekçesi olmadığı halde îfâya yanaşmayan borçlu temerrüde düşmüş olacağından bunun sonuçlarına katlanır. Borç, vadenin sadece borçlu lehine konulmuş olmaması sebebiyle muacceliyetten önce îfâ kabiliyetine sahip değilse vadenin gelmesiyle bu özelliğini de kazanır. Artık böyle bir durumda yapılan bir îfâyı alacaklı kabule mecbur kalır ve alacaklının teklif edilen bu îfâyı kabul etmesinde bir zararının bulunup bulunmamasına bakılmaz. Zamanında ve gereği gibi sunulan bir îfâ-yı kabule yanaşmayan alacaklı temerrüde düşer ve sonuçlarına katlanır. Edim îfâ zamanı geçtikten sonra da sunulmuş olsa alacaklı yine kabule mecburdur.

Karşılıklı Edimlerde Îfâ Sırası. Bey‘, icâre, istisna gibi iki tarafa borç yükleyen akidlerde (muâvazât) yer alan karşılıklı edimler hakkında îfâ zamanı değil îfâ sırası söz konusudur. Bu tür akidlerde taraflardan birinin borcunun îfâsı diğer tarafın borcunun sebebini teşkil eder. Dolayısıyla her iki taraf, aynı zamanda hem alacaklı hem borçlu durumundadır ve edimlerden birinin diğeri karşısında bir ayrıcalığı yoktur. Bundan dolayı sözleşme veya işin mahiyeti aksini gerektirmedikçe karşılıklı edimlerin aynı zamanda îfâ edilmesi gerekir. Meselâ sarf veya trampa (mukāyeda) akdinde olduğu gibi karşılıklı edimlerin her ikisinin konusu ferden veya nev‘an muayyen bir şey ya da para ise edimler arasında eşitlik bulunduğundan hüküm böyledir. Bu durumda taraflardan biri, kendi edimini teklif veya îfâ etmeden karşı edimin îfâ edilmesini talep etmişse diğer taraf alacağını elde etmedikçe kendi edimini îfâdan kaçınabilir ki günümüz hukukunda bu savunmaya "ödemezlik def‘i, akdin îfâ edilmediği def‘i" gibi isimler verilmektedir.

Karşılıklı edimlerden biri ferden, diğeri nev‘an muayyen bir şeyden veya paradan ibaretse aralarındaki eşitliğin sağlanması için edimlerden birine îfâda öncelik verilmesi gerekir. Taraflardan birinin önce îfâ ile yükümlü

tutulması, diğer taraf için hapis hakkını gündeme getirdiğinden önemlidir. Taraflardan hangisi önce îfâ ile yükümlü tutulmuşsa o, kendi edimini îfâ etmedikçe karşı taraftan îfâ talebinde bulunamaz. Îfâ talebinde bulunduğu takdirde karşı taraf hapis hakkını kullanabilir. Önce îfâ borçlusunun bu yönde açacağı bir dava da yetersizlik sebebiyle reddedilir. Önce îfâ borçlusunun kefil göstermesi

veya rehin vermesi ona, karşı edimi talep edebilme hakkını bahşetmediği gibi yapacağı kısmî îfâ da kendisine karşı edimi isteme hakkını vermez. Çünkü onun yükümlü olduğu tam ve gereği gibi bir îfâdır. Öte yandan, birden fazla önce îfâ borçlusunun bulunması halinde borçlulardan biri kendi payına düşeni îfâ ettiğinde edimin diğer borçluların payına düşen kısmı da îfâ edilmedikçe sonra îfâ borçlusu îfâya zorlanamaz. Çünkü alacaklı açısından böyle bir îfâ kısmî bir îfâdır. Önce îfâ borçlusunun, borçlanılan evsaf ve nitelikleri taşımayan bir edim sunması da böyledir. Önce îfâsı gereken edimin alacaklısı alacağını tecil etmişse, borçluyu tamamen ibrâ etmişse veya borçlusu olduğu üçüncü bir kişiyi borçlunun üzerine havale etmişse (alacağın temliki) artık önce îfâ borçlusu, karşı edimi talep hakkına kavuşur (bk. HAPİS HAKKI).

Literatürde îfânın ispatında vasıf istishâbı üzerine bina edilmiş fıkhî kaideler esas alınmıştır. Alacaklının gereği gibi bir îfânın sunulmasına imkân vermemesi veya gereği gibi sunulan îfâyı haklı bir sebebe dayanmadan kabul etmemesi onu temerrüde düşürür. Bu durumda bir taraftan borçlunun sorumluluğunu hafifleten hükümler devreye girerken diğer taraftan ona tevdi, fesih gibi kurumlara başvurarak borçtan kurtulma imkânı tanınmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Dâvûd, “Büyûʿ”, 11; İbn Mâce, “Ṣadaḳāt”, 10, 11, 14, 15; Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, el-Aṣl (nşr. Ebü’l-Vefâ el-Efgānî), Beyrut 1410/1990, V, 6, 9, 23, 45-46, 51-52, 67, 75, 79; Şâfiî, el-Üm, Beyrut 1983,VIII, 209; Sahnûn, el-Müdevvene, III, 402; IV, 16-17, 42, 51, 96-97; Şîrâzî, el-

Mühez̠z̠eb, I, 103, 301; Serahsî, el-Mebsûṭ, XII, 135-136, 139, 200; XIII, 192-195; XV, 41, 106-118, 139-141; XIX, 11, 32, 144, 159; XX, 81-82; Kâsânî, Bedâʾiʿ, V, 156-158, 214-219, 233-240, 244-245, 250-251, 262-263, 292; VI, 11-19, 29, 98; VII, 171, 395; İbn Kudâme, el-Muġnî (Herrâs), IV, 56-59, 121-128, 134, 145, 327, 334-341, 360, 530, 542, 577, 581, 588, 593, 617; V, 48-49, 97, 116, 159-160, 413, 434, 443, 460-461, 475, 528, 660-661; Karâfî, el-Furûḳ, Kahire 1347, III, 189-190, 253-254, 289; M. Ali el-Mekkî, Tehẕîbü'l-Furûḳ (Karâfî, el-Furûḳ içinde), I, 170; İbnüʾş-Şât, İdrârü'ş-şürûk (Karâfî, el-Furûḳ içinde), III, 253; Nevevî, el-Mecmûʿ, IX, 270-271; a.mlf., Ravżatü'ṭ-ṭâlibîn, Beyrut 1985, II, 13; IV, 13, 31; İbn Cüzey, el-Ḳavânînü'l-fıkḥiyye, Tunus 1982, s. 252-254, 257, 260-263; İbn Kayyİm el-Cevziyye, İʿlâmü'l-muvaḳḳıʿîn, Beyrut, ts., II, 8-9, 29-30; Zerkeşî, el-Mens̠ûr fi'l-ḳavâʿid (nşr. Fâik Ahmed Mahmûd), Küveyt 1402/1982, I, 102; İbn Receb, el-Ḳavâʿid, Riyad, ts. (Mektebetü'r-Riyâd el-hadîse), s. 55-56; Burhâneddin İbn Ferhûn, Tebṣıratü'l-ḥükkâm, Kahire 1301, I, 127; İbnü'l-Hümâm, Fetḥu'l-ḳadîr (Bulak), V, 131-132, 219; Süyûtî, el-Eşbâh ve'n-neẓâʾir, Kahire 1378/1959, s. 329, 395, 523; İbn Nüceym, el-Baḥrü'r-râʾiḳ, Beyrut, ts., VI, 126; Şirbînî, Muġni'l-muḥtâc, II, 65-70, 115-119, 237; Derdîr, eş-Şerḥu'ṣ-ṣaġīr ʿalâ Aḳrebi'l-mesâlik, Birleşik Arap Emirlikleri 1989, III, 195-196, 200, 203, 280-285, 513; Şevkânî, Neylü'l-evṭâr, V, 157-158; Mecelle, md. 41, 287, 293-294; Ali Haydar, Dürerü'l-hükkâm, İstanbul 1330, tür.yer.; Hüseyin Ali ez-Zünnûn, en-Naẓariyyetü'l-ʿâmme li'l-fesẖ fi'l-fıḳhi'l-İslâmî ve'l-ḳānûni'l-medenî, Kahire 1946, tür.yer.; Subhî Mahmesânî, en-Naẓariyyetü'l-ʿâmme li'l-mûcebât ve'l-ʿuḳūd, Beyrut 1948, tür.yer.; Mustafa Ahmed ez-Zerkā, el-Fıḳhü'l-İslâmî fî s̠evbihi'l-cedîd, Dımaşk 1958, I, 288-289; Abdürrezzâk Ahmed es-Senhûrî, Meṣâdirü'l-ḥaḳ fi'l-fıḳhi'l-İslâmî, Kahire 1954, tür.yer.; a.mlf., Naẓariyyetü'l-ʿaḳd, Beyrut, ts., s.130-131, 464-486; Hayreddin Karaman, Mukayeseli İslâm Hukuku, İstanbul 1974-82, I-II, tür.yer.; a.mlf., "Akid", DİA, II, 251-256; a.mlf., "Ayn", a.e., IV, 257-258; Feyzi Necmeddin Feyzioğlu, Borçlar Hukuku Genel Hükümler, İstanbul 1976, I, tür.yer.; II, 11, 19-20, 100, 109; Abdünnâsır Tevfîk el-Attâr, Naẓariyyetü'l-ecel fi'l-iltizâm fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye ve'l-ḳavânîni'l-ʿArabiyye, Mısır, ts., tür.yer.; Talbe Vehbe Hattâb, Aḥkâmü'l-iltizâm beyne'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye ve'l-ḳānûn, Kahire, ts., tür.yer.; Ahmed Haccî el-Kürdî, Fıḳhü'l-muʿâvedât, Dımaşk 1982; Selâhattin Sulhi Tekinay v.dğr., Borçlar Hukuku Genel Hükümler, İstanbul 1988, s. 1037-1038, 1079; Cevdet Yavuz, Borçlar

Hukuku Dersleri Özel Borç İlişkileri, İstanbul 1989, tür.yer.; a.mlf., “Dâva”, DİA, IX, 12-16; Ali el-Hafîf, el-Milkiyye fi’ş-şerîʿati’l-İslâmiyye, Beyrut 1990, s. 164-179; a.mlf., eḍ-Ḍamân fi’l-fıḳhi’l-İslâmî, Kahire 1971, tür.yer.; Fikret Eren, Borçlar Hukuku Genel Hükümler, Ankara 1991, III, 94-98, 129, 142; Beşir Gözübenli, “Para Kavramına İslâmî Yaklaşım Üzerine Bazı Düşünceler”, Para, Faiz ve İslâm, İstanbul, 1992, s. 69-79; Bilal Aybakan, İslam Hukukunda Borçların Îfâsı, İstanbul 1998, tür.yer.; İbrahim Kâfi Dönmez, “Ḥükmü icrâʾi’l-ʿuḳūd bi-vesâʾili’l-ittiṣâli’l-ḥadîşe fi’l-fıḳhi’l-İslâmî muvâzenen bi’l-fıḳhi’l-vażʿî”, Mecelletü mecmaʿi’l-fıḳhi’l-İslâmî, II/6, Cidde 1990, s. 966-1050; a.mlf., “Cehâlet”, DİA, VII, 219-222; “Garar”, a.e., XIII, 366-371; Ali Bardakoğlu, “Bey‘”, a.e., VI, 13-19; a.mlf., “Cins”, a.e., VIII, 20-21; a.mlf., “Edâ”, a.e., X, 389-392; a.mlf., “Fesih”, a.e., XII, 427-436; Mehmet Âkif Aydın, “Borç”, a.e., VI, 285-291; a.mlf., “Deyn”, a.e., IX, 266-268; Hamza Aktan, “Damân”, a.e., VIII, 450-453; Yunus Apaydın, “Fesâd”, a.e., XII, 417-421.

Bilal Aybakan

el-İFÂDE ve’l-İ‘TİBÂR

(الإفادة والاعتبار)

Abdüllatîf el-Bağdâdî’nin (ö. 629/1231) Mısır’ın coğrafî, sosyal ve kültürel yapısını konu alan eseri.

Tam adı el-İfâde ve’l-iʿtibâr fi’l-umûri’l-müşâhede ve ḥavâdiṡi’l-muʿâyene bi-arżı Mıṣr’dır. Müellif önce Mısır’la ilgili on üç fasıldan oluşan, fakat günümüze kadar gelmeyen Aḫbâru Mıṣr adlı bir eser kaleme almış, daha sonra 600 (1204) yılında bunu el-İfâde ve’l-iʿtibâr adıyla ihtisar ederek Halife Nâsır-Lidînillâh’a ithaf etmiştir. Kitap iki bölüm (makale) halinde düzenlenmiş olup birinci bölüm altı, ikinci bölüm üç fasıldan oluşmaktadır. Birinci bölümün ilk faslında Mısır’ın coğrafî konumu, topografik yapısı, iklim özellikleri, Nil nehrinin kaynağı, taşma ve çekilme dönemleri, bu dönemlerde ortaya çıkan hastalıklar ve sebepleri gibi konular işlenmiştir. İkinci fasıl bitki türlerine, özellikle sebze ve meyvelerin tanıtımına ayrılmıştır. Bağdâdî, hekim olmanın kendisine kazandırdığı dikkat ve tecessüsün yanı sıra bitkilerin ilâç yapımındaki önemini de iyi bildiği için her bitkinin kök, gövde, yaprak, çiçek, meyve ve tohum aşamalarındaki görünümünü tasvir eder. Ayrıca bitkilerin muhtelif yörelerde hangi adlarla anıldığını, besin değerini, tadını ve ilâç olarak tıptaki faydasını veciz bir üslûpla anlatır. Üçüncü fasıl Mısır’daki hayvan türlerine ayrılmıştır. Müellifin burada kuluçkadan civciv yetiştirmeyi anlatırken verdiği bilgiler dikkat çekicidir. Dördüncü fasılda arkeolojik eserleri tanıtırken ilginç tesbitlerde bulunur. Meselâ birçok küçük ehramın Selâhaddîn-i Eyyûbî’nin kumandanlarından Emîr Karakuş tarafından yıktırılarak taşlarıyla Kahire ve Fustat şehir surlarının, ayrıca Kahire Kalesi’nin inşa edildiğini, Selâhaddîn-i Eyyûbî’nin oğlu el-Melikü’l-Azîz’in de cahil devlet adamlarının önerilerine uyarak ehramların yıktırılmasını emrettiğini, fakat sekiz ay çalışıldığı halde bunun başarılamadığını anlatır. Ancak onun burada, İskenderiye Kütüphanesi’ndeki kitapların Hz. Ömer’in emriyle yakıldığına dair verdiği yanlış bilgi sonraki tarihçiler için kaynak oluşturmuş, bu durum İslâm medeniyetini eleştirmek isteyenlere bir fırsat teşkil etmiştir. Beşinci fasılda Mısır’ın ilginç mimarisiyle gemi inşasından, kısa olan altıncı fasılda

da yemek kültüründen söz edilmektedir.

Eserin ikinci bölümünün ilk faslı Nil nehri hakkında ayrıntılı bilgi içermekte, ikinci fasılda ise Nil sularının azalması sonucu 597 (1200-1201) yılında meydana gelen kuraklığın yol açtığı kıtlık anlatılmaktadır. Üçüncü fasılda yer alan bilgilerin önemli bir kısmı pahalılık ve açlığın yol açtığı trajik olaylarla ilgilidir. Buna göre yirmi iki ay zarfında (Şevval 596-Receb 598 / Temmuz 1200-Nisan 1202) divanda resmî kayıtlara geçen ölü sayısı 111.000 kişiyi bulmuştu. Bu fasılda ayrıca

598 (1201-1202) yılında meydana gelen şiddetli bir depremin birçok can ve mal kaybına sebep olduğu belirtilmektedir.

Çok iyi bir gözlemci olan Bağdâdî, Kahire yakınlarında insan iskeletlerinden oluşan bir tepecikte yaptığı araştırmada Galen'in insan anatomisi hakkında verdiği bilginin yanlış olduğunu tesbit etmiştir. Ona göre insanın alt çene kemiği Galen'in iddia ettiği gibi iki parça değil yekpâredir. Müellif bu gözlemleri sayesinde tıp kitaplarından öğrendiklerini test etme imkânı bulmuştur.

el-İfâde ve'l-iʿtibâr, erken dönemde Batılı araştırmacıların dikkatini çeken eserler arasında yer almaktadır. İngiliz şarkiyatçılığının kurucusu sayılan Edward Pococke, eserin müellif hattıyla olan nüshasını beş yıl kaldığı Halep'ten dönerken (1636) beraberinde getirip Oxford'daki Bodleian Library'ye vermiş ve eseri Latince'ye tercüme etmişti. Tercüme Arapça metniyle birlikte Thomas Hyd tarafından yayımlanmıştır (Oxford 1702). Joseph White 1782'de bu metni istinsah ettikten bir süre sonra neşretmiştir (Tübingen 1789). Büyük Pococke'un torunu olan Pococke eseri yeniden Latince'ye çevirmeye başlamışsa da ölümü dolayısıyla çeviriyi White tamamlayarak Arapça metniyle birlikte yayımlamıştır (Oxford 1800). Almanca tercümesini ise Samuel Friedrich Günther Wahl gerçekleştirmiştir (Halle 1790). el-İfâde ve'l-iʿtibâr'ın en başarılı çevirisini Antoine Isaac Silvestre de Sacy yapmış ve Arapça metniyle birlikte dipnotlar ekleyerek Relation de l'Egypte par ʿ Abd al-Laṭīf adıyla neşretmiştir (Paris 1810). Mısır'da bu çalışmayı esas alan ve sadece Arapça metni ihtiva eden yayımla (Kahire 1286) Selâme Mûsâ'nın ʿ Abdüllaṭîf el-Baġdâdî fî Mıṣr adıyla gerçekleştirdiği yayım (Kahire 1353) ticarî amaçlıdır. Bûl

Galyûncî’nin (Paul Ghalioungui) ʿAbdüllaṭîf el-Baġdâdî ṭabîbü’l-ḳarni’s-sâdis el-hicrî adlı çalışması içinde yer alan eser de (Kahire 1958, s. 65-152) son iki neşrin tekrarı mahiyetindedir. Bodleian Library’deki nüshanın John A. Videan’ın önsözüyle faksimile yayımından sonra (London 1961) Kamal Hafuth Zand ile John A. Videan ve Ivy E. Videan eseri İngilizce’ye çevirerek Arapça metniyle birlikte neşretmişlerdir (London 1965). Ahmed Gassân Sebânû eseri tahkikli neşir diye yayımlamışsa da (Dımaşk 1403/1983) basit bazı dipnotları dışında önceki basımlardan pek farkı yoktur. Nihayet Ali Muhsin Îsâ Mâlüllah kitabın ciddi bir neşrini gerçekleştirmiştir (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

Abdüllatîf el-Bağdâdî, el-İfâde ve’l-iʿtibâr (nşr. Ahmed Gassân Sabânû), Dımaşk 1403/1983; a.e. (nşr. Ali Muhsin Îsâ Mâlüllah, el-Mevrid içinde), XIII/1-2, Bağdad 1984, s. 163-182; İbn Ebû Usaybia, ʿUyûnü’l-enbâʾ, s. 683-696; Kütübî, Fevâtü’l-Vefeyât, II, 385-388; Brockelmann, GAL, I, 632-633; Suppl., I, 880-881; Sezgin, GAS, III, 30-31; IV, 9-10; Abdülkerîm Şehâde, “ʿAbdüllaṭîf el-Baġdâdî”, Proceedings of the First International Symposium for the History of Arabic Secience, Halep 1977, I, 693-734; Mahmut Kaya, İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi, İstanbul 1983, s. 286-287; P. Galyonci, ʿAbdüllaṭîf el-Baġdâdî, Kahire 1985; S. M. Stern, “ʿAbd al-Laṭīf al-Bag̲h̲dādī”, EI² (İng.), I, 74; Abdülhalîm Muntasır, “el-İfâde ve’l-iʿtibâr”, Tİ, I, 116-122.

Mahmut Kaya

İFÂZA

(الإفاضة)

Hac esnasında hacıların Arafat, Müzdelife ve Mina'dan ayrılışını ve bunu düzenleme işini ifade eden terim.

Kökünde "çoğalıp taşma, bol ve yaygın olma" anlamı bulunan ifâza kelimesi sözlükte "kalabalık olarak ve çabucak dağılmak" mânasına gelir. Gerek Câhiliye devrinde gerekse İslâmî dönemde hacıların kalabalık gruplar halinde Arafat'tan Müzdelife'ye, Müzdelife'den Mina'ya akın etmeleri ve Mina'dan Mekke'ye dönmeleri ifâza kelimesiyle anlatılmıştır. Kur'ân-ı Kerîm'de, "Arafat'tan ayrılıp akın ettiğinizde Meş'ar-i Harâm'da Allah'ı zikredin ..." (el-Bakara 2/198); "Sonra insanların kalabalık halde döndüğü yerden siz de dönün. Allah'tan mağfiret isteyin" (el-Bakara 2/199) meâlindeki âyetlerde ve birçok hadiste (bk. Wensinck, el-Muʿcem, "fyḍ" md.) ifâza bu anlamda geçmektedir. İfâzanın ardından yapılması sebebiyle haccın rüknü olan tavafa "tavâfü'l-ifâza" denilmiştir.

Câhiliye döneminde Araplar, ifâza kelimesini Arafat'ta hac menâsikini yürütme ve Arafat'tan çıkış izni verme yetkisi için de kullanıyorlardı. Bu anlamda ifâza Arafat'tan inen hacıların Müzdelife'de toplanmalarına, Mina'da şeytan taşladıktan sonra Mekke'ye veya memleketlerine dönmelerine izin verme yetkisini ifade eden icâzenin alanı içine girmekte ve bazı kaynaklarda icâze ile ifâza aynı mânada kullanılmaktadır. İbn Abdürabbih, İslâm'ın zuhuru sırasında icâze yetkisi kendisinde olan Kerib b. Safvân'ı "sâhibü'l-ifâza" olarak tanıtır (el-ʿİḳdü'l-ferîd, III, 300). İbn Hişâm, sadece Müzdelife vakfesinden sonra Mina'ya intikal iznini "İfâza" başlığı altında verir (es-Sîre, I, 121 vd.). Ancak İbn Kesîr (el-Bidâye, II, 206) ve Âlûsî (Bulûġu'l-ereb, I, 248) bu merasimi de icâze olarak zikrederler.

İbn Hişâm'ın verdiği bilgiye göre Câhiliye döneminde Arafat'tan hacıları sevketme görevi Mudar'dan Gavs b. Mür b. Üdd'e aitti. Annesi, bir oğlu olduğu takdirde onu Kâbe'nin hizmetine vereceğini söylemiş, Gavs

doğunca da adağını yerine getirmişti. Kâbe'de hizmet eden Gavs'a bundan dolayı Arafat'ta icâze yetkisi verilmiş, kendisine ve ondan sonra bu görevi yerine getiren çocuklarına "Sûfe" denilmiştir. Hacıların Mina'da cemrelerde şeytan taşlamasına ve teşrikin ikinci günü gruplar hâlinde Mekke'ye gitmesine izin verme yetkisi de Sûfe'de idi. Acele işi olanlar veya memleketlerine çabuk dönmeyi düşünenler, Sûfe'nin bir an önce şeytan taşlama merasimini başlatmasını isterlerdi. Ancak Sûfe güneş batıya meyledinceye kadar bekler, sonra kalkıp taşlamayı başlatırdı. Şeytan taşlama görevini yerine getirenlerin hemen Mekke'ye akın etmesine izin verilmezdi; kabile görevlileri Akabe'nin iki yanını tutarak hacıların geçmesini engellerdi. Sûfe mensuplarının hepsi geçtikten sonra diğer kabilelerin geçişine izin verilmesi kendini daha şerefli sayan bazı kabile halkına ağır gelirdi. Buna rağmen Mekke'ye hâkim olanlar değişse de icâze yetkisi hep bunlarda kalmış, Sûfe'den bu işi yapacak kimse kalmayınca yetki yakın akrabaları Temîm'den Sa'doğulları'na geçmiştir. Kureyş kabilesinin reisi Kusay b. Kilâb Mekke'ye hâkim olduğu zaman icâze bu kabileden Safvân b. Hâris oğullarında bulunuyordu. Kusay, Mekke'ye oldukça uzak sayılan Temîmoğulları'nın bu görevini siyaseten kendilerinde bıraktı.

Câhiliye döneminde ifâza görevi, Mudar soyundan Kays Aylân'a bağlı Benî Advân tarafından yerine getiriliyordu. Kusay b. Kilâb, hacla ilgili diğer görev ve yetkileri de eski sahiplerinin elinde bıraktı. Araplar bu dönemde terviye günü Zülmecâz'dan ayrılarak arefe günü Arafat'a çıkarlardı. Arefe günü hilleden (Kureyş ve müttefikleri dışındaki kabileler) olanlar Arafat'ta, humus sınıfından olanlar ise (Kureyş ve müttefikleri) Harem bölgesi içindeki Nemire'de hazır bulunurlardı. Bunlar, Resûl-i Ekrem'in Arafat'ta vakfe yapmasını hayretle karşılamışlardı (Buhârî, "Ḥac", 91-92). Bakara sûresinin 198-199. âyetleriyle bu Câhiliye geleneğine son verilmiş ve Hz. Peygamber halkın

vakfe ve ifâza yaptığı yerde vakfe ve ifâza yapmıştır. Resûlullah Arafat'tan dönerken normal yürüyüşü tercih etmiş, fakat geniş bir alandan geçtiği sırada daha hızlı hareket etmiştir (Buhârî, "Ḥac", 93).

Arafat'tan ifâza arefe günü güneş batarken, Müzdelife'den Mina'ya hareket ise ertesi gün güneşin doğuşu ile başlardı. Arafat'ta ve Müzdelife'de güneşe

bağlı ifâzayı bazı şarkiyatçılar güneş âyiniyle açıklamışlar ve Hz. Peygamber'in güneş batmadan Arafat'tan ayrılmamayı, Mina'ya ise güneş doğmadan önce gitmeyi emretmesinin, güneş âyinini çağrıştıracak bir durumu ortadan kaldırmaya yönelik bir teşebbüs olduğunu belirtmişlerdir (İA, V/1, s. 16-17; Cevâd Ali, VI, 385). İslâmiyet'in zuhuru esnasında ifâza yetkisi Advânoğulları'ndan Ebû Seyyâre Umeyle b. A'zel'de idi. Rivayete göre Ebû Seyyâre bu görevi aralıksız kırk yıl sürdürmüştür.

Mekke fethedildiği zaman Resûl-i Ekrem, muhtemelen eski sahibine bırakmak üzere icâze yetkisinin kimde olduğunu sormuş ve son sahibinin bir kız çocuğu olduğunu öğrenmişti. Böylece bu müessesenin fiilen uygulamadan kalktığı anlaşılmaktadır. Ezrakī'ye göre Mekke fethinin hemen ardından yapılan hacda müşrik Araplar'ın ifâza işini yine Ebû Seyyâre, müslümanların ifâzasını da bu konuda Hz. Peygamber'in bir emri olmadığı halde Mekke valisi sıfatıyla Attâb b. Esîd yürütmüştü. Ertesi yıl ifâzayı Resûl-i Ekrem tarafından emîr-i hac tayin edilen Hz. Ebû Bekir idare etmişti (Aḫbâru Mekke, I, 185-186). Hz. Peygamber Vedâ haccında ifâza ve icâze gibi bütün imtiyazları kaldırmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Wensinck, el-Muʿcem, "fyḍ" md.; a.mlf., "Hacc", İA, V/1, s. 16-17; a.mlf., "Ḥaḏḏj", EI² (İng.), III, 32; Buhârî, "Ḥac", 91-95; İbn Hişâm, es-Sîre2, I, 119-124; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 68-69; Ezrakī, Aḫbâru Mekke (Melhas), I, 185-187; Ya'kūbî, Târîḫ, I, 238-239; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), II, 259, 285-286; İbn Abdürabbih, el-ʿİḳdü'l-ferîd, Beyrut 1983, III, 300; Mes'ûdî, Mürûcü'ẕ-ẕeheb (Meynard), III, 115-116; İbn Hazm, Cemhere, s. 216, 219, 243; Süheylî, er-Ravżü'l-ünüf, I, 143-144, 146; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân (Cündî), V, 216; İbn Kesîr, el-Bidâye, Beyrut 1981, II, 205-206; Mahmûd Şükrî el-Âlûsî, Bulûğu'l-ereb, I, 247-248; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, VI, 384-387; Hamîdullah, İslâm Peygamberi (Tuğ), I, 426; II, 888, 890, 902-903; Neşet Çağatay, İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Câhiliye Çağı, Ankara 1982, s. 87-90; F. E. Peters, The Hajj: The Muslim Pilgrimage to Mecca and the Holy Places, Princeton 1994, s. 31-32, 356; "İfâża", Mv.F, V, 272.

Ahmet Önkal

İFFET

(العفّة)

İnsanın bedenî ve maddî hazlara aşırı düşkünlükten korunmasını sağlayan erdem için kullanılan ahlâk terimi.

Sözlükte “haramdan uzak durmak, helâl ve güzel olmayan söz ve davranışlardan sakınmak” anlamında masdar olan iffet kelimesi, daha çok felsefî mahiyetteki ahlâk kitaplarında ve bunların etkisinde kalan diğer eserlerde insandaki arzu (şehvet) gücünün ılımlı işleyişinden hâsıl olan erdemi ifade etmek üzere kullanılmış ve başta gelen erdemlerden biri kabul edilmiştir. Bu kaynaklardaki iffet tanımlarını “yeme içme ve cinsî arzu konusunda ölçülü olmak, aşırı istekleri bastırıp dinin ve aklın buyruğu altına sokmak suretiyle kazanılan erdem” şeklinde özetlemek mümkündür (meselâ bk. İbn Sînâ, s. 108; Gazzâlî, Mîzânü’l-ʿamel, s. 79; Taʿrîfât, “ʿİffet” md.). İffetli kimseye afîf denir.

Kur’ân-ı Kerîm’de iffet kelimesi geçmemekle birlikte dört âyette aynı kökten isim ve fiiller yer almıştır. Bakara sûresinde (2/273) mal yardımı yapılmasına en çok lâyık olan yoksulların özellikleri belirtilirken, “Durumları hakkında bilgisi olmayanlar iffetli davranışları sebebiyle onları zengin zanneder” denilmekte ve bu insanların muhtaç olmalarına rağmen yüz suyu dökerek dilenmedikleri bildirilmektedir. Nûr sûresinde (24/32-33), bekâr olup da evlenme vakti gelmiş olanları evlendirmeyi öğütleyen âyetin ardından, “Evlenme imkânı bulamayanlar ise Allah lutfu ile kendilerini yeterli imkâna kavuşturuncaya kadar iffetlerini korusunlar” buyurulmuştur. İffetle ilgili âyetlerin ikisi (el-Bakara 2/273; en-Nisâ 4/6) mal mülk, yeme içme konularında ölçülü ve kanaatkâr olmayı, ikisi de (en-Nûr 24/33, 60) cinsel istekler hususunda ölçülü ve edepli davranmayı ifade etmektedir. Hadislerde hem iffet kelimesine hem de aynı kökten başka kelimelere yer verilerek konu her iki açıdan ele alınmıştır. Meselâ, “Yâ rabbi! Senden hidayet, takvâ ve iffet diliyorum” (Müsned, I, 389, 439) şeklinde dua eden Hz. Peygamber, Bakara sûresinin 273. âyetini delil göstererek yardıma en lâyık olan kimselerin iffetlerini korumaya çalışan yoksullar olduğunu

bildirmiştir (Buhârî, “Tefsîr”, 2/48; Müslim, “Zekât”, 2). Diğer bir hadiste, “Allah, yoksul olmasına rağmen iffetini korumaya çalışan mümin kulunu sever” denilmiştir (İbn Mâce, “Zühd”, 5). Bir hadiste Hz. Mûsâ’nın, Şuayb’ın yanında ücretli çalıştığı sekiz on yıl boyunca cinsî iffetini koruduğundan övgüyle söz edilir (İbn Mâce, “Rühûn”, 5). Hz. Osman Câhiliye devrinde tiksindiği için, İslâm döneminde de iffetinden dolayı zina etmediğini belirtmiştir (Müsned, I, 163).

Grek felsefesinin İslâm dünyasına girmesi sonucunda geliştirilen ahlâk felsefesinde nefsin nutuk (düşünme), gazap ve şehvet (arzu) olarak sıralanan üç temel psikolojik kapasite ve yeteneğinin itidal ölçüsünde işleyişinden üç fazilet, bunların ve bunlara bağlı diğer faziletlerin uyumlu birliği ve etkinliğinden dördüncü bir fazilet doğduğu kabul edilerek bu dört fazilet çoğunlukla hikmet, şecaat, iffet, adalet şeklinde sıralanır. İlk defa Ya‘kūb b. İshak el-Kindî’nin, Risâle fî ḥudûdi’l-eşyâ˒ ve rüsûmihâ adlı felsefe sözlüğünde (Resâ˒il, I, 177-179) “insanî erdemler” başlığı altında ele aldığı faziletler bahsi daha sonra filozofların yanında kelâmcı, fıkıhçı, hatta Gazzâlî gibi mutasavvıfların da katkısıyla gelişen ahlâk ilminin en önemli ve geniş kapsamlı konusu haline gelmiştir. Kindî, iffetin hangi psikolojik güç ve yetenekten kaynaklandığını belirtmemişse de “bedenin korunup geliştirilmesi için gerekli olan şeyleri almak, kullanmak ve gerekli olmayanlardan uzak durmak” şeklinde özetlenebilecek olan tarifinden anlaşıldığına göre diğer düşünürler gibi o da iffeti şehvet gücünün dengeli işleyişiyle gerçekleşen bir erdem olarak düşünmüştür. Ahlâk kitaplarında “nefsânî arzulara aşırı düşkünlük” anlamındaki şehvet gücünün ifratına şereh, Fârâbî’nin “lezzet duyarsızlığı” dediği (Fuṣûl münteze˓a, s. 36) tefritine humûd, dengeli ve ılımlı işleyişine de iffet denilmiştir. Kindî, iffetle ilgili itidalsizliğin ifrat derecesini hırs terimiyle ifade ederek bunun oburluk, cinsel arzulara aşırı düşkünlük ve kıskançlığa, çekişmeye götürecek derecede menfaat düşkünlüğü şeklinde üç çeşidinin olduğunu belirtir (Resâ˒il, I, 178-179).

Erdemli insanla nefsine baskı yaparak kendini erdemli davranmaya zorlayan kişi arasında farklılık bulunduğunu düşünen Fârâbî’ye göre iffetli kişi, yeme içme ve cinsel konularda yasanın (sünnet) gerektirdiği kadarıyla yetinip bundan fazlasına istek duymazken nefsine baskı yapan kimse,

uygulamada yasanın gerektirdiğiyle yetinmekle birlikte içinde daima daha fazlasına istek duyar (Fuṣûl münteze῾a,

s. 34-35). İffeti, “nefiste yerleşen ve şehvetin insana galebe çalmasını önleyen nitelik” şeklinde tanımlayan Râgıb el-İsfahânî de -muhtemelen Fârâbî’nin yaptığı ayırımdan ilham alarak- âyetlerde geçen “isti‘fâf” kavramını “iffetli olmayı isteme, bir çeşit mümâresede bulunarak, kendine disiplin uygulayarak ruhunda bu erdemi geliştirmeye çalışma” şeklinde açıklamaktadır (el-Müfredât, “῾aff” md.). Râgıb el-İsfahânî iffetin şehvet gücüyle, bu gücün de hayvanî zevklerle ilgili olduğuna dikkat çekerek iffet erdemine ancak bu tür zevkler karşısında nefsin dizginlenmesiyle ulaşılabileceğini söyler.

İslâm ahlâkçıları, insanın aşırı zevklerden uzak durmasının iffet ve erdem sayılabilmesi için bu tutumun bizzat kendi bilinçli tercihine dayanması ve güçlü bir iradî çaba ile gerçekleştirilmesi gerektiğini belirtirler. Psikolojik veya bedensel bir zafiyetten, âcizlik, korkaklık ve bilgisizlikten yahut başka bir engelden dolayı zevklerini terkeden kişi erdemli sayılmaz. Aynı şekilde ileride daha fazlasını elde etmek için mevcut bir zevkten feragat etmek de erdem değildir (Fârâbî, s. 83; Ebü’l-Hasan el-Âmirî, s. 97; Râgıb el-İsfahânî, ez-Zerî῾a, s. 319; Gazzâlî, İḥyâ᾿, III, 105). Özellikle Mâverdî, iffet erdemini kişinin onuru ve saygınlığı bakımından da ele alarak iffetli olmayı, nefsi aşağı sıfatlardan arındırma-yı ve insanlara muhtaç konuma düşüp onların yardımıyla yaşama zilletinden korunmayı insanın kendi kişiliğine karşı ahlâkî görevleri olarak göstermiştir (Edebü’d-dünyâ ve’d-dîn, s. 309-321).

Ahlâk kitaplarında diğer temel erdemler gibi iffetten doğan tâli derecedeki erdemler de kaydedilmiştir. Meselâ Gazzâlî’nin Mîzânü’l-῾amel’inde (s. 87; krş. İbn Miskeveyh, s. 41) bu tâli faziletler şöyle sıralanmıştır: Hayâ, mahcubiyet, müsamaha, sabır, cömertlik, işleri güzellikle ölçüp tartma, güler yüzlü ve tatlı dilli olma, kolaylaştırıcı olma, düzenlilik, güzel görünüş, kanaat, ağır başlılık, günahtan çekinme, yardımlaşma, kibarlık. Gazzâlî İḥyâ᾿ü ῾ulûmi’d-dîn’de (III, 55) daha kısa ve farklı bir liste de vermiştir.

Başta Kur’ân-ı Kerîm ve hadisler olmak üzere İslâmî kaynaklarda olgun müslüman sayılmak için sadece iman edip dinin bazı formel kurallarını

yerine getirmek yeterli görülmemiş; insanın iffet, hayâ, edep, zühd, kanaat gibi faziletlerle donanması ve genellikle din bakımından günah sayılan, aklıselim sahibi insanlarca da ayıp ve kötü kabul edilen tutum ve davranışlardan uzak durmasının gerekliliği de vurgulanmıştır. Fahreddin er-Râzî'nin, "Günahın gizlisinden de açığından da uzak durun" (el-En'âm 6/120) meâlindeki âyeti açıklarken yer verdiği görüşler (Mefâtîḥu'l-ġayb, XIII, 167-168), İslâm âlimlerinin günahın her türlüsünden kaçınmayı dinde ve ahlâkta kemale ulaşmanın şartı olarak gördüklerine işaret eder. Hz. Peygamber'in, "Her kim ağzına ve cinsel arzularına hâkim olacağına dair bana söz verirse ben de onun cennete girmesine kefil olurum" hadisi (Buhârî, "Ḥudûd", 19, "Riḳāḳ", 23; Tirmizî, "Zühd", 61), iffet erdeminin kapsamını ve İslâm ahlâkındaki önemini ortaya koymaktadır. "Her dinin bir ahlâkı vardır, İslâm'ın ahlâkı da hayâdır" meâlindeki hadis de (İbn Mâce, "Zühd", 17; el-Muvaṭṭaʾ, "Ḥüsnü'l-ḫuluḳ", 9) aynı gerçeği bildirir.

İslâm ahlâkçıları, diğer erdemler gibi iffetin de öncelikle ruhî bir meleke haline getirilmesi gerektiğini kabul ettikleri için insanın yeme içme ve cinsî arzularını disiplin altına alarak ruhunu bu yönde terbiye etmesinin zorunluluğu üzerinde önemle dururlar. Gazzâlî, İḥyâʾü ʿulûmi'd-dîn'in kırk ana konusundan birini (III, 79-107) insanın mânevî ve ahlâkî hayatını yıkıma götüren tehlikelerin en büyüğü olarak gördüğü "mide şehveti" ile "cinsî şehvet"e ayırmıştır. Aynı şekilde iffeti "nefsi hayvanî zevklerden korumak" diye açıklayan Râgıb el-İsfahânî bu er-demi kanaat, zühd, gönül zenginliği, cömertlik gibi erdemlerin esası olarak görür ve iffetten yoksun olmanın bütün güzelliklerden mahrum kalmak demek olduğunu belirtir (ez-Zerîʿa, s. 318). İffet, öncelikle bedenî hazlara ve nefsânî aşırılıklara ilgi duymaktan kurtarılmış bir ruhî yapıya sahip olmaktır; buna "kalbin iffeti" denir. Bundan sonra tam iffete ulaşmak için eli, dili, gözü, kulağı ve genel olarak bütün bedeni ahlâka aykırı davranışlardan uzak tutmak gelir.

Ahlâk kitaplarında iffetin bir tür özgürlük kaynağı olduğu belirtilir. Çünkü özgür olmak isteyen kişinin öncelikle tutkularının baskısından kurtulması gerekir. Râgıb el-İsfahânî, "En alçaltıcı kölelik şehvet köleliğidir" derken (a.g.e., s. 319) İbn Miskeveyh, iffet erdemini kazanmış insanın tutkularına kul olmaktan kurtulup özgürleşeceğini belirtir (Tehẕîbü'l-aḫlâḳ, s. 40). Gazzâlî de insandaki mevki tutkusu üzerine yaptığı tahlilleri sırasında aynı

görüşü daha ayrıntılı olarak ifade eder (İḥyâ˒, III, 284).

BİBLİYOGRAFYA

Cevherî, eṣ-Ṣıḥâḥ, "ˁaff" md.; Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "ˁaff" md.; a.mlf., ez-Zerîˁa ilâ mekârimi'ş-şerîˁa (nşr. Ebü'l-Yezîd el-Acemî), Kahire 1405/1985, s. 312, 318-319; Lisânü'l-ˁArab, "ˁaff" md.; et-Taˁrîfât, "ˁİffet" md.; Fîrûzâbâdî, el-Ḳāmûsü'l-muḥîṭ, "ˁaff" md.; Tehânevî, Keşşâf, II, 1010; Tâcü'l-ˁarûs, "ˁaff" md.; Wensinck, el-Muˁcem, "ˁaff" md.; el-Muvaṭṭa˒, "Ḥüsnü'l-ḫuluḳ", 9; Müsned, I, 163, 389, 439; III, 4; Buhârî, "Riḳāḳ", 20, 23, "Zekât", 18, 50, "Tefsîr", 2/48, "Ḥudûd", 19; Müslim, "Zekât", 2, 124; Tirmizî, "Zühd", 61; İbn Mâce, "Zühd", 5, 17, "Rühûn", 5; Kindî, Resâ˒il, s. 177-179; Fârâbî, Fuṣûl münstezeˁa fî ˁilmi'l-aḫlâḳ (nşr., Fevzî Mitrî Neccâr), Beyrut 1986, s. 34-36, 83; Ebü'l-Hasan el-Âmirî, el-Emed ˁale'l-ebed (nşr. E. K. Rowson), Beyrut 1979, s. 97; İbn Miskeveyh, Tehẕîbü'l-aḫlâḳ (nşr. İbnü'l-Hatîb), Kahire 1398, s. 37-42, 47; İbn Sînâ, Tisˁu resâ˒il, İstanbul 1298, s. 106-110; Mâverdî, Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn, Beyrut 1978, s. 309-321; Gazzâlî, Mîzânü'l-ˁamel (nşr. M. Mustafa Ebü'l-Alâ), Kahire, ts. (Mektebetü'l-Cündî), s. 79-81, 87; a.mlf., İḥyâ˒, III, 54-55, 79-107, 284; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, XIII, 167-168; Abdurrahman Bedevî, el-Aḫlâḳu'n-naẓariyye, Küveyt 1976, s. 181-183; Abdurrahman Hasan Hebenneka el-Meydânî, el-Aḫlâḳu'l-İslâmiyye ve üsesühâ, Beyrut 1399/1979, II, 561-565.

Mustafa Çağrıcı

İFK HADİSESİ

Hz. Âişe'ye zina iftirası atılması olayı.

Adını, Kur'an'daki olaya ilişkin âyetlerde (en-Nûr 24/11-22) iki defa geçen (en-Nûr 24/11, 12) ifk kelimesinden alır. İfk "iftira, en kötü ve en çirkin yalan" demektir (bk. İFTİRA). İfk, Kur'an'da ayrıca iki yerde (el-Furkān 25/4; Sebe' 34/43) sözlük anlamında geçmektedir. İftiraya yol açan ve hemen hemen bütün kaynaklarca Hz. Âişe'den aynı şekilde nakledilen hadise şöyle gelişmiştir: Resûl-i Ekrem Mustalik̦ (Müreysî') Gazvesi'nden dönerken beraberinde götürdüğü eşi Âişe, konakladıkları bir yerde sabaha karşı tekrar hareket emri verildiğinde tabii ihtiyacını gidermek üzere ordugâhtan uzaklaşır. Geri gelirken boynundaki Yemen (Zafâr) akiği gerdanlığın düşmüş olduğunu farkeder ve kendisini bekleyecekleri düşüncesiyle dönüp aramaya koyulur; ancak karanlıkta onu bulup el yordamıyla tanelerini toplayıncaya kadar çok vakit kaybeder. Konak yerine geldiğinde diğerlerinin hareket ettiğini görür ve yokluğunu anlayınca aramaya çıkacakları inancıyla orada beklemeye başlar; bu arada uyuyakalır. Ordunun artçılarından Safvân b. Muattal es-Sülemî görevi gereği kamp yerini kontrol

ederken onu bulur ve devesine bindirip hayvanı yederek orduya yetiştirir; fakat hızlı yürümekle birlikte kendisi yaya olduğu için kafileye ancak kuşluk sıcağında mola verdikleri zaman ulaşabilir.

Söz konusu gecikme başlangıçta kötüye yorumlanmamış, hatta kimsenin dikkatini bile çekmemişken, hicretten önce Hazrec kabilesinin reisi olan ve Medine'nin yönetimi kendisine verilmek üzere iken Hz. Peygamber'in gelmesiyle bundan mahrum kalan Abdullah b. Übey b. Selûl'ün başlattığı dedikoduyla birlikte iç huzursuzluklara yol açan önemli bir olay halini almıştır. İslâmiyet'i istemeyerek kabul ettiği için münafıkların reisi diye bilinen Abdullah b. Übey ile adamlarının Resûl-i Ekrem'i ve kayınpederi Hz. Ebû Bekir'i küçük düşürmeye ve aralarını açmaya yönelik sözleri, bazı müminlerin de katılmasıyla (kaynaklar bunlardan Hassân b. Sâbit, Mistah b. Üsâse ve Hamne bint Cahş'ın adını vermektedir) kısa zamanda yayılma

istidadı göstermişti. Sefer dönüşü rahatsızlanarak bir ay kadar yatan Hz. Âişe ise bunu duymamış, sadece bu süre içerisinde daha önceki rahatsızlıklarında gösterdiği ilgiyi göstermeyen Resûlullah'ın odasına seyrek uğramasından bir şeyler olduğunu sezmişti. Hz. Âişe, hastalığının nekâhet döneminde bir tesadüfle babasının teyze kızı Ümmü Mistah'tan oğlunun bu dedikoduyu anlattığını duymuş ve üzüntüsünden tekrar hastalanmış, arkasından da Hz. Peygamber'den izin alıp babasının evine gitmişti.

Olaya son derece üzülen ve nasıl bir hükme varacağı hususunda uzunca bir süre tereddütte kalan Resûl-i Ekrem sonunda konuyu bazı yakınlarıyla istişare etmeye karar verdi. Eşleri arasında Âişe'ye rakip olmasıyla tanınan Zeyneb bint Cahş'a, onun eski kocası ve kendi evlâtlığı Zeyd b. Hârise'nin oğlu Üsâme'ye ve damadı Hz. Ali'ye (bazı rivayetlere göre ayrıca Hz. Osman ve Ömer'e) düşüncelerini sordu. Bunlardan Zeyneb ile Üsâme, Âişe'den hiçbir şekilde şüphelenmediklerini söylerken Hz. Ali görüşünü, "Yâ Resûlallah! Allah senin evliliğine bir sınır koymamıştır; Âişe gibi pek çok kadın var. Fakat yine de işin aslını öğrenmek için onun hizmetçisini sorguya çekmelisin" diye bildirdi. Bunun üzerine Resûlullah Berîre adlı câriye ile konuştu, kendisinden Hz. Âişe'nin lehine şahadetten başka, "O, evinde hamurunu yoğururken uyuyakalan ve hamuru kuzuya yediren gencecik bir kadındır" cevabını aldı. Berîre'nin bu sözleri, Âişe'yi mâsum fakat genç yaşta olması sebebiyle tedbirsiz bulduğunu göstermesi bakımından ilginçtir. Daha sonra Resûl-i Ekrem Mescidi Nebevî'de konuyu halka açtı ve bu dedikodulardan kurtarılmasını istedi. Ancak Sa'd b. Muâz ile Sa'd b. Ubâde arasında başlayan münakaşa neticesinde Evs ve Hazrec kabilelerine mensup bazı kişiler İslâm öncesinde olduğu gibi tartışmaya girdiler. Hz. Peygamber de mescidden ayrılarak Ebû Bekir'in evine gitti. Âişe'nin anlattığına göre, kendisinin yattığı odaya girince dedikoduların çıktığı günden beri ilk defa yanına oturarak söylenenleri tekrar etmiş ve, "Eğer mâsum isen Allah seni temize çıkaracaktır, bir günah işledinse tövbe et ve affını dile; Allah tövbekârları bağışlar" demiştir. Âişe, Peygamber'in dedikodulara inandığını, bu sebeple de ne söylese şüphe ile karşılayacağını ifade etmiş ve artık Hz. Ya'kūb gibi sabredip Allah'tan yardım dilemekten başka çaresinin bulunmadığını (Yûsuf 12/18) söylemiştir. Bu sırada uzun süredir beklenen vahiy gelmeye başlamıştır. Nûr sûresinin 11. âyetinden itibaren başlayıp devam eden ilâhî beyanda çirkin iftirayı çıkaranın büyük

bir azaba mâruz bırakılacağı ifade edilmekte, ona alet olup dedikoduyu yayanların bir avuç insandan ibaret olduğu bildirilmekte, bunun yanında söylentileri duyan kadın erkek bütün müslümanların duyarsız ve bilinçsiz davranışları da kınanmaktadır. Zira olay, insanoğluna yöneltilebilecek en çirkin bir iftira olduktan başka Peygamber'in mâsum eşini hedef almış ve dolayısıyla müslüman toplumun tamamı itham altında bırakılmıştır. Onlar bu haberi duyduklarında basîretlerini kullanarak, "Böyle bir söylentiye alet olmak bize asla yakışmaz. Hâşâ! Bu çok büyük bir iftiradır" demeli ve Resûl-i Ekrem'in mâsum ailesiyle müslüman toplumun onurunu korumalıydı. Âyet-i kerîmelerde bundan böyle benzeri gafletlere düşmemeleri konusunda müslümanlar uyarılmakta ve rencide olan Peygamber ailesinin yine de hoşgörü ve affedicilikle davranması tavsiye edilmektedir. Hz. Âişe, kendisini fazlasıyla üzüp zor duruma düşüren iftira hadisesinin sonuç itibariyle hakkında hayırlı olduğunu anlamış ve şahsı vesilesiyle on âyetin birden inmesini ömrünün sonuna kadar hayatının en şerefli hadisesi olarak kabul etmiştir.

Resûl-i Ekrem, Hz. Âişe'nin beraatini ilân eden âyetleri Mescidi Nebevî'de müslümanlara okudu. Sonra da bu çirkin iftirayı yaymakta ileri gitmiş olan Hassân b. Sâbit, Hamne bint Cahş ve Mistah b. Üsâse'ye, iffetli kadına zina isnadında bulundukları için Nûr sûresinin 4. âyetine göre seksener sopa vurulması ve bir daha şahitliklerinin kabul edilmemesi cezasını uyguladı. Bunlardan, Hz. Peygamber tarafından çok sevilen ve "şâirü'n-nebî" diye anılan Hassân b. Sâbit, Âişe'nin iffetini dile getirdiği bir kasideyle onun affını ve teveccühünü kazanmışsa da iftiranın diğer bir kurbanı Safvân b. Muattal'ın gazabından kurtulamamış, bu defa da onu bir şiirle tahrik ettiği için aldığı bir kılıç darbesiyle bir gözünden ve iki elinden sakatlanmıştır. Bunun üzerine Safvân, Resûl-i Ekrem'in emriyle yakalanarak Hassân b. Sâbit'in ölmesi halinde kısas edilmesi için hapse atılmış, fakat davacının kendisini affetmesiyle serbest bırakılmıştır. Hz. Peygamber de Hassân'ın bu davranışından çok memnun olmuş ve Mukavkıs'ın gönderdiği iki kardeş câriyeden Sîrîn'i Beyraha mâlikânesiyle birlikte kendisine hediye etmiştir. Had cezası uygulanan ikinci kişi olan Hamne bint Cahş, Resûlullah nezdinde Âişe'nin itibarını düşürüp kız kardeşi Zeyneb'in konumunu güçlendirmek amacıyla iftira olayına katıldığını söylemiştir. Cezaya çarptırılan üçüncü kişi olan Mistah b. Üsâse Bedir gazilerindendi ve akrabası Hz. Ebû Bekir'den maddî yardım görüyordu. Ebû Bekir, ifk

olayından sonra ona artık yardımda bulunmayacağına yemin etti; ancak nâzil olan Nûr sûresinin 22. âyetiyle bundan vazgeçti. Asıl iftira olayının tertipçisi Abdullah b. Übey b. Selûl'ün cezalandırılıp cezalandırılmadığı kesin biçimde bilinmemektedir. Farklı rivayetlere göre dedikoduyu çıkardığını bizzat kendisinden duyan şahitlerin bulunamaması sebebiyle cezadan kurtulmuş veya kırbaçlanmış, bir rivayete göre ise bu ceza iki misli uygulanmıştır.

Bu hadisede Hz. Âişe'nin bizzat ilâhî beyanla aklanması, art niyetli kimselerin onun iffetine gölge düşürücü nitelikte söz söylemelerini imkânsız hale getirmiştir. Ancak siyasî sebeplerle Âişe'yi eleştiren bazı aşırı Şiî grupları bu olayı istismar etmek istemişlerse de çoğunluğu teşkil eden mûtedil Şiîler bunlara karşı çıkmıştır. Öte yandan bir kısım Şiî müfessirleri ifk olayında iftiraya uğrayanın Âişe değil Peygamber'in diğer bir eşi Mâriye olduğunu ileri sürmüşlerdir. Onlara göre Resûl-i Ekrem, oğlu İbrâhim'in vefatı münasebetiyle üzüldüğünde Âişe, "Niçin üzülüyorsun, o Cüreyc'in oğludur" diyerek Mâriye'ye iftira atmış, bunun üzerine ilgili âyetler nâzil olmuştur (Tabâtabâî, XV,

103-104). Güvenilir bir kaynağa dayanmayan bu rivayetin Âişe'ye karşı duyulan siyasî iğbirârın eseri olduğu anlaşılmaktadır.

İfk hadisesi hakkında Nûr sûresinin açıklanması münasebetiyle bütün tefsirlerde, Hz. Âişe'nin anlattıkları dolayısıyla hadis literatüründe ve Mustalik̟ Gazvesi'nin bir ayrıntısı olduğu için de tarih ve siyer kitaplarında geniş bilgi bulunmaktadır. Ayrıca bu konuda müstakil risâleler de kaleme alınmış olup başlıcaları şunlardır: Muhammed el-Medâinî, Ḫaberü'l-İfk (İbnü'n-Nedîm, s. 154); Dâvûd ez-Zâhirî, er-Red ʿalâ ehli'l-İfk (İbnü'n-Nedîm, s. 318-319); Abdülkerîm b. Heysem ed-Deyr'âkûlî, Ḥadîs̱ü'l-İfk (Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, Tasavvuf, nr. 121); Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, Ḥadîs̱ü'l-İfk (Îżâḥu'l-meknûn, I, 396); Abdülganî el-Cemmâîlî, Ḥadîs̱ü'l-İfk (nşr. Ebû İsmâil Hişâm b. İsmâil es-Sekkā, Riyad 1405/1985); müellifi belli olmayan Ḥadîs̱ü İfk (Hacı Selim Ağa Ktp., Kemankeş Emîr Hasan, Arapça, nr. 3743, vr. 74a-77b); Muhammed Ârif b. Ahmed el-Müneyyir el-Hüseynî ed-Dımaşkī, Kitâbü'l-Ḥuṣûni'l-menîʿa fî berâʾeti's-seyyide ʿÂʾişe eṣ-Ṣıddîḳa bi'ttifâḳı Ehli's-sünne ve'ş-Şîʿa (MÜİF Ktp., Cemal Öğüt, nr. 1186; Dârü'l-kütüb, Tarih, nr. 4040). Seyyid Kutub'un Fî Ẓılâli'l-Ḳurʾân adlı

tefsirinde İfk hadisesiyle ilgili bölüm de Ḥadîs̱ü’l-İfk adıyla müstakil olarak basılmıştır (Kahire 1404/1984).

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, “Şehâdât”, 15; “Meġāzî”, 34; “Tefsîr”, 24/5-10; Müslim, “Tevbe”, 56, 57, 58; İbn Hişâm, es-Sîre2, II, 289, 297-307; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, II, 63, 64, 65; Halîfe b. Hayyât, et-Târîḫ (Zekkâr), I, 47-48; Taberî, Târîḫ (de Goeje), I, 1511, 1517-1528; Süheylî, er-Ravżü’l-ünüf, VI, 436-451; Abdülganî b. Abdülvâhid el-Makdisî, Ḥadîs̱ü’l-İfk (nşr. Ebû İsmâîl Hişâm b. İsmâîl es-Sekkā), Riyad 1405/1985; Fahreddin er-Râzî, Tefsîr-i Kebîr: Mefâtîhu’l-gayb (tcr. Suat Yıldırım v.dğr.), Ankara 1988-95, XVI, 556-571; XVII, 5-28; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, II, 153-163, 297-304; İbn Kayyim el-Cevziyye, Zâdü’l-meʿâd, Kahire 1369/1950, II, 112-116; Tecrid Tercemesi, VIII, 73-97; Muhammed Ârif b. Ahmed ed-Dımaşkī, el-Ḥuṣûnü’l-menîʿa fî berâʾeti’s-seyyide ʿÂʾişe eṣ-Ṣıddîḳa bi’ttifâḳı Ehli’s-sünne ve’ş-Şîʿa, MÜİF Ktp., Cemal Öğüt, nr. 1186; Caetani, İslâm Tarihi (trc. Hüseyin Cahit Yalçın), İstanbul 1925, IV, 155-160; Süleyman Nedvî, İslâm Târihi, Asr-ı Saâdet: Hz. Âişe (trc. Ömer Rıza [Doğrul]), İstanbul 1346/1928, V, 94-106; Elmalılı, Hak Dini, IV, 3483-3495; Seyyid Kutub, Fî Zılâlil-Kur’ân (trc. Emîn Saraç v.dğr.), İstanbul 1971, X, 389-409; M. Hüseyin Tabâtabâî, el-Mîzân fî tefsîri’l-Ḳurʾân, Kum 1393/1973, XV, 87-107; Muhammed Ebü’l-Fazl İbrâhim v.dğr., Ḳıṣaṣü’l-Ḳurʾân, Kahire 1405/1984, s. 383-390; Köksal, İslâm Tarihi (Medine), V, 60-85; Hamîdullah, İslâm Peygamberi (Tuğ), I, 244; D. A. Spelberg, Politics, Gender and the Islamic Past, The Legacy of ‘Aisha bint Abī Bakr, New York 1994, s. 61-99; Nabia Abbott, Hz. Muhammed’in Sevgili Eşi Ayşe (trc. Tuba Asrak Hasdemir), Ankara 1999, s. 45-52; Muhammed Hırşâfî, “Ḥarb żıdde’r-Resûl Muḥammed ṣallallāhu ʿaleyhi ve sellem fî beytih”, Ḥavliyyâtü Külliyyeti’l-âdâb ve’l-ʿulûmi’l-insâniyye, I, Dârülbeyzâ 1984, s. 155-164; İsmet Ersöz, “Kur’ân’da İfk Olayı”, Diyanet Dergisi, XXIV/1 (1988), s. 47-55; A. M. Walker - M. A. Sells, “The Wiles of Women and Performative Intertextuality: ‘A’isha, The Hadith of the Slander and the Sura of Yusuf”, JAL, XXX/1 (1999), s. 55-77.

Mustafa Fayda

İFLÂS

(الإفلاس)

Kişinin ağır borç yükü altında kalıp borçlarını ödeyemez duruma düşmesi anlamında hukuk terimi.

Sözlükte fels “bakır, bronz gibi madenlerden basılan sikke, altın ve gümüş dışındaki bozuk para”, iflâs da “malı tükenme, bozuk paraya muhtaç hale gelme” anlamındadır. İslâm hukukunda iflâs bir şahsın borca batık olması, borçlarının mal varlığından, hak ve alacakları toplamından fazla olması, yani kişinin mal varlığına nisbetle ağır bir borç yükü altında bulunması halini, teflîs de borçlunun bu durumunun hâkim tarafından karar altına alınması, neticede borçlunun hacri ve borçların cebrî tasfiyesine gidilmesi işlemini ifade eder. Hâkim tarafından iflâsına karar verilen borçluya müflis denilir. Bu sebeple borçlu, sözlük ve örfteki anlamında iflâs etmiş olsa bile hukuken iflâs etmiş sayılabilmesi için bunun mahkemece karar altına alınması gerekmektedir.

Roma hukukunda ve İslâm öncesi dönem Hicaz-Arap toplumu da dahil eski hukuk sistemlerinde ve toplumlarda borçlarını ödeyemeyen borçlunun malları, şahsı, hatta aile efradı üzerinde alacaklılara geniş bir tasarruf yetkisi verildiği, İslâm devrinde ise kişilerin malî borçlarından şahsıyla değil mal varlığıyla sorumlu tutulması ilkesi benimsendiği, Batı hukukunun ileri dönemlerinde de gelişmelerin bu istikamette seyrettiği bilinmektedir.

Kur’ân-ı Kerîm’de akidlere ve verilen söze bağlı kalınması, kimseye haksızlık yapılmaması, mirasın taksiminden önce mûrisin borçlarının ödenmesi, darda kalan borçlulara mühlet verilmesi ve kolaylık gösterilmesi yönünde genel kural ve tavsiyeler yer almakla birlikte borca batık kimsenin ve alacaklılarının durumuyla ilgili herhangi bir açıklama yoktur. Bazı hadislerde iflâs ve müflis kelimeleri örfteki yaygın anlamlarıyla kullanılmış; meselâ ihtikâr yapan kimseyi Allah’ın iflâsla cezalandıracağı (İbn Mâce, “Ticârât”, 6), dünyada malı ve parası olmayan kişinin bu durumunun geçici olduğundan hareketle gerçek müflisin âhirette, dünyada

iken ihlâl ettiği kul haklarını tek tek ödeyen ve bu sebeple sevabı tükenip geriye yalnız günahı kalan kimse olduğu (Buhârî, "Edeb", 102; Müslim, "Bir", 59; Tirmizî, "Ḳıyâme", 2) ifade edilmiştir. Bir grup hadiste de bir kişi iflâs ettiğinde veya müflis olarak öldüğünde alacaklıya ait mal aynen duruyorsa o malda öncelik hakkının bulunduğu belirtilerek (Buhârî, "İstiḳrâż", 14; Müslim, "Müsâḳāt", 24; Ebû Dâvûd, "Büyûʿ", 51, 74) daha sonra geliştirilecek olan icra ve iflâs hukuku için önemli bir açıklama getirilmiştir. Öte yandan hadislerde hukukî bir prosedür olarak iflâstan söz edilmese de ödeme gücü bulunduğu halde borcunu ifa etmeyip geciktiren kimsenin bu davranışının zulüm, kınanmasının ve cezalandırılmasının câiz olduğu (Buhârî, "İstiḳrâż", 12-13; Ebû Dâvûd, "Aḳżiye", 29; Nesâî, "Büyûʿ", 100), alacaklının el ve söz hakkının (Abdullah b. Yûsuf ez-Zeylaî, IV, 166), bir başka hadiste de söz söyleme hakkının bulunduğu (Buhârî, "İstiḳrâż", 13; Müslim, "Müsâḳāt", 120) belirtilmiş, bu hadisler, kişinin alacağını bizzat alma hakkına (ihkāk-ı hak) sahip olduğu şeklinde değil alacağını şahsen takip etmesinin sonuç vermemesi halinde mahkeme nezdinde bu yönde talep ve girişim hakkının bulunacağı ve alacağın bu yolla tahsil edilmesinin gerekeceği şeklinde yorumlanmıştır.

İslâm hukukçuları, gerek âyet ve hadislerin bu ve benzeri ifadelerinden gerekse Hz. Peygamber ve sahâbe döneminden itibaren görülen uygulama örneklerinden hareketle, borcunu ödeme imkânı bulunduğu halde ödemeye yanaşmayan (muktedir mümâtil) veya malından daha fazla borcu bulunan (müflis) borçlulara karşı ne tür hukukî tedbirlerin alınabileceği ve ne gibi müeyyidelerin uygulanabileceği konusuna önemle eğilmişler, bu konuda zengin bir hukuk doktrini oluşturmuşlardır. Klasik fıkıh literatüründe "hacir", "müflis" veya "teflîs" başlıkları altında, ayrıca muhakeme hukukuna ilişkin kaynaklarda ayrıntılı biçimde ele alınan ve muktedir borçlu için cüz'î icra, müflis borçlu için de külli icra niteliğini taşıyan bu prosedür, İslâm hukukçularının bilgi

ve tecrübe birikimlerini yansıtması yönüyle amelî bir değere sahip olduğu gibi hem borçlunun durum ve imkânlarını göz önünde bulundurmayı, hem de alacaklıların haklarını en adaletli şekilde korumayı hedef alan ve devlet eliyle gerçekleştirilen bir cebrî icra ve tasfiye usulü olması yönüyle hukuk düzeninin önemli bir parçasını teşkil etmiştir. Öte yandan iflâs hükümleri bir yönüyle borçlunun alacaklılara zarar veren muamelelerini önlemeyi,

diğer yönüyle de mallarının satılması sonucu tahsil edilen paraları alacaklılara âdil bir surette dağıtmayı ve borçlunun mal varlığı üzerinde adaletli bir paylaşmayı gözettiği için bu prosedür mevcudu borcuna yetişmeyen terekenin tasfiyesinde de uygulanmıştır.

İflâs sebebi, İslâm hukukçularının büyük çoğunluğuna göre bir kimsenin borçlarının mal varlığından fazla olması (aktifin yetersizliği) ve borcu ödeyemez duruma gelmesidir. Hanefîler, buna ilâve olarak alacaklıların haklarını borçlunun muhtemel tasarruflarına karşı koruma düşüncesiyle aktifin pasife denkliğini, yani borçlunun mal varlığının borçlarına eşit olmasını da iflâs sebebi sayarlar. Ancak İslâm hukukçularının burada asıl gayesi alacaklıların hakkını koruma olduğundan iflâs sebebi sayılan borcun vadesinin gelmiş olması ve borçlunun da bunu ödeyemez durumda bulunması şartı aranır. Bundan dolayı fakihler, henüz vadesi gelmemiş borçlar için veya kredi almak suretiyle ödenebilecek muaccel borçları için borçlunun iflâsına hükmedilmeyeceği görüşündedirler.

İslâm hukukunda borçlular, gerek ticarî gerekse ticarî olmayan her türlü muaccel (vadesiz veya vadesi gelmiş) borçlarından dolayı iflâsa tâbidirler. Borçlunun, şahıslara olan borçlarından dolayı iflâsı istenebilirse de amme hukukundan doğan ve ibadet niteliği taşıyan zekât gibi borçlardan dolayı iflâsı istenemez. Yine bir rehin alacaklısı rehinli alacağından dolayı borçlunun iflâsını talep edemez, önce rehnin paraya çevrilmesi yoluyla takipte bulunması gerekir. Sadece malî ve deyn alacaklarından dolayı iflâs istenebilir. Konusu deynden başka olan ayn alacakları için, meselâ bir malın teslimi alacağı için iflâs yoluna başvurulamaz.

İflâs ve Hacir. Kişinin ödeme gücü bulunduğu halde borcunu geciktirmesinin veya borçlarını ödeyemez duruma düşmesinin malî tasarruf ehliyetini kısıtlama için yeterli bir sebep olup olmayacağı İslâm hukukçuları arasında geniş tartışmalara yol açmıştır. Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî mezheplerinin fakihleriyle Hanefîler'den Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed iflâsı hacir sebeplerinden biri olarak kabul eder, delil olarak da Hz. Peygamber ve Hulefâ-yi Râşidîn döneminde iflâsına karar verilen şahısların mallarının devlet eliyle satılıp borçların ödendiğine dair rivayetleri (Müslim, "Müsâḳāt", 18, 22-24; Beyhakī, VI, 48-50; Şevkânî, V, 272-273) alırlar. Bu fakihler böyle bir hacrin, hem müflisin ticarî faaliyetine devam

ederek daha fazla zarar etmesi ihtimalini hem de muvâzaalı akid yaparak alacaklılardan mal kaçırmasını önleyeceğini, bu sebeple de alacaklıların haklarının korunması açısından gerekli olduğunu ileri sürerler. Hacir, müflis borçlunun muâvazât ve teberruât grubunda yer alan akid ve hukukî işlemleri yapmasına, alacaklılara zarar verme kastının açık olduğu borç yükleri altına girmesine engel olur. Mecelle'de konuyla ilgili maddeler (md. 998-1002) Ebû Yûsuf ve Muhammed'in görüşüne göre düzenlenmiştir.

Ebû Hanîfe ise borç ve iflâs sebebiyle bir kimsenin hacir altına alınamayacağı görüşündedir. Ebû Hanîfe'den önce yaşamış Zeyd b. Ali, İbrâhim en-Nehaî, İbn Sîrîn gibi fakihler de borçlunun hacredilmesini kabul etmezler. Ebû Hanîfe bu hükme varırken şu gerekçelerden hareket eder: 1. Hacirle kişinin malları üzerinde hukukî tasarruf hürriyeti ve yetkisi elinden alınmış olur. Bunu yapmakla onu diğer canlılar menzilesine indirmiş oluruz. Bu sebeple insanın hacredilmesi câiz değildir. Borçlunun hapsedilmesi borcunu ifaya zorlanması bakımından kâfi bir müeyyidedir. 2. "Karşılıklı rızâya dayanan ticaret olması hali müstesna mallarınızı aranızda bâtıl ile -haksız yollarla-yemeyin" meâlindeki âyeti (en-Nisâ 4/29) ve, "Müslümanın malı ancak onun gönül rızâsı ile helâl olur" hadisi (Dârekutnî, III, 26), satıcının rızâsı olmadan satış akdinin yapılamayacağına işaret etmektedir. Halbuki borçlu hacredilip malı satılınca onun rızâsının bulunmadığı bir satış akdi meydana gelir. 3. Ebû Hanîfe'ye göre dünyada bir insanın iflâsına hükmetmek mümkün değildir. Çünkü zenginlik ve fakirlik ârızî vasıflardır. Fakir olan bir kimse bir süre sonra zengin olabileceği gibi bunun aksi de vârittir. Bir insanın iflâsına hükmedilemeyeceğine göre hacrine de hüküm verilemez.

Usul. İflâs davası alacaklının isteği üzerine açılır, genel muhakeme usulü hükümlerine göre incelenip karara bağlanır. Mahkeme, yapacağı inceleme sonucunda alacağın mevcut olduğunu tesbit eder ve borçlunun borçlu olduğu ve mal varlığının borçlarını karşılamadığı, hatta Hanefîler'e göre aktifin pasife eşit olduğu kanaatine varırsa borçlunun iflâsına ve devamında da hacrine karar verir. Mahkemenin vereceği iflâs kararı sadece davayı açan alacaklıyla sınırlı olmayıp müfliste alacağı bulunan bütün şahısları ilgilendirir. Bunun için de hâkim iflâs kararını ilân ettirir. İlândan maksat alacaklıları, üçüncü kişileri ve diğer ilgilileri iflâstan haberdar etmektir. Dava esnasında iflâsı istenen borçlunun mahkemede hazır bulunmasının

gerekip gerekmediği, borçlunun gıyabında verilen iflâs hükmünün hangi şartlarda geçerli olacağı fakihler arasında tartışmalı ise de mahkeme hükmünün borçluya bildirilmesinin gerekliliği üzerinde ısrarla durulur. Çünkü kararın ilânı alacaklıların haklarının korunması açısından, bu tefhîm de borçlunun hukuku açısından gereklidir. İslâm hukukunda iflâsın açılması ile borçlunun malları alacaklılara intikal etmez, malların mülkiyeti yine müflis borçluda kalır. Alacaklılar, borçlunun mallarının paraya çevrilmesi ve alacaklarının satıştan elde edilen paradan karşılanması hususunda talep hakkına sahiptirler. Alacaklıların, müflisin haczi câiz mallarının üzerinde rehin hakkına benzer bir hakları vardır. Bundan dolayı müflis borçlu, haczi kabil malları üzerinde alacaklıların rehin benzeri bu aynî hakkı sebebiyle onların zararına olacak tasarruflarda bulunamaz veya bu mallar üzerinde onun tasarruf yetkisi kısıtlanmış olur. Ancak alacaklılar, bu haklarına dayanarak kendi alacakları için borçlunun mallarına doğrudan müdahale edebilmek imkânına da sahip değildir. Yetkili iflâs mercii, alacaklıların haklarını koruma amacıyla borçlunun mallarına resmen el koyarak onları satar ve satım bedelinden onların alacaklarını öder.

Şâfiî ve Hanbelî mezheplerinde hâkimin borçlunun müracaatı üzerine de iflâsına karar verebileceği yönünde bir görüş vardır. Delil olarak da Hz. Peygamber'in, Muâz b. Cebel'i kendi isteği üzerine iflâsına karar verdikten sonra hacrettiği rivayetini alırlar (Şevkânî, V, 275-276). Bu ictihadın gerekçesi şudur: Borçlu kendi müracaatı üzerine iflâs kararını aldırmakla borçlarından kurtulmuş olur.

İflâsın Hukukî Sonuçları. İflâsın borçlu ve alacaklılar açısından önemli sonuçları vardır. a) Borçlu bakımından sonuçları. Borçlu, hâkimin verdiği iflâs kararı

üzerine müflis ve mahcûr sıfatlarını alır. Borçlunun bu sıfatları, mallarının satılıp elde edilen paraların alacaklılar arasında taksim edilmesine, bir başka görüşe göre ise hâkimin borçlunun iflâs ve hacir kararını kaldırmasına kadar devam eder. Borçlu iflâs etmekle ve hacir altına alınmakla medenî haklardan istifade ve onları kullanma ehliyetini kaybetmiş olmaz; hacir ve iflâstan sonra dahi iktisaba ve iltizama ehildir. Ancak mevcut malları üzerindeki tasarruf yetkisi kısıntıya uğrar. Müflis, mevcut malları satılıncaya kadar onların mâliki olarak kalmakta devam etmekle birlikte, bu

mallar üzerinde tasarruf yetkisi hâkim veya görevlilere, kısmen de alacaklılara ait olur.

Hanefîler ve Mâlikîler, iflâs kararının verilmesinden sonra müflisin gerek kendi şahsî çalışmasıyla kazandığı ve gerekse miras, vasiyet, hibe yoluyla uhdesine geçen mallarda tasarruf yetkisine sahip bulunduğunu ifade etmektedirler. Şâfiî ve Hanbelîler ise müflisin, iflâsa karar verildiği andan sonra ticaret, sanat, vasiyet, hibe, miras yoluyla eline geçen mallar alacakların ödenmesine tahsis edileceğinden bunlar üzerinde tasarruf yetkisine sahip bulunmadığı görüşündedirler.

İflâsta satış konusu olan mallar sadece müflis borçluya ait mallardır. Üçüncü kişiye ait bir mal müflisin elinde ise bu malın gerçek sahibine verilmesi gerekir. Bir kişi müflis borçlunun elinde bulunan malını da isteyebilir. Nitekim Resûl-i Ekrem'in, "Malını bir başkasının yanında aynen bulan kişinin onu almaya herkesten daha fazla hakkı vardır" (Ebû Dâvûd, "Büyûʿ", 78); "Kimin malı çalınır veya kaybolur ve onu aynen bulursa onu almaya daha lâyıktır" (Müsned, V, 13); "Eğer bir kimse müflis borçlunun yanında malını olduğu gibi bulursa o malı almada kendisi başkalarından daha haklıdır" (Buhârî, "İstiḳrâż", 14) anlamındaki hadislerinde geçen "malın aynen mevcut olması" kaydını gasbedilen, âriyet, vedîa, kira, rehin gibi mallar olarak yorumlayan Hanefîler'e göre iflâs açılmadan önce müflise satılıp teslim edilen, bedeli ödenmemiş bir malı satıcının geri alma hakkı yoktur. Ancak henüz teslim etmediği malı bedeli ödeninceye kadar elinde tutabilir. Yine alıcı tarafından kendi izni olmadan kabzedilen mebîi geri alabilir. Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî mezhepleri ise aralarında bazı görüş farklılıkları bulunsa da, "Herhangi bir adam, bir mal satar da onu satın alan iflâs eder ve satan o malın bedelinden bir şey almamış olduğu halde malını aynı ile bulursa o kimse o malda en ziyade hak sahibidir. Eğer müşteri ölmüşse mal sahibi alacaklılarla beraber olur" (el-Muvaṭṭaʾ, "Büyûʿ", 88); "Herhangi bir adam ölür veya iflâs eder, mal sahibi (satıcı) malını aynen bulursa o kimse o malda en ziyade hak sahibidir" ve, "Eğer malı satın alan kimse ölürse mal sahibi malı hususunda alacaklılarla beraberdir" anlamındaki hadislerden (İbn Hacer, V, 462) hareketle satıcıya kural olarak malını geri alma hakkı tanırlar. Buna göre satıcı sattığı malı vasfı değişmemiş olarak bulursa muhayyerdir; dilerse akdi feshederek malını geri alır, dilerse alacaklıların arasına katılarak hakkına düşeni alır. Satıcının fesih

hakkını tanıyan mezheplere göre diğer alacaklıların, ya borçlunun malından veya kendi mallarından bu malın bedelini vererek feshi önlemeye hakları bulunmaktadır.

Hanefî, Şâfiî ve Hanbelî mezhebi hukukçularına göre kişinin, ölümle sonuçlanan hastalığı ve borçları sebebiyle hacrine hükmedilmesi halleri hariç ivazlı ivazsız bütün malî tasarrufları geçerlidir; alacaklılar zarar görür diye bu tasarrufların -alacaklıların haklarını korumak yönünden-iptali söz konusu olamaz. Zira borçlu borca batık bile olsa reşîd bir kişidir; onun tasarruflarına herhangi bir kısıtlama getirilemez. Buna karşılık Mâlikî mezhebi hukukçuları ile Hanbelî hukukçularından İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye, müflis borçlunun hacrine hâkim tarafından karar verilmesinden önceki bir dönemde alacaklılara zarar veren tasarruflarının belli esaslar dahilinde iptalinin mümkün olduğu kanaatindedirler. Müflise, iflâs çeşidine göre meslekten men veya hapis gibi cezalar da verilebilir. Bu cezalar zaman, yer, şart ve fertlere göre değişkenlik gösterir.

b) Alacaklıların hakları bakımından sonuçları. İflâstan amaç müflisin mevcut mal varlığının onun bütün borçlarına tahsis edilmesidir. Bu sebeple iflâsta bütün alacaklılar eşit haklara sahip kabul edilir ve her alacaklı paraların taksimine iştirak ederek hissesine düşen payı alabilir. İflâs kararı sadece iflâsı isteyen alacaklı hakkında değil bütün alacaklılar hakkında hüküm ifade eder. İflâsına karar verilen borçlu, alacaklılardan sadece birine veya birkaçına ödemede bulunarak iflâstan kurtulamaz. Müflisin mallarının satılması sonucunda elde edilen paralardan iflâsı isteyen ve istemeyen bütün alacaklılar eşit şekilde istifade ederler. Ancak iflâsta bazı alacaklıların alacaklarının niteliğine dayanan bir imtiyaz hakkı bulunur. İmtiyaz hakkına sahip olan alacaklılara “rüçhanlı-imtiyazlı alacaklılar”, diğerlerine de “âdi alacaklılar” denmektedir. İflâsta önce rüçhanlı alçaklar ödenir. Geriye bir şey kalırsa o da âdi alacaklılara taksim edilir. Meselâ rehin alacaklısı rüçhanlı alacaklıdır.

Vadeli (müeccel) alacaklar normal olarak vadeden önce istenemez. Bu kuralın iflâsta uygulanmasının müeccel alacaklıların zararına olacağını düşünen Mâlikîler ve bazı Şâfiîler, iflâsta alacaklılar arasında eşitliği sağlamak maksadıyla müflisin müeccel borçlarının iflâsın açılması ile -aksine bir şart koşulmamışsa-muaccel hale geleceğini kabul etmişlerdir.

Diğer mezheplerde ise iflâsla müflisin müeccel borçlarının muaccel hale gelmeyeceği görüşü hâkimdir. Bütün mezheplere göre iflâsın açılmasının müflisin üçüncü kişilerde olan müeccel alacakları üzerine bir etkisi yoktur. Müflisin üçüncü kişilerde olan alacakları müeccel olarak devam eder ve müflis bunları ancak vadeleri gelince isteyebilir.

Konusu para olmayan alacaklar da müflisten istenebilir. Ancak bu alacaklar iflâsta eşit bir şekilde işlem görebilmeleri için para alacağına çevrilir. İmam Şâfiî, konusu para olmayan alacakların borçlunun iflâsına karar verildiği andaki değeri üzerinden paraya çevrileceğini, iflâs işlemleri tamamlanıp bir müddet geçtikten sonra borçlunun çeşitli yollardan eline mal geçmesi sebebiyle ikinci defa iflâsına karar alınması halinde ise birinci iflâsta konusu para olmayan alacakların ödenmeyen miktarlarının ikinci iflâsa karar verildiği andaki değerleri üzerinden para alacağına çevrileceğini ifade etmiştir. Mâlikî mezhebine göre konusu para olmayan alacaklar, müflisin mallarının paraya çevrilip paraların taksim edildiği, yani her alacaklının hissesinin tesbit edildiği andaki değeri üzerinden para alacağına çevrilir.

Borçların Tasfiyesi. İflâs hukukunda para alacakları kural olarak para ile ödenir, bu sebeple de müflisin elinde bulunan mallar para alacaklarına karşılık olarak aynen dağıtılmaz. Haczi câiz mallar satılır, satıştan elde edilen bedelle borçlunun elindeki mevcut para birleştirilir ve yekünden alacaklar ödenir. Yine borçlunun borcu ile müflisin elinde mevcut mal aynı cins mislî mal ise satış işlemine hacet kalmadan o maldan alacaklının alacağı ödenir. Meselâ borçlunun buğday borcu olup elinde de buğday mevcutsa ondan alacaklının buğday alacağı ödenir.

İflâsta hacizde olduğu gibi hâkim veya onun görevlendirdiği memur tarafından mallar açık arttırma usulü ile satılır. Satılan mallardan elde edilen paralar, alacaklıların alacaklarının tamamını karşılıyorsa her alacaklıya alacağının tamamı verilir. Eğer borçların toplamı satışta elde edilen paralardan fazla ise rüçhanlı alacaklıların alacağı ödendikten sonra âdi alacaklılara alacakları oranında dağıtım yapılır. Bu işleme “kısmet-i guremâ” denir.

İflâsın Kapanması. Müflisin malları satılıp bedeli alacaklılar arasında dağıtılınca hâkim veya iflâs memuru tarafından haczi câiz olan malların ne

şekilde satıldığı, hangi alacaklıların alacaklı kabul edildiği ve alacaklılara hangi oranda para ödendiği gibi konular hakkında bir tutanak tanzim edilir. Bazı fıkıh âlimlerine göre satış işlemi yapılıp paralar dağıtılınca iflâs kendiliğinden kapanır. Bir grup fıkıh âlimine göre ise iflâs ancak hâkimin kararıyla kapanır. İflâsın kapanmasından sonra müflise karşı yeni bir mal kazanmadıkça yeni bir takip yapılamaz. Nitekim, “Eğer -borçlu-darlık içinde ise eli genişleyinceye kadar ona mühlet vermek gerekir. Eğer bunu sadaka olarak bağışlarsanız bilin ki bu sizin için daha hayırlıdır” meâlindeki âyet (el-Bakara 2/280) buna işaret etmektedir. Resûl-i Ekrem de, satın aldığı malların satışı sonucunda zarar edip borca batık hale gelen bir şahsın mallarının satışı sonucunda elde edilen para, borçları ödemeye kâfi gelmeyince alacaklılara, “Ne bulursanız onu alın, size bundan başka bir şey yok” demiştir (Müslim, “Müsâḳāt”, 4).

BİBLİYOGRAFYA

el-Muvaṭṭaʾ, “Büyûʿ”, 88; Müsned, V, 13; Buhârî, “Edeb”, 102, “İstiḳrâż”, 12-14; Müslim, “Bir”, 59, “Müsâḳāt”, 4, 18, 22-24, 120; Ebû Dâvûd, “Büyûʿ”, 51, 74, 78, “Aḳżiye”, 29; İbn Mâce, “Ticârât”, 6; Tirmizî, “Ḳıyâmet”, 2; Nesâî, “Büyûʿ”, 100; Şâfiî, el-Üm, III, 1; Sahnûn, el-Müdevvene, V, 2; Dârekutnî, es-Sünen (nşr. Abdullah Hâşim el-Yemânî), Medine 1966, III, 26; Hâkim, el-Müstedrek, II, 98; İbn Hazm, el-Muḥallâ, Kahire 1347-52, VIII, 629; Beyhakī, es-Sünenü’l-kübrâ, Haydarâbâd 1344, VI, 48-50; VII, 50; Bâcî, el-Münteḳā, Kahire 1331, V, 91; Şîrâzî, el-Mühez̠z̠eb, I, 319-328; Serahsî, el-Mebsûṭ, XXIV, 164-166; Sadrüşşehîd, Şerḥu Edebi’l-ḳāḍî li’l-H̱aṣṣâf (nşr. Muhyî Hilâl es-Serhân), Bağdad 1398/1978, II, 381, 389; Kâsânî, Bedâʾiʿ, VII, 169; Mergīnânî, el-Hidâye, İstanbul 1986, III, 285-287; İbn Rüşd, Bidâyetü’l-müctehid, Kahire 1975, II, 324; İbn Kudâme, el-Muġnî, Beyrut 1968, IV, 489, 498, 524; İbn Kayyim el-Cevziyye, İʿlâmü’l-muvaḳḳıʿîn, Beyrut 1973, IV, 9; Abdullah b. Yûsuf ez-Zeylaî, Naṣbü’r-râye, [baskı yeri yok] 1393/1973 (el-Mektebetü’l-İslâmiyye), IV, 166; İbn Hacer, Fetḥu’l-bârî, Kahire 1959, V, 462; Aynî, ʿUmdetü’l-ḳārî, Beyrut, ts. (Dâru ihyâi’t-türâsi’l-Arabî), XXII, 237, 339; Kādîzâde, Netâʾicü’l-efkâr (İbnü’l-Hümâm, Fethu’l-ḳadîr [Bulak] içinde),

VII, 327; Ali b. Süleyman el-Merdâvî, el-İnṣâf fî maʿrifeti’r-râciḥ mine’l-ḫilâf (nşr. Muhammed Hâmid el-Fıkī), Kahire 1955, V, 282; Remlî, Nihâyetü’l-muḥtâc, Kahire 1958, IV, 309, 320, 331; Buhûtî, Keşşâfü’l-ḳınâʿ, Mekke 1394, III, 420-426; Abdurrahman Şeyhîzâde, Mecmaʿu’l-enhur, İstanbul 1289, II, 426; Muhammed b. Abdullah el-Haraşî, Şerḥu Muḫtaṣarı Ḫalîl, Bulak 1318, V, 262-279; Şevkânî, Neylü’l-evṭâr, V, 271-276; İbn Âbidîn, Reddü’l-muḥtâr (Kahire), VI, 152; Mecelle, md. 998-1002; Reşid Paşa, Rûhu’l-Mecelle, İstanbul 1328, VII, 83-85; Ali Haydar, Dürerü’l-hükkâm, İstanbul 1330, III, 89-100; Subhî Mahmesânî, en-Naẓariyyetü’l-ʿâmme li’l-mûcebât ve’l-ʿuḳūd, Beyrut 1948, II, 402-408; Muhammed Âl-i Bahrülulûm, ʿUyûbü’l-irâde fi’ş-şerîʿati’l-İslâmiyye, Beyrut, ts., s. 323 vd.; Ahmed Ali el-Hatîb, el-Ḥacr ʿala’l-medîn li-ḥaḳḳı’l-ġuremâʾ fi’l-fıkḥi’l-İslâmî ve’l-ḳānûni’l-muḳārin, Mısır 1964, s. 153 vd.; Burhan Gürdoğan, İflas Hukuku Dersleri, Ankara 1966, s. 19, 88; Baki Kuru, İcra ve İflas Hukuku Ders Kitabı, Ankara 1974, s. 285; Abdürrezzâk Ahmed es-Senhûrî, Meṣâdirü’l-ḥaḳ fi’l-fıḳhi’l-İslâmî, Kahire 1960, V, 171, 180-181; Hayreddin Karaman, Mukayeseli İslâm Hukuku, İstanbul 1982, II, 323-333, 393, 584-585; M. Necmeddin Berkin, Tatbikatçılara İflas Hukuku Rehberi, İstanbul 1980, s. 9; Abdülgaffâr İbrâhim Sâlih, el-İflâs fi’ş-şerîʿati’l-İslâmiyye, Kahire 1980; Saim Üstündağ, İflas Hukuku, İstanbul 1986, s. 5; Fahrettin Atar, İslâm İcra ve İflas Hukuku, İstanbul 1990, s. 273 vd.; Emile Tyan, “Iflās et procédure d’exécution sur les biens en droit musulman (madhab ḥanafite), St.I, XXI (1964), s. 145-166; “el-İflâs”, Mv.Fİ, XX, 20-99; “el-İstiḥḳāḳ”, Mv.F, III, 228; “el-İstirdâd”, a.e., III, 282; “el-İflâs”, a.e., V, 300-324.

Fahrettin Atar

İFLÎLÎ

(الإفليلي)

Ebü'l-Kāsım İbrâhîm b. Muhammed b. Zekeriyyâ el-Kurtubî el-İflîlî (ö. 441/1050)

Arap dili âlimi, edip.

352 (963) yılında Kurtuba'da (Cordoba) doğdu. Aslen Dımaşk'ın bir köyü olan İflîl'den (İflîlâ) Endülüs'e göç eden bir aileye mensup olduğu için İflîlî veya İbnü'l-İflîlî diye tanınmıştır. Soyu sahâbî Sa'd b. Ebû Vakkās'a dayanır. İflîlî, babası Muhammed ile Ebû Bekir ez-Zübeydî başta olmak üzere Ebü'l-Kāsım Ahmed b. Ebân b. Seyyid (Sîd), Ebû Ömer Ahmed b. Habbâb el-Kurtubî, Muhammed b. Âsım (el-Âsımî) ve Yahyâ b. Mâlik b. Âiz gibi âlimlerden dil ve edebiyat dersleri aldı. Lugat, nahiv, şiir ve belâgatla bilhassa Câhiliye devrine ve İslâmî döneme ait şiirlerde yer alan garip lafızlar konusunda uzmanlaştı. İflîlî'nin Kurtuba Ulucamii'nde özellikle şiir şerhi ve lugat tenkidi üzerine verdiği dersler büyük ilgi gördü. Çağdaşı ve hasmı İbn Şüheyd onun sadece rivayet bilgisi alanında otorite olduğunu söyler. Ebû Mervân Abdülmelik b. Ziyâdetullah et-Tubnî, Ebû Mervân Abdülmelik b. Sirâc ile ünlü dil âlimi A'lem eş-Şentemerî ve Mekkî b. Ebû Tâlib İflîlî'nin yetiştirdiği öğrenciler arasında zikredilebilir.

Döneminde cereyan eden siyasî olaylara da katılan İflîlî, 413'te (1022) baş gösteren halk ayaklanmasında Hammûdîler'in yanında yer aldı. Karışıklığın ardından Yahyâ b. Hammûd, daha sonra da hilâfeti ele geçiren Emevîler'den III. Muhammed el-Müstekfî-Billâh tarafından vezirliğe getirildi (Zilkade 414 /Ocak 1024). Ancak bu görevde fazla kalamadı. Kelâmcıların üslûbunu takip ettiğinden yazıda tasannudan ve tekellüften kurtulamaması veya dinî inançları konusunda çeşitli suçlamalara mâruz kalması görevinden alınmasının sebebi olarak gösterilmektedir. III. Hişâm zamanında bu suçlamalar daha da artınca İflîlî diğer bazı kimselerle birlikte hapse atıldı. 13 Zilkade 441'de (8 Nisan 1050) Kurtuba'da öldü.

Dil ve edebiyat alanında değerli bir âlim olmasına rağmen ilmî konularda aşırı kıskanç ve kibirli olması, İflîlî'nin büyüklüğünü gölgeleyen unsurlar olarak değerlendirilmiştir. Şiir eleştirilerinde alabildiğine sert ve acımasız davrandığı, yanlışlığı açık olan konularda bile ısrar ederek yanlışından vazgeçmediği kaydedilmektedir. Zaman zaman şiir söylemiş olmakla birlikte aruz ilmini bilmemesi şiirlerinin değerini düşürmüştür. Ebû Temmâm ve Ebü't-Tayyib el-Mütenebbî'nin şiirleriyle meşgul olmuş ve şiirlerinde onların etkisinde kalmıştır. Kendisi şiirleriyle övünürken eleştirmenler onun sadece birkaç beytini ele almaya değer görmüşler, nesrini de pek başarılı saymamışlardır.

İflîlî'nin ülkesinin şairlerine ait şiirlerden seçmeler yaptığı, Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm'ın el-Ġarîbü'l-muṣannef'i ve İbnü's-Sikkît'in el-Elfâẓ'ı başta olmak üzere birçok lugat kitabı üzerinde çalıştığı kaydedilir (İbn Beşküval, I, 155). Ancak İflîlî, Mütenebbî'nin divanına yaptığı şerhle tanınır. Bazı yazma nüshalarının Berlin'de ve Rabat'ta dağınık halde mevcut olduğu belirtilen bu şerhte (Bustânî, II, 348) beyitler kısaca açıklanmış ve her şiirin kaleme alındığı şartlar hakkında bilgi verilmiştir. Eserin bulunabilen kısımları Mustafa Uleyyân tarafından iki cilt halinde yayımlanmıştır (Beyrut 1412/1992). İbn Hazm'ın, bu şerhi tamamlamak ve

eleştirmek amacıyla et-Taʿḳīb ʿalâ İbni'l-İflîlî fî şerḥihî li-Dîvâni'l-Mütenebbî adıyla bir eser kaleme aldığı kaydedilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İflîlî, Şerḥu şiʿri'l-Mütenebbî (nşr. Mustafa Uleyyân), Beyrut 1412/1992, neşredenin girişi, I, 1-149; Humeydî, Cez̠vetü'l-muḳtebis (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Kahire 1410/1989, I, 234-235; İbn Bessâm eş-Şenterînî, ez̠-Z̠aḫîre, I, 240-242; İbn Hayr, Fehrese, s. 402-403; İbn Beşküvâl, eṣ-Ṣıla (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Kahire 1410/1989, I, 155-156; Dabbî, Buġyetü'l-mültemis (Ebyârî), I, 260-261; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, II, 4-9; İbnü'l-Kıftî, İnbâhü'r-ruvât, I, 218-219; İbn Hallikân, Vefeyât, I, 51; İbn Saîd el-Mağribî, el-Muġrib, I, 72-74; Safedî, el-Vâfî, VI, 114-116; Fîrûzâbâdî, el-

Bülġa fî terâcimi eʾimmeti’n-naḥv ve’l-luġa (nşr. Muhammed el-Mısrî), Küveyt 1407/1987, s. 48-49; Bustânî, DM, II, 347-348; R. Blachère, Ebü’ṭ-Ṭayyib el-Mütenebbî (trc. İbrâhim el-Kîlânî), Dımaşk 1395/1975, s. 411-412; Abdülvehhâb b. Mansûr, Aʿlâmü’l-Maġribi’l-ʿArabî, Rabat 1399/1979, I, 45-46; Ömer Ferruh, Târîḫu’l-edeb, IV, 497-498; Muhammed Rıdvân ed-Dâye, Târîḫu’n-naḳdi’l-edebî fi’l-Endelüs, Beyrut 1401/1981, s. 94-116; Abdülalî el-Vedgīrî, Ebû ʿAlî el-Ḳālî ve es̱eruhû fi’d-dirâsâti’l-luġaviyye, Mağrib 1403/1983, s. 387-393; Ch. Pellat, “Ibn al-Iflīlī”, EI² (İng.), III, 806-807; Salâh Cerrâr, “İbnü’l-İflîlî”, Mevsûʿatü’l-ḥaḍâreti’l-İslâmiyye, Amman 1993, s. 143-144.

Rahmi Er

İFRAD

(حج الإفراد)

Umre yapmaksızın sadece hac ibadetini ifa etme, umresiz hac anlamında fıkıh terimi

(bk. HAC).

İFRAD

(الإفراد)

Kıraat imamlarına ve râvilerine nisbet edilen vecihleri birleştirmeden ayrı ayrı okumak anlamında kıraat terimi

(bk. KIRAAT).

İFRÂNÎ

(bk. İFRENÎ).

İFRAT

(الإفراط)

Ahlâkî davranışların kaynağı olan psikolojik yeteneklerin işleyişinde itidal noktasının ilerisine geçen sapmalar için kullanılan ahlâk terimi

(bk. FAZİLET; İTİDAL).

İFREN (Benî İfren)

(بنو إفرن)

Zenâte'ye mensup bir Berberî kabilesi.

Kuzey Afrika Berberîleri'nin büyük boylarından Zenâte'nin en önemli ve en kalabalık kolu olup İfrî b. İslîten'e nisbet edilir. İfrî kelimesi Berberîce'de "mağara" anlamına gelir.

Zenâte Berberîleri, İslâm fetihleri sırasında Bizans'ın yanında yer alarak Emevîler'i durdurmaya çalıştılar. I. Yezîd döneminde ikinci defa İfrîkıye valiliğine getirilen Ukbe b. Nâfi' bölgedeki Berberî kabilelerinin tamamını itaat altına aldı. Berberîler bu sırada İslâmiyet'i kabul etmeye başladılar. Ukbe tarafından hapsedilmiş olan Evrebe kabilesi lideri Küseyle'nin hapisten kaçarak bir ordu oluşturup Biskre civarında Ukbe'yi ağır bir hezimete uğratmasının (63/683) ardından Berberîler'in önemli bir kısmı tekrar Bizans'ı desteklemeye başladı. Berberî-Bizans ittifakı sonucu bölgeden çekilmek zorunda kalan Emevî orduları Küseyle'yi ancak altı yıl sonra yenebildi. Cerâve kabilesinin kadın lideri Kâhine'nin etrafında toplanan Berberîler yeniden harekete geçtiler. İsyan, Kâhine'nin Abdülmelik'in kumandanı Hassân b. Nu'mân tarafından mağlûp edilip öldürülmesine kadar sürdü (82/701). Bu olaydan sonra Hassân'ın uyguladığı hoşgörülü politika neticesinde Benî İfren dahil Berberîler'in tamamına yakını müslüman oldu. II. (VIII.) yüzyılın başlarından itibaren Berberîler arasında Hâricîlik mezhebi hızla yayıldı. Hâricî fırkalarından Sufriyye koluna giren Benî İfren'in mensup olduğu Zenâte boyu Emevîler'in son yıllarında büyük güç kazandı ve hâkimiyet alanını Tunus'a kadar genişletti. İfrenîler'den ve Sufriyye Hâricîleri'nin liderlerinden olan Ebû Kurre bir süre Abbâsîler'le savaştıktan sonra Orta Mağrib'in büyük kısmını hâkimiyeti altına aldı ve kendisini imam ilân etti (148/765). Fakat üzerine gönderilen Abbâsî ordusu karşısında tutunamayıp Mağrib-i Aksâ'ya kaçtı. Ebû Kurre ardından tekrar Tilimsân'a dönerek 150-159 (767-776) yılları arasında İbâzîler'le birlikte Abbâsîler'e karşı yürütülen büyük isyan hareketine katıldı. 151'de (768) İfrîkıye Valisi Ömer b. Hafs'ı Tubne'de

muhasara eden ve 154 (771) yılında valiyi öldürerek Tubne ve Kayrevan şehirlerini ele geçiren Berberîler, Abbâsîler'in yeni valisi Yezîd b. Hâtim karşısında Trablus'taki savaşta ağır bir hezimete uğrayıp 30.000 civarında kayıp verdiler (155/772). Bu olaydan sonra uzun süre tarih sahnesinde görünmeyen Berberîler'in önce Tâhert Rüstemîleri'nin himayesine girdiği ve zamanla onların mensup olduğu İbâzıyye'yi benimsediği, bu mezhepteki bölünme sonunda önemli bir kısmının Nükkâriyye'ye geçtiği anlaşılmaktadır. Benî İfren III. (IX.) yüzyılda İdrîsî hâkimiyetini kabul etmiş, İdrîsîler'in müsamahakâr politikası sonucu bir kısmı Sünnîleşmiştir.

İfren kabilesi, Fâtımîler'in İdrisîler'i Tilimsân'dan çıkarmasından sonraki dönemde, Benî İfren'in Varkû koluna mensup olan Ebû Yezîd en-Nükkârî'nin Tûzer'de Fâtımîler'e karşı 332'de (943) başlattığı isyanla tekrar tarih sahnesinde göründü. Ebû Yezîd en-Nükkârî'nin isyanı sırasında Tilimsân ve civarında yaşayan İfrenîler'in başında Muhammed b. Sâlih bulunuyordu. Onun Fâtımîler'i destekleyen yakınları tarafından öldürülmesinden sonra yerine geçen oğlu Ya'lâ 338'de (949-50) İfkân şehrini kurup emirliğini ilân etti. 343'te (954-55) Vehrân şehrini ele geçiren

Ya'lâ, daha sonra kendisine katılan Mağrâve Emîri Hayr b. Muhammed ile birlikte Fâtımîler'e karşı ayaklanıp Tâhert'e yürüdü. Tâhert ile Tanca arasında kalan bölgeyi hâkimiyeti altına alarak hutbeyi Endülüs Emevî halifesi adına okuttu. Ya'lâ'nın Mağrib'deki valiliklerin kendisine ve yakınlarına verilmesi teklifini kabul eden III. Abdurrahman onu Cezayir ve Tilimsân, Muhammed b. Hayr'ı da Fas valiliğine getirdi (344/955-56). Ya'lâ b. Muhammed'in emirliği uzun sürmedi; Fâtımî Halifesi Muiz-Lidînillâh'ın kumandanı Cevher es-Sıkıllî karşısında âciz kalınca Endülüs Emevîleri'ne olan bağlılığını terkederek Fâtımîler'e itaat ettiğini açıkladı. Ancak Cevher samimiyetine inanmadığı için onu İfkân'a döndüğü esnada öldürttü (347/958) ve Benî İfren'in diğer Berberî kabilelerle oluşturduğu birliği dağıtarak bölgedeki hâkimiyetlerine son verdi. Ya'la'nın öldürülmesinden sonra yerine geçen oğlu Yedvî Endülüs'e kaçtı. Berberîler'le Endülüs Emevî idaresi arasındaki yakınlaşma Benî İfren ile diğer Zenâte kabilelerinin Endülüs'e göçlerini kolaylaştırdı. Fakat Yedvî aralarında çıkan anlaşmazlık üzerine 381'de (991) Endülüs Emevîleri'ne itaati terketti ve Fas şehrini ele geçirdi. Ancak kısa süre sonra ağır bir hezimete uğradı ve çok geçmeden öldü.

Yedvî'nin yerine geçen yeğeni Habbûs b. Zîrî, amcazadesi Ebû Yeddâs b. Dûnâs tarafından bir isyan sonucu öldürüldü. Ancak Ebû Yeddâs da makamını koruyamadı; Habbûs'un kardeşi Hammâme'ye yenilince taraftarlarıyla birlikte Endülüs'e kaçtı. İktidarı ele geçiren Hammâme, Şâle'den Tâdlâ'ya uzanan bölgede üçüncü Benî İfren emirliğini kurdu. Şâle Benî İfren Emîrliği, son emîr Muhammed b. Ebü'l-Kemâl zamanında Murâbıtlar tarafından ortadan kaldırıldı (458/1066). Bu olayın ardından Benî İfren'e mensup bazı kollar Endülüs'e göç ettiler.

Endülüs'e sığınan Benî İfren mensupları halife tarafından çok iyi karşılandı ve kendilerine iktâ tahsis edildiği gibi divanda önemli görevler verildi. Mülûkü't-tavâif döneminde Ebû Yeddâs'ın kardeşi Attâf'ın torunu Yahyâ b. Abdurrahman, Hammûdî halifesi tarafından Kurtuba valisi tayin edildi. Diğer kardeşi Ebû Kurre'nin oğlu Ebü'n-Nûr ise Endülüs Emevî hânedanının sonuna doğru çıkan isyanlar ve bölünmeler sırasında Ronda'yı (Runde) ele geçirip orada dördüncü Benî İfren emirliğini kurdu (405/1014). İşbîliye (Sevilla) hâkimi İbn Abbâd onu Ronda hâkimi olarak tanımak zorunda kaldı (443/1051). Ebü'n-Nûr'un yerine geçen oğlu Ebü'n-Nasr 457'ye (1065) kadar buraya hâkim oldu. Benî İfren'e mensup bazı gruplar, muhtemelen Ağlebî veya Fâtımî hâkimiyetleri sırasında Sicilya'ya gitmiş ve daha sonra buraya yerleşmişlerdir. Günümüzde başta Tâdlâ olmak üzere Fas'ın batısında kalan bölgede Benî İfren boyuna mensup gruplar bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFA:

İbn Abdülhakem, Fütûḥu İfrîḳıyye ve'l-Endelüs (nşr. Abdullah Enîs et-Tabbâ'), Beyrut 1964; İbn İzârî, el-Beyânü'l-muġrib, III, 98, 113, 243, 270-273; İbn Ebû Zer', el-Enîsü'l-muṭrib, Rabat 1973, s. 109 vd.; İbn Haldûn, el-ʿİber, VII, 11-23; a.mlf., Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique septentrionale (trc. Le Baron de Slane), Paris 1982, I, 221-222, 229; II, 71, 130-131; III, 186-188, 193, 199-226; Selâvî, el-İstiḳṣâ (trc. A. Graule-Guether), Paris 1923, IV, 149-163; G. Marçais, Les arabes en Berbérie du XIe au XIVe siècle, Paris 1913, s. 21, 34, 46, 633; H. Fournel, Les Berbères, Paris 1927; E. F. Guatier, Le passe de l'Afrique du nord, Paris 1952, s. 280-370; T. Lewicki, Etudes ibāḍites

Nord-Africaines, Warsaw 1955, s. 45-46; a.mlf., “Banū Ifran”, EI[2] (İng.), III, 1039-1044; G. H. Bousquet, Les Berbères, Paris 1957, s. 250-258; Mohamed Talbi, L’émirat aghlabide 184-296/800-909, Paris 1966, s. 74-75; Sa‘d Zağlûl Abdülhamîd, Târîḫu’l-Maġribi’l-ʿ Arabî, İskenderiye 1979, s. 90-102; Muhammed b. Umeyre, Devru Zenâte fi’l-ḥarekâti’l-meẕhebiyye bi’l-Maġribi’l-İslâmî, Cezayir 1984; Jamil M. Abun-Nasr, A History of the Maghrib in the Islamic Period, Cambridge 1987, s. 16, 18, 42-45, 64; Ali Yahyâ Muammer, el-İbâżıyye, Kahire 1987, s. 64-65; M. C. Hernandez, el-Islam de al-Andalus, Madrid 1992, s. 141, 143; L. Massignon, Le Maroc dans les premières années du XVIe siècle, Frankfurt 1993, s. 140-145; Ethem Ruhi Fığlalı, “Ebû Yezîd en-Nükkârî”, DİA, X, 259-260.

Sabri Hizmetli

İFRENCE

(bk. FRANKLAR).

İFRENÎ

(الإفرني)

Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Abdillâh el-İfrenî el-Merrâküşî (ö. 1154/1741’den sonra)

Tarihçi, edip, fakih, muhaddis ve dil âlimi.

1080’de (1669) Merakeş’te doğdu. Fas’ın güneyinde Sûs bölgesindeki Vâdîder‘a’da yaşayan İfren (İfrân, Üfrân, Vüfrân, Yefren) adlı Berberî kabilesine mensuptur. Merakeş’te Ebü’l-Abbas Ahmed b. Ali el-Mevâsî es-Sûsî’nin de aralarında bulunduğu çeşitli hocalardan öğrenim gördü. Daha sonra Fas şehrine giderek Câmiatü’lKaraviyyîn’de Sîdî Ahmed b. Abdülhay el-Halebî, Muhammed b. Abdurrahman b. Abdülkādir el-Fâsî gibi âlimlerin derslerine katıldı. Merakeş’te İbn Yûsuf (Yûsufî) Camii’nde imamlık ve hatiplik yaptı, tefsir ve hadis dersleri okuttu. Tartışmalı geçen tefsir derslerine katılan bazı öğrencileri tarafından zındıklıkla suçlanarak Kadı İbn Bû Abdeley Muhammed b. Ahmed’e şikâyet edildi. Kendini savunmak için fakihlerle yaptığı tartışmalar şöhretini arttırdı ve derslerini takip edenlerin sayısı günden güne çoğalmaya başladı. Ancak daha sonra tefsir derslerinden vazgeçerek Ṣaḥîḥ-i Buḫârî gibi muteber hadis kitaplarıyla fıkhî eserleri okutmaya yöneldi. Bir ara Filâlî sultanının emriyle Merakeş’ten uzaklaştırılan İfrenî 1151’de (1738) tekrar Merakeş’e döndü. Bu tarihten itibaren kendisini telif çalışmalarına verdi. Hayatının son yıllarını malî sıkıntı içinde geçirdi. 1154’ten (1741) sonra (muhtemelen 1156 [1743] veya 1157’de [1744]) Merakeş’te vefat etti ve İbn Yûsuf Camii’nin hazîresine defnedildi.

Eserleri. 1. Nüzhetü’l-hâdî bi-aḫbâri mülûki’l-ķarni’l-ḥâdî. Sa‘dîler’le (1511-1659) Mevlây İsmâil’in saltanatına (1672-1727) kadar Filâlîler’in tarihini ihtiva etmektedir. Mağrib tarihi açısından önemli bir kaynak olan eser 1306’da (1888) Fas’ta taş baskısı olarak ve aynı yıl Paris’te O. Houdas’ın yaptığı Fransızca tercümesiyle birlikte (Nozhet elhadis histoire de la dynastie saadienne au Maroc) neşredilmiş, eserin bir bölümü Cümle

min aḫbâri’d-devleti’s-Sicilmâsî adıyla da yayımlanmıştır (Paris 1321/1903). 2. Ṣafvetü men inteşer min aḫbâri’ṣ-ṣuleḥâʾi’l-ḳarni’l-ḥâdî ʿaşer. İslâm dünyasının batısı ve doğusunda yaşamış 250 âlim ve mutasavvıfın biyografisini ihtiva eder. Bu özelliğiyle İbn Asker el-Mağribî’nin Devḥatü’n-nâşir li-meḥâsini men kâne bi’l-Maġrib min meşâyiḫi’l-ḳarni’l-ʿâşir’inin zeyli gibidir. Fas’taki şerif ve murâbıt hareketinin tarihi için değerli bir kaynak olan eser, XI. (XVII.) yüzyılda Fas’ta yaşayan mutasavvıfların biyografileri açısından da önemlidir. Eser 1316’da (1898) Fas’ta yayımlanmıştır. 3. el-Meslekü’s-sehl fî şerḥi Tevşîḥi İbn Sehl (el-Menhelü’s-sehl). Endülüslü şair İbrâhim b. Sehl el-İşbîlî’nin bir şiirinin şerhidir. 1324’te (1906) Fas’ta taş baskısı yapılan eser, Ahmed b. Abbas ve Muhammed b. Kāsım el-Bâdisî tarafından

neşredilmiştir (Rabat 1400/1980). 4. Ravżatü’t-taʿrîf fî mefâḫiri Mevlânâ İsmâʿîl b. eş-Şerîf (eẓ-Ẓıllü’l-verîf fî mefâḫiri Mevlânâ İsmâʿîl b. eş-Şerîf, Rabat 1382/1962). 5. Dürerü’l-ḥicâl fî menâḳıbi sebʿati ricâl (Zübdetü’l-evṭâb fî menâḳıbi’l-aḳṭâb). Merakeş’te medfun yedi önemli şahsiyetin (Ebü’l-Haccâc Yûsuf b. Ali es-Sanhâcî, Kādî İyâz, Ebü’l-Abbas Ahmed b. Ca‘fer es-Sebtî, Ebû Abdullah Muhammed Süleyman el-Cezûlî, Ebû Fâris Abdülazîz et-Tebbâ‘, Ebû Muhammed Abdullah el-Gazvânî, Ebü’l-Kāsım Abdurrahman b. Abdullah es-Süheylî) biyografilerini ihtiva eden eserin müellif hattı nüshası Fas’ta el-Hizânetü’l-Ahmediyye’dedir.

İfrenî’nin bunlardan başka Fetḥu’l-muġīs̱ bi-ḥükmi’l-laḥn fi’l-ḥadîs̱, Vâsıṭatü’l-ʿaḳdeyn fî tertîbi’l-künnâşeteyni’s-saʿdeteyn, el-Mümteniʿu’s-Sehl fî tercemeti İbrâhîm İbn Sehl adlı eserlerinin Fas kütüphanelerinde nüshaları bulunmaktadır. Onun kaynaklarda adı geçen diğer bazı eserleri de şunlardır: el-Muʿrib fî aḫbâri’l-Maġrib, Yâḳūtetü’l-beyân, el-Veşyü’l-ʿabḳarî fî żabṭi lafẓati’l-Maḳḳarî, Ṭalʿatü’l-müşterî fî s̱übûti tevbeti’z-Zemaḫşerî, el-İfâdât ve’l-inşâdât’tır (Abbas b. İbrâhim, VI, 51; Maʿlemetü’l-Maġrib, II, 552).

BİBLİYOGRAFYA

Mahlûf, Şeceretü’n-nûr, s. 335; Brockelmann, GAL, II, 475; Suppl., II, 681-682; E. Lévi-Provençal, Extraits des historiens Arabes du Maroc, Paris 1948, s. 7-8; a.mlf., “Vefrânî”, İA, XIII, 258-259; Abdüsselâm b. Abdülkādir İbn Sûde, Delîlü müʾerriḫi’l-Maġribi’l-aḳṣâ, Dârülbeyzâ 1960-65, I, 152-153, 162-168, 242, 277-278; II, 44; Ahmed el-Miknâsî, Ehemmü meṣâdiri’t-târîḫ ve’t-terceme fi’l-Maġrib, Tıtvân 1963, s. 129-131; Abbas b. İbrâhim, el-İʿlâm, VI, 50-58; C. Zeydân, Âdâb, III, 335; Fevzî Abdürrezzâk, el-Maṭbûʿâtü’l-ḥaceriyye fi’l-Maġrib, Rabat 1986, s. 74, 89, 95; G. Deverdun, “al-Ifrānī”, EI[2] (İng.), III, 1046-1047; Abdüllatîf eş-Şâzelî, “el-İfrânî, Muḥammed eṣ-Ṣaġīr”, Maʿlemetü’l-Maġrib, Rabat 1410/1989, II, 551-552.

Rıza Kurtuluş

İFRÎKIYE

(الإفريقية)

Ortaçağ’da Araplar’ın Mağrib’in doğusuna, bugünkü Tunus ve civarına verdikleri isim.

İfrîkıyye kelimesinin kökeni hakkında farklı görüş ve rivayetler bulunmaktadır. Kelimenin Latince Africa’nın Arapçalaşmış şekli olduğunu söyleyen bazı Batılı araştırmacılar, çok eski devirlerde Kartaca ve civarında yaşayanlara Latince’de Afri denildiğini, bölgenin adının ise mitolojik Libya Prensesi Katûrâ’nın oğlu Afer’den geldiğini ileri sürmüşlerdir. Romalılar, Kartaca ve yöresinde kurdukları vilâyete Provincia Africa, Bizanslılar ise buraya Africa ismini vermişler, daha sonra Araplar bu kelimeyi İfrîkıye haline dönüştürmüşlerdir (İA, V/2, s. 939; EI² [İng.], III, 1047-1048). İslâm coğrafyacıları ve tarihçileri de İfrîkıye kelimesinin kökeni hakkında çeşitli rivayetler nakletmişlerdir. Bir rivayete göre Yemen Kralı İfrîkīs b. Ebrehe (İfrîkīs b. Kays), bölgeyi ele geçirince bugünkü Kayrevan şehrinin bulunduğu yerde kendi adıyla anılan İfrîkīs şehrini kurmuş, bu kelime zamanla İfrîkıye olmuştur. İkinci rivayet, Nûh peygamberin torunlarından Fârik̇ b. Baysar b. Hâm’ın bölgeyi yurt edinmesiyle ilgilidir. Fârik̇ ile kardeşi Mısr aralarında toprak taksimatı yapmışlar, Mısır Mısr b. Baysar’da kalmış, batıya göç eden Fârik̇’ın ismine izâfeten buraya Fârik̇ denilmiş, kelime daha sonra İfrîkıye şekline dönüşmüştür. İfrîkıye’nin “ayırmak, tefrik etmek” anlamına gelen Arapça fark kökünden geldiği, Mısır ile Mağrib’i birbirinden ayırdığı için bölgeye bu adın verildiği de rivayet edilir. Bazıları da Afrika kıtasının Akdeniz ile Avrupa’dan, Nil ile Asya’dan ayrıldığı için bölgenin böyle anıldığını söyler (İA, V/2, s. 939). Mısır tarihçilerinden İbn Abdülhakem’e göre İfrîkıye adı burada yaşayan ve kendilerine el-Efârika denilen bir topluluktan gelmektedir (Fütûḥu Mıṣr, s. 185).

“Göklerin kraliçesi” anlamına da geldiği kaydedilen (Bekrî, I, 176-177) İfrîkıye’nin sınırları konusundaki görüşleri üç grup halinde toplamak mümkündür. Birinci grup rivayetlerde İfrîkıye’nin Mağrib’de bir şehir

olduğu, İslâm fetihlerinden sonra şehrin kalıntıları üzerine Ukbe b. Nâfi‘ tarafından 50 (670) yılında Kayrevan'ın kurulduğu nakledilmektedir (Ya‘kūbî, s. 357; İbn Hurdâzbih, s. 87; Bekrî, I, 176; Yâkūt, I, 324). İkinci grupta İfrîkıye'nin bütün Mağrib'i içine aldığı (İstahrî, s. 36-37), üçüncü grup rivayetlerde ise Berka ile Tanca arasında kalan yerleri kapsadığı belirtilmektedir (Makdisî, s. 216-218; Yâkūt, I, 325). İbn Haldûn, İfrîkıye'yi çok defa Tunus'un orta ve kuzey kısmı için kullanmış, Trablus, Kostantîne ve Cerîd eyaletlerini bölgeye dahil etmemiştir. Günümüzde bu isim bütün kıta için kullanılmakta, Mağrib de dahil olmak üzere kıtanın kuzey bölgesine Şimâl-i İfrîkıyye denilmektedir.

İfrîkıye'ye sırasıyla Kartacalılar olarak da bilinen Fenikeliler (m.ö. 846-146), Romalılar (m.ö. 146-m.s. 439), Vandallar (439-535) ve Bizanslılar (535-647) hâkim olmuştur. İslâm fetihleri sırasında bölgede putperestlik ve Hıristiyanlık yaygındı. Halkın çoğunluğunu oluşturan Berberîler'in ekserisi putperestti.

23 (643-44) yılında Trablusgarp'ı fethettikten sonra İfrîkıye'nin bazı yerleşim alanlarına askerî birlikler gönderen Amr b. Âs, Hz. Ömer'e bir mektup yazarak İfrîkıye'nin fethine çıkmak için izin istedi, ancak Ömer İfrîkıye'nin fethine müsaade etmedi. Hz. Osman'dan aldığı izin ve takviye kuvvetlerle 27 (647) yılında İfrîkıye'nin fethine çıkan Abdullah b. Sa‘d b. Ebû Serh 20.000 kişilik ordusuyla, Bizans valisi iken bağımsızlığını ilân eden Gregorios'un 120.000 kişilik ordusunu Sübeytıla'da yendi. Adı Abdullah olan yedi sahâbînin katılması sebebiyle "Gazvetü'l-Abâdile" olarak anılan ve Gregorios'un da öldüğü bu savaşın ardından İfrîkıye'nin ileri gelenleri Abdullah b. Sa‘d'a gelerek yerlerini terketmesi şartıyla her yıl belli bir miktar cizye ödemeyi teklif ettiler. Abdullah da buna razı oldu. Ancak İfrîkıyeliler'in anlaşmayı bozmaları üzerine 33 (653) veya 34'te (654-55) ikinci defa bölgenin fethine çıkan Abdullah onları tekrar itaat altına aldı. Hz. Ali ile Muâviye arasındaki mücadeleler sırasında İfrîkıye ile ilgilenilmedi ve bölge İslâm hâkimiyetinden çıktı. Muâviye iktidarı ele geçirince Muâviye b. Hudeyc'i 40 (660) yılında bölgenin fethiyle görevlendirdi. İfrîkıye'yi yeniden hâkimiyeti altına alan (45/665) Muâviye b. Hudeyc 50 (670) tarihinde azledildi ve yerine Ukbe b. Nâfi‘ getirildi.

Amr b. Âs'ın Mısır'daki ilk valiliğinden itibaren İfrîkıye'nin doğu sınırında

Trablusgarp ile Berka'da görev yapan ve çoğunluğu Berberî olan bölge halkını iyi tanıyan Ukbe b. Nâfi', İfrîkıye'de devamlı bir ordu bulundurulması gerektiğini düşünüyordu. İlk iş olarak Kayrevan şehrini kurdu (50/670), böylece bölgeyi kontrol imkânını elde etti. Ukbe İfrîkıye'de hâkimiyet sağladıktan sonra Atlas Okyanusu'na kadar uzanan Mağrib'in fethine başladı. Kayrevan Mağrib'deki fetihler için bir karargâh durumuna getirildi.

47'de (667) Mısır valisi olan Mesleme b. Muhalled, 55 (675) yılında Ukbe b. Nâfi'i uzaklaştırarak yerine Ebü'l-Muhâcir Dînâr'ı tayin ettirdi. Ebü'l-Muhâcir, yedi yıl süren valiliği sırasında Kartaca ve Tunus bölgelerindeki yerlerin fethini tamamladı. Ayrıca Sicilya ve Korsika gibi adalara da seferler düzenleyerek denizden

gelebilecek Bizans donanmasının saldırılarını durdurmaya çalıştı. Berberî reislerinden Küseyle b. Lemzem'i yanına alıp ona itibar etmesi sayesinde pek çok Berberî kabilesi müslüman oldu ve İslâm ordusuna katıldı.

Yezîd b. Muâviye, 62 (681-82) yılında Ebü'l-Muhâcir Dînâr'ı azlederek Ukbe b. Nâfi'i yeniden İfrîkıye valiliğine tayin etti. Ukbe, Ebü'l-Muhâcir'in aksine Berberîler'e sert davrandı ve Küseyle'ye yüz vermedi. İkinci İfrîkıye valiliğinde fetihlere önem veren, es-Sûsü'l-Ednâ ve es-Sûsü'l-Aksâ bölgelerini İslâm hâkimiyetine alan Ukbe b. Nâfi', Küseyle ve müttefiki Rumlar tarafından 63'te (682-83) pusuya düşürüldü ve 300 kişiyle birlikte öldürüldü. Bunun üzerine Züheyr b. Kays el-Belevî ve Ömer b. Ali el-Kureşî kumandasında Kayrevan'da kalan İslâm ordusu Berka'ya çekilmek zorunda kaldı. Küseyle kumandasındaki Berberîler İfrîkıye'nin başşehri Kayrevan'a girdiler ve 63-69 (682-689) yılları arasında bölgeye hâkim oldular.

Abdülmelik b. Mervân ile muhaliflerinin iktidar mücadelesi dönemine rastlayan bu yıllarda İfrîkıye ile gereği gibi ilgilenilmedi. Mücadeleden gücünü arttırarak çıkan Abdülmelik b. Mervân, 69'da (688-89) Berka'da beklemekte olan Züheyr b. Kays'ı İfrîkıye valiliğine tayin etti. Züheyr hemen Berberî Küseyle'nin üzerine yürüdü ve yapılan savaşta Küseyle de öldürüldü. Ancak bu arada Bizanslılar, İslâm güçlerinin İfrîkıye seferinde bulunmasını fırsat bilerek Berka'yı işgal etti. Şehri geri almak için

mücadele eden Züheyr şehid edildi (69/688-89). Bu olaydan sonra Kâhine adlı bir Berberî, İfrîkıye'nin iç kesimlerinde hâkimiyet kurarken Bizanslılar da Kartaca gibi sahil şehirlerini tekrar ele geçirdiler. Abdülmelik b. Mervân, son muhalifi Abdullah b. Zübeyr'i 73'te (692) bertaraf edince İfrîkıye fetihlerine önem vermeye başladı ve Hassân b. Nu'mân kumandasında 40.000 kişilik bir orduyu İfrîkıye'ye gönderdi. Hassân, ilk olarak Kartaca'yı Bizanslılar'dan geri aldı. Ancak Kâhine ile yaptığı savaşı kaybetti (77/696). Bu arada Bizanslılar da Kartaca'yı ele geçirdiler (78/697). Hassân tekrar Kâhine üzerine yürüdü ve Bi'rikâhine denilen yerde meydana gelen savaşta Kâhine de öldürüldü. Bunun üzerine Hassân'ın iyi ilişkiler kurduğu Berberîler de İslâmiyet'i kabul ettikleri gibi 12.000 kişilik bir ordu kurarak onun emrine girdiler (82/701). Hem iç karışıklıkların sona ermesiyle hem de Berberîler'le güç kazanan Hassân, Kartaca'yı geri aldı ve burada bir tersane yaptırdı. Kurduğu donanma ile Sicilya'ya ve diğer adalara seferler düzenleyerek Bizanslılar'ın Akdeniz'deki hâkimiyetine önemli ölçüde engel oldu. O zamana kadar Mısır valilerine bağlı olarak faaliyetlerini sürdüren İfrîkıye valileri bu tarihten itibaren doğrudan halife tarafından tayin edilmeye başlandı. Hassân b. Nu'mân'dan sonra İfrîkıye valiliğine getirilenler Mağrib fetihleriyle de meşgul oldular. Emevîler'in son yıllarında İfrîkıye'de bazı karışıklıklar meydana geldi. Hâricîliği kabul eden Berberîler, 122'de (740) Meysere kumandasında isyan ederek Tanca'ya saldırdılar. Meysere, Vali İsmâil b. Ubeydullah'ı öldürdükten sonra "emîrü'l-mü'minîn" sıfatıyla halifeliğini ilân etti.

Abbâsîler zamanında da iç karışıklıkların hüküm sürdüğü İfrîkıye'ye Herseme b. A'yen'in çabalarıyla İbrâhim b. Ağleb (I. İbrâhim), Hârûnürreşîd tarafından babadan oğula intikal etmek üzere vali tayin edildi ve böylece Ağlebîler hânedanının temelleri atıldı. İfrîkıye'nin çeşitli bölgelerinde Rüstemîler, Ağlebîler, Fâtımîler, Zîrîler, Hammâdîler, Murâbıtlar, Muvahhidler, Hafsîler, Sa'dîler ve Senûsîler gibi devletler hüküm sürmüştür.

İfrîkıye 1518'de Osmanlılar'ın hâkimiyetine girdi. Osmanlı Devleti'nin kaptân-ı deryâsı Barbaros Hayreddin Paşa ile kardeşi Turgut Reis bölgede Osmanlı hâkimiyetini yerleştirdiler. 1830 yıllarına kadar Osmanlı idaresinde kalan İfrîkıye bu tarihte Fransızlar tarafından işgal edildi. Libya bölgesinde Senûsîler hüküm sürerken Fransızlar Cezayir ve civarını 1962

yılına kadar ellerinde tuttular. Tunus ve yöresi 1881'de Fransızlar'ın eline geçti. Tunus 1955, Cezayir de 1962'de bağımsız birer devlet oldu.

BİBLİYOGRAFYA

Halîfe b. Hayyât, et-Târîḫ (Zekkâr), I, 164-166, 176, 237, 238, 241-242, 247-249, 253, 265-266, 270, 272, 314, 318, 336, 340, 344, 345, 347, 356-357, 359; İbn Abdülhakem, Fütûḥu Mıṣr (Torrey), s. 183-187, 192-204; Belâzürî, Fütûḥ (Fayda), s. 324-335; Ya'kūbî, Kitâbü'l-Büldân, s. 347-353, 357; İbn Hurdâzbih, el-Mesâlik ve'l-memâlik, s. 85-92; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), IV, 144, 253-256, 317; İstahrî, Mesâlik (de Goeje), s. 36-46; Mes'ûdî, et-Tenbîh, s. 20, 32, 43, 57, 90, 158, 330, 333-334; İbn Havkal, Ṣûretü'l-arż, s. 60-107; Makdisî, Aḥsenü't-teḳāsîm, s. 215-218, 224-226, 246-247; Bekrî, Muᶜcem, I, 176-177; III, 1105-1106; Yâkūt, Muᶜcemü'l-büldân (nşr. F. Wüstenfeld), Frankfurt 1994, I, 324-330; IV, 177-178, 212-214; İbn İzârî, el-Beyânü'l-muġrib (nşr. G. S. Colin - E. Lévi Provençal), Beyrut 1983, I, 5-318; İbn Haldûn, el-ᶜİber, II/1, s. 197-199; III, 10-11; VI, 106-114; VII, 8; Selâvî, el-İstiḳṣâ, I, 36-42; II, 152-153, 161-176; Sa'd Zağlûl Abdülhamîd, Târîḫu'l-Maġribi'l-ᶜArabî, İskenderiye 1979, I, 63-66, 129, 142-145, 159-162, 165-256, 302-310; Hüseyin Mûnis, Fetḥu'l-ᶜArab li'l-Maġrib, Kahire, ts., s. 1-296; Ch. A. Julien, Târîḫu İfrîḳıyâ eş-Şimâliyye (trc. Muhammed Mezâlî - Beşîr Selâme), Tunus 1983, II, 13-396; Muhammed et-Talbî, ed-Devletü'l-Aġlebiyye (trc. el-Müncî es-Sayyâdî), Beyrut 1985, bk. İndeks; a.mlf., "İfrīḳiya", EI² (İng.), III, 1047-1050; Abdülazîz es-Seâlibî, Târîḫu Şimâli İfrîḳıyâ (nşr. Ahmed b. Mîlâd - Muhammed İdrîs), Beyrut 1407/1987, s. 31-83, 141-145; Nadir Özkuyumcu, Fethinden Emevîler'in Sonuna Kadar Mısır ve Kuzey Afrika: 18-132/639-750 (doktora tezi, 1993), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; G. Yver, "İfrîkıye", İA, V/2, s. 939-940.

Nadir Özkuyumcu

İFRİT

(العفريت)

Cinlerin reisi veya en güçlü, zeki, kurnaz ve zararlı olanı.

İfrît kelimesinin menşei hakkında farklı görüşler olmakla beraber ağırlıklı görüşe göre “bir kimseyi yere serme, toza toprağa bulama; çok istenen bir nesnenin zihinde hayal edilip göze bu şekilde gözükmesi” anlamlarına gelen Arapça ‘afr kökünden türetilmiş olup, “kurnaz, şerir, çetin, yaratılışı güçlü, kızgın ve öfkeli kimse” mânasındadır. İfrit, bu anlamları dolayısıyla cin ve şeytanlar için olduğu gibi mecazi anlamda kötülük ve şeytanlıkta aşırı giden insanlar için de kullanılır. İbn Kuteybe, Zemahşerî, Râgıb el-İsfahânî ve İbnü’l-Esîr gibi müellifler kelimenin taşıdığı “habîs, çetin, güçlü kuvvetli” anlamlarına dikkat çekerek bunun hem şeytanı hem de bu karaktere sahip insan ve hayvanları ifade edebileceğini belirtmektedirler. Nitekim Zürrumme bir şiirinde yaban öküzünü tasvir ederken, “O, gecenin karanlığında ifritin izinde parlayan yıldız gibidir” diyerek ifrit kelimesini cin için kullanır. Kisâî de Mesleme b. Abdülmelik’i överken onu ifrite benzetip, “Onların şeytanı olan ifrit, sizin için bir mülkün ve bir yerleşim yerinin olmadığını söylemiştir” der (Kurtubî, XIII, 203). İfrite bazan nifrît ile beraber ikileme biçiminde de rastlanır. Bir hadiste, “Allah, malı ve ehli konusunda belâ ve musibete uğramayan ifrit nifrit kişiye buğzeder” şeklinde geçmektedir (İbnü’l-Esîr, “ʿafr” md.; Lisânü’l-ʿArab, “ʿafr” md.).

Ahd-i Atîk’te Hz. Süleyman ve Sebe melikesinden söz edilmesine, Süleyman’ın şöhretini duyan melikenin ona büyük bir alayla ve çeşitli hediyelerle geldiği, Süleyman’ın yanında çok sayıda ordunun

bulunduğu bildirilmesine rağmen (I. Krallar 10/1-4; II. Tarihler, 9/1-12) cinlerden ve ifritten bahsedilmemektedir. Eski Mısırlılar, kötü bir ölümle ölen kimsenin ifrite dönüştüğüne ve onun ruhunun sık sık öldüğü yeri ziyaret ettiğine inanırlardı. Câhiliye Arapları ise gözle görülmeyen varlıkları “hin” ve “cin” olarak iki gruba ayırırlardı; cinlerin insanlarla beraber oturanına “âmir”, çocuklara musallat olanına “ruh”, bunların zalim,

bozguncu ve azgınlarına “şeytan”, kötülükte daha aşırı gidenlerine “mârid” (es-Sâffât 37/7) ve en güçlü, en kötü olanlarına da “ifrit” adını verirlerdi (Câhiz, I, 291; Cevâd Ali, VI, 709). Buna göre ifrit “kötülük ve şeytanlıkta çok aşırı gitmiş, tuttuğunu koparan; kuvvetli, becerikli, ele avuca sığmaz bir hilekâr” demektir. İfritin asıl adının İbn Abbas’a göre Sahr, Abdurrahman b. Abdullah es-Süheylî’ye göre Zekvân, Şuayb el-Cübbâî ve Nehhâs’a göre Kûzen olduğu rivayet edilirse de ifrit kelimesi özel isim olmayıp bir varlık türünün belirtilen niteliklere sahip olanlarını ifade ettiği için Kur’ân-ı Kerîm’de yer aldığı gibi çoğunlukla “cinden”, “insandan” vb. açıklamalarla kullanılmaktadır. Bununla birlikte cin kavramındaki belirsizlik sebebiyle ifritin mahiyetini tam olarak tesbit etmek zordur. Bir taraftan gūl ve sil‘ât gibi ifritin de cinlerin bir türü olduğu belirtilirken (EI² [Fr.], II, 560) diğer taraftan Kur’an’daki ifritin cinlerden bir taifenin özel adı olmayıp Neml sûresinin 39. âyetinin baş tarafında da ima edildiği üzere “âsi, mağrur” anlamına geldiği ileri sürülmektedir (a.g.e., III, 1076).

Kur’ân-ı Kerîm’de ifrit kelimesi bir defa geçmektedir (en-Neml 27/39). Burada Hz. Süleyman’ın emrinde insan, kuş ve cinlerden orduların bulunduğu bildirilmekte, Belkıs’tan haberdar olan Süleyman’ın Belkıs’ın tahtını kısa zamanda kimin getirebileceğini sorması üzerine “cinlerden bir ifrit”in, “Sen daha yerinden kalkmadan onu sana getirebilirim” dediği haber verilmektedir. Aynı yerde ifrit, kendini Süleyman’a tanıtırken güçlü ve güvenilir olduğunu belirtmiştir. Kur’an’ın cinler arasında yer aldığını bildirdiği ifrit, Taberî’ye göre cinlerin reisi veya onların en güçlüsü, Mücâhid ve Katâde’ye göre en azgını, Ma‘mer’e göre en zeki ve kurnazıdır (Taberî, XIX, 161-162; Fahreddin er-Râzî, XXIV, 197).

“Cinlerden bir ifrit” ifadesi bazı hadislerde de geçmektedir. Ebû Hüreyre’den gelen bir rivayette cinlerden bir ifritin namazını ifsat etmek için Hz. Peygamber’e musallat olduğu, Resûlullah’ın onu yakalayarak mescidin direklerinden birine bağlamak istediği, fakat Hz. Süleyman’ın bir duasını hatırlayınca ifriti köpek kovar gibi kovduğu bildirilmektedir (Müsned, II, 298; Buhârî, “Ṣalât”, 75, “Enbiyâ’”, 40, “Tefsîr”, 38/2; Müslim, “Mesâcid”, 39). Bu hadisin farklı bir rivayetinde ifritin kedi sûretinde Hz. Peygamber’in karşısına çıkıp yüzüne bir ateş parçasıyla çarpmaya kalkıştığı ifade edilmiştir. Hz. Âişe’ye atfedilen rivayete göre Resûl-i Ekrem onu yakalayıp yere yatırarak hırpalamıştır. Yahyâ b.

Saîd’den nakledilen bir rivayette Resûlullah’ın İsrâ gecesi cinlerden bir ifriti gördüğü kaydedilmektedir (el-Muvaṭṭaʾ, “Şiʿr”, 10).

Bazı İslâmî kaynaklarda anlatıldığına göre cinlerden olan ifrit diğer cinlerdeki özellikleri taşıyan, onlar gibi irade sahibi, erkeği-dişisi bulunan, çeşitli şekillere girebilen bir varlıktır. Câhiliye dönemine ait bir kısım telakkilerin aksine Kur’an’da cinlerin güçlerinin sınırlı olduğuna işaret etmek için “kitaptan ilmi olan kişinin” (en-Neml 27/40) Belkıs’ın tahtını ifritten daha çabuk getireceği vurgulanmıştır.

Halk edebiyatında ifrit dumandan yaratılmış dev gibi bir cin olarak tasvir edilir ve bu özelliği sebebiyle onun sıkıştırılmış olarak bir şişe içerisine konulup hapsedilebileceğine inanılır. Kur’an’da yer alan, cinlerin “hâlis ateşten” yaratıldığı bilgisiyle (er-Rahmân 55/15) halk edebiyatındaki ifritin dumandan yaratıldığı inancı arasında bir ilgi kurulabilir. İfritin kanatlı bir mahlûk olduğu, büyük bir güce sahip bulunmasına rağmen bazı büyü vasıtalarıyla emir altına alınabildiği yine halk edebiyatında rastlanılan telakkilerdir. Halk kültüründe ifritin şekli, gücü ve yaptığı işler çerçevesinde oluşan inançlar İslâmî kaynaklardan çok İslâm öncesi din, kültür ve medeniyetlere dayanmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Cevherî, eṣ-Ṣıḥâḥ, “ʿafr” md.; Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “ʿafr” md.; İbnü’l-Esîr, en-Nihâye, “ʿafr” md.; Lisânü’l-ʿArab, “ʿafr” md.; Tâcü’l-ʿarûs, “ʿafr” md.; Ḳāmus Tercümesi, II, 584; Ahmed Rızâ, Muʿcemü metni’l-luġa, Beyrut 1379/1960, “ʿafr” md.; el-Muvaṭṭaʾ, “Şiʿr” 10; Müsned, II, 298; Buhârî, “Ṣalât”, 75, “Enbiyâʾ”, 40, “Tefsîr”, 38/2; Müslim, “Mesâcid”, 39; Abdullah b. Yahyâ el-Yezîdî, Ġarîbü’l-Ḳurʾân ve tefsîruh (nşr. Muhammed Selîm el-Hâc), Beyrut 1405/1985, s. 287; Câhiz, Kitâbü’l-Ḥayevân, I, 291; İbn Kuteybe, Tefsîru ġarîbi’l-Ḳurʾân (nşr. Seyyid Ahmed Sakr), Beyrut 1398/1978, s. 324; Taberî, Câmiʿu’l-beyân, Beyrut 1984, XIX, 161-162; Mes‘ûdî, Mürûcü’ẕ-ẕeheb, II, 222; Zemahşerî, el-Keşşâf (Beyrut), III, 143; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu’l-ġayb, XXIV, 187-189;

Kurtubî, el-Câmiʿ, XIII, 203; Beyzâvî, Envârü’t-tenzîl, İstanbul 1984, IV, 523; Bedreddin eş-Şiblî, Âkâmü’l-mercân fî aḥkâmi’l-cân, Beyrut 1408/1988, s. 20-21; İbn Kesîr, Tefsîrü’l-Ḳurʾân, VI, 202; Demîrî, Ḥayâtü’l-ḥayevân, II, 32; Tecrid Tercemesi, II, 402-406; Süyûtî, ed-Dürrü’l-mens̱ûr fi’t-tefsîr bi’l-meʾs̱ûr, Beyrut 1403/1983, VI, 359-360; Âlûsî, Rûḥu’l-meʿânî, XIX, 203; Elmalılı, Hak Dini, V, 3678; Mehmed Vehbi, Büyük Kur’an Tefsiri, İstanbul 1969, X, 4013; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, VI, 709; J. R. Strayer, Dictionary of the Middle Ages, New York 1989, VII, 112; D. B. Macdonald - [H. Massé], “Djinn”, EI[2] (Fr.), II, 560; J. Chelhod, “ʿIfrīt”, a.e., III, 1076-1077; “Cin”, TA, XI, 10.

Ali Erbaş

İFTÂ

(bk. FETVA).

İFTAR

(الإفطار)

Orucu açmak anlamında fıkıh terimi.

Sözlükte fatr “yarmak, kesmek; yaratmak, icat etmek”, bu kökten türeyen iftâr ve fıtr kelimeleri diğer bazı anlamların yanı sıra “orucu açmak, oruçluya orucu açtırmak, başlanmış bulunan orucu bozmak veya hiç oruç tutmamak” gibi mânalara gelir. Kur’an’da fatr kökünün çeşitli türevleri kullanılmakla ve ayrıca oruçtan ve oruç tutmamayı haklı kılan bazı mazeretlerden söz edilmekle birlikte (el-Bakara 2/184-185, 187) kelime olarak iftar ve fıtr geçmez. Hadislerde ve sahâbe sözlerinde ise oruç ibadetiyle ilgili birçok ayrıntılı hüküm belirtilirken bu iki kelimenin yukarıdaki anlamlarda yaygın bir kullanıma sahip olduğu görülür. Bu mânaların her birinde iradî olarak oruca aykırı bir davranışta bulunma söz konusu olduğundan iftar âdeta imsak ve savm kelimelerinin karşıt anlamlısı gibi yer almıştır. Fıkıh literatüründe iftar kelimesi, sözlük anlamıyla bağlantılı olarak ister oruç açma isterse bozma ve oruç tutmama şeklinde olsun “oruca aykırı bir davranışta bulunma” mânasında kullanılmakla birlikte, bunlar arasında “oruçlu kimsenin vakti gelince usulüne uygun biçimde orucunu açması” mânasının daha belirgin olduğu ve kelimenin bu yönde terim anlamı kazandığı söylenebilir. Nitekim Türkçe’de de iftar “orucu açma” mânasına gelir.

İslâm’ın beş esasından biri olan orucun bir parçasını oluşturan iftar İslâm muhitinde oruca denk bir ilgi ve öneme sahip

olmuş, bu konuda bazısı Hz. Peygamber’in sünnetinden, bir kısmı da İslâm toplumlarının kültürel birikim ve farklılığından kaynaklanan müstehap ve mendup niteliğinde çeşitli âdâb ve gelenekler oluşmuştur. Bu yönüyle konu, klasik hadis ve fıkıh literatürünün “oruç” (savm) bölümünde “orucun sünnet, âdâb ve müstehapları” başlığı altında, oruçla ilgili eserlerde ya da Kutbüddinzâde Mehmed Muhyiddin’in Risâle fî beyâni’l-ifṭâr ve’s-sâhûr (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 2852) ve Yûsuf b. Ya‘kūb el-Halvetî’nin

Risâle fi’l-ifṭâr fî ramażân el-mübârek (Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 1606) adlı eserlerinde olduğu gibi bazı müstakil çalışmalarda, ayrıca sosyal ve kültürel boyutuyla kültür ve medeniyet tarihi kaynaklarında ele alınmıştır.

İmsak vaktinin başlangıcı (sahur) hususunda fakihler arasında mevcut olan görüş farklılıklarına iftar vakti konusunda rastlanmaz. Kur’an’da akşama kadar oruç tutulmasından söz edilmiş (el-Bakara 2/187), Hz. Peygamber’in açıklama ve uygulamasında da güneşin batmasıyla iftar vaktinin gireceği bildirilmiştir (Müslim, “Ṣıyâm”, 51, 54; Ebû Dâvûd, “Ṣavm”, 19). Bu sebeple fıkıhta, oruçlunun güneşin battığından iyice emin olduktan sonra orucunu açması gereği üzerinde titizlikle durulur. Diğer bir ifadeyle orucun başlangıç ve bitiş vakitleri nasla belirlendiğinden buna riayet edilmemesi halinde orucun rüknü (imsak) ihlâl edilmiş yani oruç tutulmamış olur. Bundan dolayı oruçlu kimse güneşin battığından emin olmadan iftar etse ve gerçek durum da anlaşılmasa bu orucunu kazâ etmesi gerekir. Hatta ramazanda güneşin battığını zannederek iftar ettikten sonra güneşin batmadığı anlaşılsa bu durumda sadece kazâ gerekir diyen fakihler bulunduğu gibi hem kazâyı hem de kefâreti gerekli gören fakihler de vardır.

Hadislerde, vakti girdikten sonra oruçlunun iftarda acele etmesi (Buhârî, “Ṣavm”, 45; Müslim, “Ṣıyâm”, 48; Tirmizî, “Ṣavm”, 13; Ebû Dâvûd, “Ṣavm”, 20) ve orucunu hurma veya tatlı bir şeyle yahut su ile açması tavsiye edilmiş, Resûl-i Ekrem bunu bizzat uygulayarak akşam namazını kılmadan önce birkaç hurma ile orucunu açmıştır (Ebû Dâvûd, “Ṣavm”, 21; Tirmizî, “Ṣavm”, 10; İbn Mâce, “Ṣıyâm”, 25). Hz. Peygamber’in ayrıca, yahudi ve hıristiyanların iftarı geciktirdiğini belirterek iftarda acele etmeyi müslümanlara mahsus bir özellik olarak tanıtması (Ebû Dâvûd, “Ṣıyâm”, 20; Şevkânî, IV, 248-249), sahura kalkmayı teşvik edip iftar yapmaksızın iki orucu birbirine eklemeyi yasaklaması (Buhârî, “Ṣavm”, 48; Müslim, “Ṣıyâm”, 45-46, 56-61; Ebû Dâvûd, “Ṣavm”, 24), gerçek dindarlığın şâriin belirlediği ölçülere uymakla gerçekleşeceği, dindarlık adına şâriin istemediği bir yük altına girmenin doğru olmadığı ana fikrini teyit eder mahiyettedir. Öte yandan iftarın tehiri halinde vakti çok kısa olan akşam namazı da gecikmiş olacağından söz konusu tavsiye bu sakıncalı durumu önlemeyi de hedefler. Bu konuda Hz. Peygamber ve sahâbeden rivayet edilen tavsiyeler ve uygulama örnekleri (Müslim, “Ṣıyâm”, 49-50; Ebû

Dâvûd, “Ṣavm”, 20) ve akşam namazının gecikmemesi konusunda gösterilen hassasiyet sebebiyle ramazan akşamlarında önce orucun hafif yiyeceklerle açılıp akşam namazının kılınması, ardından iftara devam edilmesi, İslâm toplumlarında müstehap görülen ve hayli yaygınlık kazanan bir gelenek halini almıştır.

Oruç açılırken dua edilmesi sünnettir. Resûl-i Ekrem, oruçlunun iftar anında yapacağı duanın geri çevrilmeyeceği müjdesini verir (İbn Mâce, “Ṣıyâm”, 48). İftar duası, oruç tutan kişinin ibadet bilincini güçlendiren ve Allah katında özel bir konuma sahip bu ibadeti yerine getirmenin şükrünü içeren bir anlam taşıdığı gibi iftar sofrasında bulunanlar bakımından dinî eğitimin de bir parçasını oluşturur. Bu esnada herkesin dilediği şekilde dua etmesi ve şükrünü dile getirmesi mümkün olup Hz. Peygamber’den iftarla ilgili şu dua örnekleri nakledilmiştir: اللهمّ لك صمت وعلى رزقك أفطرت “Allahım! Senin rızân için oruç tuttum, senin verdiğin rızıkla orucumu açtım” (Ebû Dâvûd, “Ṣavm”, 22);اللهمّ لك صمنا وعلى رزقك أفطرنا فتقبّل منّا إنّك أنت السميع العليم “Allahım! Senin rızân için oruç tuttuk, senin verdiğin rızıkla orucumuzu açtık, bizden kabul buyur; çünkü sen her şeyi işiten ve bilensin” (Dârekutnî, II, 185; ayrıca bk. Şevkânî, IV, 247). Hadis kaynaklarında yer aldığı bilinmemekle beraber fıkıh literatüründe, “Allahım! Senin rızân için oruç tuttum, sana iman ettim, sana güvendim ve senin verdiğin rızıkla orucumu açıyorum; günahlarımı bağışla” (el-Fetâva’l-Hindiyye, I, 200) şeklinde dua edilmesi de müstehap görülmüştür.

Maddî imkâna sahip olanların özellikle fakir kimselere iftar yemeği yedirmesi güzel bir davranıştır. Hz. Peygamber bu konuda, “Oruçluya iftar yemeği veren kimse, oruçlunun sevabında bir eksilme olmadan onun alacağı kadar sevap alır” (Tirmizî, “Ṣavm”, 82; İbn Mâce, “Ṣıyâm”, 45) buyurmuş, yaptığı iftar ve yemek dualarında da müslümanları orucunu açacak kimseleri sofrasında bulundurmaya teşvik etmiştir (Ebû Dâvûd, “Eṭʿime”, 55; Dârimî, “Ṣavm”, 51; Müsned, III, 118, 201). Resûl-i Ekrem’in bu teşviki, iftar davetlerinin sadece zenginler arasında bir gösteriş yarışı haline gelmesini de önleyici bir uyarı mahiyetindedir. Öte yandan ihtiyaç sahiplerine kadar uzanan iftar daveti, İslâm dininin güçlendirmeye çalıştığı kardeşlik ve sosyal dayanışma ilkesinin bir gereği olduğu gibi oruç ibadetinin kazandırdığı kalp inceliğinin ve diğerkâmlığın da tabii bir tezahürüdür. Oruç ve iftarların fert ve aile hayatında taşıdığı öneme paralel

olarak İslâm toplumlarında öteden beri birçok ramazan âdeti ortaya çıkmış ve bir dizi iftar geleneği oluşmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "fṭr" md.; Müsned, III, 118, 201; Darimî, "Ṣavm", 51; Buhârî, "Ṣavm", 45, 48; Müslim, "Ṣıyâm", 45-61; Ebû Dâvûd, "Ṣavm", 19, 20, 21, 22, 24; "Eṭʿime", 55; İbn Mâce, "Ṣıyâm", 24, 25, 45, 48; Tirmizî, "Ṣavm", 10, 13, 82; Caʻfer b. Muhammed el-Firyâbî, Kitâbü'ṣ-Ṣıyâm (nşr. Abdülvekîl en-Nedvî), Bombay 1412/1992, s. 35-67; Dârekutnî, Sünen, Medine 1386/1966, II, 185; Kâsânî, Bedâʾiʿ, II, 105-106; İbn Kayyim el-Cevziyye, Zâdü'l-meʿâd, II, 32-38, 51-52; Kastallânî, Medârikü'l-kelâm fî mesâliki'ṣ-ṣıyâm, Kahire, ts., s. 79-84; el-Fetâva'l-Hindiyye, I, 200; Şevkânî, Neylü'l-evṭâr, IV, 245-249; İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr (Kahire), II, 405-407; Vehbe ez-Zühaylî, el-Fıḳhü'l-İslâmî ve edilletüh, Dımaşk 1405/1985, II, 631-635; "İfṭâr", Mv.Fİ, XX, 5-20; "İfṭâr", Mv.F, V, 298-299; Uğur Göktaş, "İftar Âdetleri", DBİst.A, IV, 140-141.

Mehmet Şener

Osmanlı Devlet Geleneğinde İftar.

Osmanlılar'da zaman içinde kendine has geleneği oluşan iftar, sofrası ve ziyafetleriyle ramazan ayının en önemli olgusu haline gelmiştir. Ramazanın yaklaşmasıyla birlikte başlayan sarayda tencerelerin kalaylanması, yiyeceklerin hazırlanması gibi işler (BA, Bab-ı Defteri, Masraf-ı Şehriyârî, nr. 32162) genelde iftarla ilgilidir. Devlet adamlarının, ileri gelenlerin ve toplumdaki zengin kesimin iftar vaktinde sofralarını herkese açık tutmaları giderek yaygınlık kazanan bir âdet haline dönüşmüştür. İftar sofralarının ziyafet özelliği kazanmasının hangi tarihlerden itibaren başladığını belirlemek mümkün olmamakla beraber XVI. yüzyılda başta sadrazam olmak üzere devlet ricâlinin önce ilmiye mensuplarını, ardından üst düzey bürokratları davet ettiğine ve ramazanın on beşinden sonra Yeniçeri Ocağı ağalarından

başlayıp kaptan-ı deryâ ile sona ermek üzere düzenlenen bir teşrifat dahilinde askerî kesimin, sadrazam dışında da sıra ile diğer vezirler tarafından iftara alındığına dair gözlemler mevcuttur (Gerlach, s. 174, 374); bu husus Osmanlı kaynaklarıyla da teyit edilmektedir. Geniş kitlelere verilen iftar ziyafetlerinin Sokullu Mehmed Paşa devrinde bile malî bir külfet teşkil ettiği, “Sâl besâl terkolunmaz vaz‘-ı kadîmdir ve âlî ziyâfet ve küllî masraftır” kaydından anlaşılmaktadır (Selânikî, s. 60).

XVIII. yüzyıl boyunca devam eden bu uygulama münasebetiyle Bâbıâli’de ulemâ, ocaklı ve devlet ricâline verilecek iftar ziyafetleri için padişahın izni alınır ve teşrifat gereği davet edilecek kişileri gösteren listeler düzenlenerek huzura sunulurdu (BA, HH, nr. 10019, 33001; BA, Cevdet-Dahiliye, nr. 7024), Ulemânın listelerinin ise şeyhülislâm tarafından hazırlandığı anlaşılmaktadır (BA, HH, nr. 57048). İftar davetlerine ramazanın dördüncü gününde selâtin camii şeyhlerinden başlanır, beşinci gün bizzat şeyhülislâm, altıncı gün nakîbüleşrafla Anadolu ve Rumeli kazaskerleri ve mâzulleri dörder ve İstanbul, Mekke, Medine, Edirne, Bursa, Şam, Kudüs pâyelileri beşer kişilik gruplar halinde, yedinci gün sekbanbaşı, sekizinci gün cebecibaşı davet edilir (BA, HH, nr. 55950; Lebîbâ, vr. 121a: Ramazan 1200 / Temmuz 1786) ve on beşine kadar diğer geceler merâtibe uyularak önde gelen ricâl ve memurlar ağırlanırdı. Ramazanın yirminci gecesi yeniçeri ağası ocak ağalarıyla birlikte sadrazam tarafından iftara çağrılırdı. Paşakapısı’ndaki arz odasında iki sofra kurulması ve yeniçeri ağası, sekbanbaşı, kul kethüdâsı ile yeniçeri efendisinin sadrazamın sofrasında; saksoncu, zağarcı, turnacıbaşılarla İstanbul ağası ve ocak imamının diğer sofrada; muhzırbaşı ve başçavuşun ise ayrı bir odada hazırlanan sofrada ağırlanması teşrifât-ı kadîmedendi. Bunu yirmi birinci gece sipah, silâhdar ve dört bölük ağalarının, yirmi ikinci gece cebeci, topçu ve arabacı ocakları ağalarının davetleri takip ederdi (Ahmed Cevâd, I, 197 vd.). Daha sonraki yıllarda davet günlerinde bazı değişiklikler olduğu anlaşılmaktadır (krş. Teşrîfât-ı Kadîme, s. 28-34).

Ramazanın on beşinden sonra Paşakapısı’na iftara davet edilen vükelâ, ricâl ve memurların ertesi gece şeyhülislâmın iftarına gitmesinin, sofrasının zenginliği ve yemeklerinin lezzetiyle şöhret bulan Şeyhülislâm Sâlihzâde Mehmed Efendi zamanında (1775-1776) âdet hükmüne girdiği ve bunun 1834 tarihine kadar resmî bir nitelik kazandığı belirtilmektedir (Balıkhane

Nazırı Ali Rıza Bey, Ramazan Kitabı, s. 317).

Sadrazamlar şeyhülislâma Kadir gecesinde iftara giderler, ertesi gece de şeyhülislâmın iftar ziyareti gerçekleşir ve bu münasebetle bayram tebriklerini de birbirlerine iletirlerdi (Lebîbâ, vr. 42a). Ramazanın gelmesiyle beraber sadrazam tarafından padişaha, vâlide sultana, Dârüssaâde ağasına, silâhdar ağaya, hazinedar ve vekili ağalara, şeyhülislâma ve selâtin şeyhlerine ”iftâriyelik” adı altında hediyeler gönderilmesi âdet olmakla beraber II. Mahmud devrinin son dönemlerinden itibaren artık hükmü kalmamıştır. İftâriyelikler genelde İngilizkârî yaldızlı veya elmastıraş billûr bardaklar, saksonya bardak, içlerine çeşitli şerbetler, karanfil, zencefil, sakız doldurulmuş Beçkârî kavanoz ve kâselerden oluşurdu. 1225 yılı Ramazanında (Ekim 1810) sadrazam tarafından bu şekilde padişaha sunulan iftâriye takımı 5.422,5 kuruş tutmaktaydı (BA, Cevdet-Dahiliye, nr. 8493: 25 Şâban 1225 / 25 Kasım 1810). Ramazanın on beşinde hırka-ı şerif ziyareti merasimle icra edilir ve kapıkullarının her on neferine birer tepsi baklava gönderilmesi yine iftar âdetleri arasında yer alırdı (Vâsıf, vr. 46a; Ahmed Cevâd, I, 197-198).

Ramazan münasebetiyle devlet kalemlerindeki çalışma saatlerinde de değişiklik yapılırdı. Buna göre mesaiye geç başlanır ve çalışma açığı teravihten sonra telâfi edilir, hatta iş yoğunluğuna göre sahura kadar mesai devam edebilirdi. Bâbıâli kalemlerinde çalışan memurlar iftarı bulundukları yerlerde yapmaktaydılar. Ayrıca memurların vükelâ ve ricâl konaklarına iftara gitmelerine de izin verilmekte, hatta böyle bir şeyin engellenmesi “mugāyir-i hukūk-i insâniyye ve menâfi-i usûl-i mürûet” olarak telakki edilmekteydi (BA, Cevdet-Dahiliye, nr. 6765).

Ramazan münasebetiyle halkın her kesimindeki yemek âdetinde bazı değişikliklerin meydana geldiği ve bu sebeple bilhassa seçkin tabakaya mahsus sofraların yemek çeşitlerinde, dolayısıyla sarayın ve vükelânın ramazan ayı mutfak masraflarında artışların söz konusu olduğu gözlenmektedir (BA, Cevdet-Dahiliye, nr. 8388, 8993, 9545, 9556). 19 Şubat 1827 tarihli düzenleme ile iftarlarda askerlere eskiden olduğu gibi çorba ve yahni, neferiyle birlikte her onbaşıya ayrıca 50 dirhem zeytin verilmesi, sahurda ise birer karavana pilâv ve zerde çıkarılması kararlaştırılmıştır. Bunların hazırlanması için gerekli pirinç, bal ve safran

gibi maddelerin taşralarda bulunamaması halinde yerine bulgur pilâvı, pekmezden aşure veya pelte vb. yemeklerin çıkarılması ve ramazan gelmeden bu gibi maddelerin sağlanması uygun görülmüştür (BA, Kānunnâme-i Askerî Defteri, nr. 6, s. 29).

Devlet erkânına ramazanlarda iftar ziyafetleri verilmesi, konak ve sarayların kapılarının herkese açık olması âdeti her şeye rağmen sürdürülmeye çalışılmış olmakla beraber giderek bozulan ve değişen ekonomik şartlar, bunun alışılmış âdâbı dahilinde tam olarak uygulanmasını

imkânsız kılmaya başlamıştır. II. Abdülhamid devrinde saray kapısının davetli olsun olmasın iftara gelen hemen herkese açık olması haline V. Mehmed zamanında son verilmiştir. İftar için özel olarak davet edilmeyenlerin saraya gelmemelerinin gerektiği gazeteler aracılığıyla uygun bir şekilde ilân edilmiştir (1909). Böylece yalnız hükümet üyelerinin padişah adına iftara çağrılıp mâbeyinde görevlilerle birlikte yemek yemeleri âdeti ihdas edilmiş oluyordu. İftarın ardından daha önce hazırlanan mahfazalara konulmuş, üzerlerinde verilecek kişilerin adı yazılı hediyeler padişah adına “diş kirası” âdeti hükmünde olmak üzere dağıtılırdı. Bunlar genelde saat, sigara kutusu gibi şeylerden oluşmaktaydı. Hediyeler, esvapçıbaşı tarafından bir tepsi içinde nâzırların bulunduğu salona getirilir ve dağıtımını başmâbeyinci yapardı. Hediyeleri aldıktan sonra nâzırlar huzura kabul edilir, hem ramazan tebriki işi yapılır hem de hediyeler için teşekkür edilirdi (Lutfi Simâvi, s. 64; İbnülemin, cüz 7-8, s. 1112-1113).

Diş kirası verilmesi âdetinin ne zaman başladığına dair kesin bilgi bulunmamakla beraber, iftarla ilgili daha önceki kayıtlarda buna dair bir işaretin yer almamasından hareketle bunun XIX. yüzyılın başlarından itibaren yerleştiğini söylemek mümkündür. III. Selim devrine kadar iftara davet edilenler içinde şeyhülislâm, reîsülulemâ ve sudûr-i kirâma iftar yemeğinden sonra saatler, meşâyih-i selâtin efendilere ise kürk vb. şeyler hediye olarak verilmekteydi. Ancak 1202 Ramazanında (Haziran 1788) şeyhülislâm, reîsülulemâ ve sudûrîn efendilere saat hediye edilmiş olmakla beraber selâtin şeyhlerine iftardan sonra 10’ar kuruş dağıtılmaya başlanması (Abdullah Lebîbâ, vr. 42a, 97a), hediye verme âdetinin paraya dönüştüğüne işaret etmesi bakımından önemli bir kayıttır. 1199 Ramazanında (Temmuz 1785) şeyhülislâmların vereceği iftarlara da bir nizam getirilmiş, selâtin

şeyhlerini iftara davet edip yemekten sonra bunlara hediye verme âdet hükmünde olmakla beraber ertesi yıl şeyh efendiler iftara davet edilmemiştir.

Padişahlar iftarı genellikle sarayda, Topkapı'da veya Harem'de yapmakta olup I. Abdülhamid'in, kız kardeşi Esmâ Sultan'ın sarayına iftara gittiği bilinmektedir (Sarıca, s. 332). Bununla beraber padişahların hânedan dışındakilerin iftarına gitmeleri istisnaî bir hadisedir. Bu anlamda 8 Ramazan 1284 (3 Ocak 1868) tarihinde Abdülaziz, Yûsuf Kâmil Paşa'nın Beyazıt'taki konağına iftara gelmiş ve şahane bir şekilde ağırlanmıştır (İbnülemin, cüz 2, s. 222; Mehmed Memduh [Paşa], s. 20-21). II. Mahmud'un da zenginliğiyle tanınan Dürrîzâde Mehmed Efendi'nin Üsküdar'da Paşakapısı'ndaki konağına habersiz olarak iftara gittiği ve 150 kişilik maiyetinin mükellef bir şekilde ağırlandığına dair kayıtlar mevcuttur (Musahibzâde Celâl, s. 181-184).

Vükelâ ve küberâ konaklarında iftara gitme âdeti son zamanlara kadar devam etmiş olmakla beraber eski âdete riayet etmenin her zaman mümkün olmadığı anlaşılmaktadır. Devrin önde gelen zenginlerinden Yûsuf Kâmil Paşa'nın, kışın Beyazıt'taki konağının ve yazları Bebek'teki yalısının köşelerinde ve dış kapıları önünde bekleyen ağalarının, vaktin darlığı sebebiyle evlerine koşarak gidenlerin ve birtakım fakirlerin önüne çıkıp paşanın kendilerini iftara davet ettiğini söyleyerek mükellef yemeklerden sonra bir de diş kirası vermesi, son devrin parlak örnekleri arasında yer almakla beraber dokuz defa sadârete geldiği bilinen Küçük Said Paşa'nın iftar vermek gibi bir âdeti olmadığı ve ramazanlarda kapısını kapalı tuttuğu bilinmektedir (İbnülemin, cüz 7-8, s. 1112).

BİBLİYOGRAFYA

BA, HH, nr. 10019, 33001, 55950, 57048; BA, Cevdet-Dahiliye, nr. 6765, 7024, 8388, 8493, 8993, 9545, 9556; BA, Teşrifat Defteri, nr. 357, s. 59-62, 126-129; BA, Bâb-ı Defterî, Masraf-ı Şehriyârî, nr. 32162; BA, Kānunnâme-i Askerî Defteri, nr. 6, s. 29; Selânikî, Târih (İpşirli), s. 60; S.

Gerlach, Türkishes Tagebuch, Frankfurt 1674, s. 174, 374; Vâsıf, Târih, İÜ Ktp., nr. 6013, vr. 46a; Abdullah Lebîbâ, Târîh-i Lebîbâ, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 215-A/2, vr. 42a, 97a, 121a; Teşrîfât-ı Kadîme, s. 28-32; Ahmed Cevâd, Târîh-i Askerî-i Osmânî, İstanbul 1297, I, 197-203; Abdülaziz Bey, Osmanlı Adet, Merasim ve Tabirleri (nşr. Kâzım Arısan - Duygu Arısan Güney), İstanbul 1995, I, 253-256; Balıkhane Nazırı Ali Rıza Bey, Onüçüncü Asr-ı Hicrî'de İstanbul Hayatı (nşr. Ali Şükrü Çoruk), İstanbul 1998, tür.yer.; a.mlf., "Onüçüncü Asr-ı Hicride İstanbul Hayatından" (haz. Ali Şükrü Çoruk), Ramazan Kitabı, İstanbul 1999, s. 317; Mehmed Memduh [Paşa], Esvât-ı Sudûr, İzmir 1328, s. 20-21; Lütfi Simâvi, Sultan Mehmed Reşad Han'ın ve Halefinin Sarayında Gördüklerim, İstanbul 1340, s. 64; a.e.: Osmanlı Sarayının Son Günleri (nşr. Şemsettin Kutlu), İstanbul, ts. (Hürriyet Yayınları), s. 88; Musahibzâde Celâl, Eski İstanbul Yaşayışı, İstanbul 1946, s. 93-94, 181-184; İbnülemin, Son Sadrıazamlar, İstanbul 1955, cüz 2, s. 222; cüz 7-8, s. 1112-1113; Halit Fahri Ozansoy, Eski İstanbul Ramazanları, İstanbul 1968, s. 16-25; Kemal Beydilli, "Stephan Gerlach'ın Rûznâme'sinde İstanbul", Tarih Boyunca İstanbul Semineri, İstanbul 1989, s. 83-105; Ali Akyıldız, Tanzimat Dönemi Osmanlı Merkez Teşkilâtında Reform, İstanbul 1993, s. 22; Fikret Sarıcaoğlu, "Padişah ve Ramazan: Sultan I. Abdülhamid Örneği", Ramazan Kitabı (haz. Özel Olgun), İstanbul 1999, s. 328-333; "Diş Kirası", DİA, IX, 375; Uğur Göktaş, "İftar Âdetleri", DBİst.A, IV, 140-141.

Kemal Beydilli

İFTİHAR

(bk. ÖVÜNME).

İFTİHÂRÎLER

(افتخاريان)

İlhanlı Devleti'nde idarî, edebî ve kültürel hizmetlerde bulunan bir aile.

Kazvinli olan ailenin bilinen ilk ferdi, Hz. Ebû Bekir'in soyuna mensup olduğu için Bekrî nisbesini taşıyan İftihârüddin Muhammed el-Buhârî'dir. Hamdullah el-Müstevfî, onun Şâfiî âlimi Muhammed b. Yahyâ en-Nîsâbûrî'den ders okuduğunu kaydetmektedir (Târîḫ-i Güzîde, s. 798). İftihârüddin Muhammed'in oğlu Ebû Nasr hakkında bilgi bulunmamaktadır. Ebû Nasr'ın beş oğlundan en tanınanı

dedesinin adını taşıyan İftihârüddin Muhammed'dir. Cengiz Han'ın oğlu ve halefi Ögedey Han zamanında Orta Asya'ya giden İftihârüddin, müstakbel kağan Mengü Han ile kardeşine ve amcazadelerine hocalık yaptı. Mengü tahta çıkınca Kazvin'in idaresini İftihârüddin Muhammed'e verdi (651/1253). İftihârîler'in yaklaşık yarım asır devam edecek olan güç ve nüfuz dönemi bu tayinle başladı. İftihârüddin Muhammed ile kardeşi İmâmüddin Yahyâ yirmi beş yıl boyunca Kazvin bölgesine hâkim oldular. Reşîdüddin Fazlullah-ı Hemedânî, Abaka Han'ın, hükümdarlığının başlarında İftihârîler'i Kazvin'e tayin ettiğini yazarsa da bu bir tayin değil onların görevlerini sürdürmelerine dair bir karardı. İftihârüddin Muhammed, 676 yılında (1277-78) zimmetine mal geçirmekle suçlanarak Abaka Han'ın huzuruna çağrıldı. 50 tümen (500.000 dinar) ödemesine rağmen hayatının son iki yılını zor şartlar altında İlhanlı ordusunda geçirdi ve 678'de (1279) vefat etti. Hamdullah el-Müstevfî onun akıllı, âdil, Türk ve Moğol dillerini bilen, devlet işlerinde ve Uygur yazısında mahir bir kimse olduğunu, büyük bir imaret inşa ettirdiğini, Sindbâdnâme'yi Türkçe'ye, Kelîle ve Dimne'yi Moğolca'ya çevirdiğini söyler (Târîḫ-i Güzîde, s. 799).

İftihârüddin Muhammed'in ölümü üzerine kardeşi İmâmüddin Yahyâ'ya önce Kazvin'in, ardından bütün Irâk-ı Acem ve Irâk-ı Arab'ın idaresi verildi. Yahyâ, Hille'de Rebîülâhir 700 (Aralık-Ocak 1300-1301) tarihinde

öldü ve Bağdat'ın doğusunda kurduğu medreseye defnedildi. Onun Kazvin'de Kanat-ı Melikî adıyla tanınan bir kanal yaptırdığı kaydedilmektedir. İmâmüddin Yahyâ'nın ölümünden sonra yerine oğlu İftihârüddin geçti.

Ailenin diğer mensuplarından İmâdüddin Mahmûd Mâzenderan'a, Rükneddin Ahmed Gürcistan'a ve Radıyyüddin Bâbâ Diyarbekir ve Musul'a hâkimdi. Kaynaklarda, Radıyyüddin Bâbâ'nın Musul'daki hâkimiyetiyle ilgili çelişkili bilgiler bulunmaktadır. Onun Musul'daki hâkimiyeti, yerine Uygur asıllı kumandan Aşmût ile Mesud adlı sivil bir yerlinin tayiniyle kesintiye uğradı (666/1267-68). Radıyyüddin, iki yıl sonra yeniden güçlenerek yolsuzlukla itham ettiği Mesud ile Aşmût'u bertaraf edince bunlar iddianın incelenmesi için Abaka Han'a başvurmuş, yapılan tahkikat sonucunda suçsuz oldukları anlaşıldığından Radıyyüddin ölümle cezalandırıldı (679/1280).

İftihârîler'in tesbit edilebilen son üyesi Radıyyüddin'in oğlu İmâdüddin İsmâil'dir. Şair olan İmâdüddin İsmâil'in Farsça divanının tek nüshası Paris Bibliothèque Nationale'de bulunmaktadır (Supplément. Persan, nr. 795, vr. 497-536). Şiirlerinde İbn Bâbâ mahlasını kullanan İmâdüddin'in divanında yer alan kasidelerin çoğu Esen Kutluğ, Sa'deddin Sâvecî, Reşîdüddin Fazlullah, Tâceddin Ali Şah gibi Olcaytu Han devrinin önemli şahsiyetleri için yazılmıştır. İmâdüddin İsmâil'in, Sultan Ebû Said Bahadır Han'ın hâkimiyetinin başlangıcında Sultâniye'de öldüğü anlaşılmaktadır (717/1317).

İftihârîler gibi ilimle uğraşan bir aileyi İlhanlılar tarihinde öne çıkaran sebeplerden biri Ortaçağ İranı'ndaki mahallî uygulamalar, diğeri de İlhanlılar'ın benimsediği malî-idarî usuldür. Çok geniş sınırlara sahip olan İlhanlılar, vergilerin tahsilinde kullanılan mukātaa sisteminin işleyebilmesi için her zaman güçlü mahallî hânedanlara ihtiyaç duymuşlardır. İftihârîler, bürokrasinin ağırlıklı olarak yerli unsurların eline bırakıldığı, Türk ve Moğol dillerine vâkıf kâtip ve bürokratların idarede yükselme imkânı bulduğu İlhanlı Devleti'nde kolayca güç ve nüfuz sahibi olmuşlar, fakat aynı kolaylıkla da kaybolup gitmişlerdir.

BİBLİYOGRAFYA

Ebü'l-Ferec, Târih, II, 587, 602, 605-606; İbnü't-Tıktakā, Târîḫ-i Faḫrî (trc. Muhammed Vahîd Gülpâyigânî), Tahran 1367 hş., s. 37; Reşîdüddin, Câmiʿu't-tevârîḫ (nşr. Abdülkerîm Alioğlu Alizâde), Bakü 1957, III, 103, 150, 158; Aksarâyî, Müsâmeretü'l-aḫbâr, s. 249; Hindûşah es-Sâhibî, Tecâribü's-selef der Tevârîḫ-i Ḫulefâ ve Vüzerâ-yi Îşân (nşr. Abbas İkbâl), Tahran 1357 hş., s. 16; ayrıca bk. neşredenin girişi, s. VIII, IX; Müstevfî, Târîḫ-i Güzîde (Nevâî), s. 733, 798-800; François de Blois, "The Iftikhāriyān of Qazvīn", Iran and Iranian Studies. Essays in Honor of Iraj Afshar (ed. Kambiz Eslamī), Princeton-New Jersey 1998, s. 13-23; I. P. Petrushevsky, "Gorodskaya znat v gosudarstve Hulaguidov", SV, V (1948), s. 85-110; Hüseyin Kulî Sütûde, "Ḳazvîn", Berresîhâ-yı Târîḫî, IV/4, Tahran 1969, s. 130; A. K. S. Lambton, "Ḳazwīn", EI² (İng.), IV, 860.

Osman G. Özgüdenli

İFTİNÂN

(الإفتنان)

Bir sözde iki farklı temanın birleştirilmesini ifade eden edebî sanat.

Sözlükte “konu, çeşit, tür” anlamındaki fenn kökünden masdar olan iftinân “söz içinde konudan konuya, türden türe geçmek” anlamına gelir. Tefennün de aynı mânadadır. İlk defa İbn Ebü’l-İsba‘ın bahsettiği söz güzellikleri arasında yer alan iftinân gazel-hamâse, medihhicâ, va’d-vaîd, inzâr-tebşîr, tebrik-tâziye gibi zıt veya farklı söz çeşidini bir beyit yahut bir cümle içinde birleştirmektir (Taḥrîrü’t-taḥbîr, s. 588). Farklı konuların kısa ifade içinde ve uyum halinde bir araya getirilmesi şairin dile hâkimiyetini gösterir.

Arap şiirinde yumuşak bir üslûbun hâkim olduğu gazelle sert üslûp gerektiren hamâsenin ustalıkla birleştirildiği iftinân örneklerine sık rastlanır. Müvelled şairlerden Abdullah b. Tâhir’in şu mısralarında gazel ve hamâse uyumu görülmektedir: أحبّك يا ظلوم وأنت منّي / مكان الرّوح من جسد الجبان // لو أنّي أقول مكان روحي / خشيت عليك بادرة الطّعان (Ey zalim, seni seviyorum; benim için sen korkak ve âciz kimsenin bedenindeki ruhu mesabesindesin. Eğer ruhum mesabesindesin demiş olsaydım senin vurulma tehlikesine mâruz kalmandan endişe ederdim; Nüveyrî, VII, 173). Burada yumuşak bir ifade içerisinde gazel temasının işlendiği ilk üç mısraın ardından güzel bir münasebetle son mısrada hamâseye geçilmiştir.

İslâm öncesi dönemin önde gelen şairlerinden Antere’nin aşağıdaki beyti bu konuda bilinen en güzel örneklerdendir. Antere, hamâse temasını hezl üslûbu içerisinde dile getirmek suretiyle gazelle yakınlaşmasını, böylece ilk mısrada söz konusu ettiği gazelle ikinci mısradaki hamâse arasında uyumu sağlamıştır:”إن تغدفي دوني القناع فإنّني / طبّ بأخذ الفارس المستلئم“ (Eğer sen bana karşı peçenle yüzünü gizleyip örtersen iyi bil ki ben zırhına bürünmüş süvariyle savaşmakta mahirim; Hatîb et-Tebrîzî, s. 166).

Övgü ve yergi gibi iki karşıt temanın bir beyitte veya bir cümlede birleştirildiği iftinân örnekleri de çoktur. Hutay’e’nin şu dizesi bu konuda

bilinen en güzel örneklerdendir:”قد ناضلونا وسلّوا من كنانتهم / مجداً تليداً ونبلاً غير أنكاس“ (Onlar bizimle ok oka savaşa tutuştular, fakat ok torbalarından -bizim bağışladığımız-köklü bir şeref ve şanla hedefini şaşmaz oklar çıkardılar). Burada, “Onlar bizimle ok oka savaşa tutuştular” anlamındaki övgü kısmının onu takip eden yergi kısmıyla uyum sağlamasında büyük ustalık gösterilmiştir. Çünkü kinaye yolu ile anlatılan ikinci kısım övgü gibi görünmekle birlikte aslında yergi anlamı taşımaktadır. Övgü görüntüsüyle mısraın baş tarafına uyarken yergi bildiren örtülü anlamıyla ondan ayrılmaktadır. Bu ifade, gerçekte onların kendilerinin eski esirleri olduklarını anlatan bir hicivdir.

Zira Arap geleneğine göre itibarlı esirlere üzerinde verenin işareti ve damgası bulunan oklar bahşedilirdi (İbn Ebü’l-İsba‘, Bedîʿu’l-Ḳurʾân, s. 297). Böylece şair düşmanlarını kendilerinin esiri ve köleleri olmakla hicvetmiştir.

Bir halifenin vefat edip yerine oğlunun veya başka bir kimsenin geçmesi suretiyle tâziye ve tebrik vesilelerinin bir arada bulunduğu durumlar, şairlere bu iki temayı birleştirip iftinân sanatı gösterme fırsatı vermiştir. Hârûnürreşîd’in ölümü üzerine oğlu Emîn’in halife olması vesilesiyle Ebû Nüvâs’ın, Vezir Ebü’l-Abbas Fazl b. Rebî‘a tâziye ve tebriklerini anlatan şu beyti bunun güzel birer örneğidir: ”تعزّ أبا العباس عن خير هالك / بأكرم حيّ كان أو هو كآئن“ (Ey Ebü’l-Abbas! Vefat eden hayırlı bir kimsenin acısını, gelmiş veya gelecekler içinde en şerefli bir hayat sahibiyle unutmaya çalışman dileğimdir).

Muâviye ölünce oğlu Yezîd’i tâziye ve tebrik için şiirler yazan Abdullah b. Hemmâm es-Selûlî’nin Yezîd’in huzurunda söylediği manzum ve mensur sözler tâziye ve tebrikin ustalıkla kaynaştırıldığı meşhur örnekler arasında yer alır (Ebû İshak el-Husrî, I, 49; İbn Ebü’l-İsba‘, Bedîʿu’l-Ḳurʾân, s. 297-298). Şu beytinde görüldüğü gibi: ”اصبر يزيد فقد فارقت ذا ثقة / واشكر حباء الّذي بالملك أصفاكا“ (Güvendiğin kimseyi yitirdin, Allah sabırlar versin Yezîd; sana hilâfet nasip eden Allah’ın ihsanına da şükret).

İbn Ebü’l-İsba‘ın (Mısrî) şu beytinde itâb ile i‘tizâr temaları birleştirilmiştir” أعرضت عنّي ولم أذنب وملت إلى ال / واشي وهبني قد أذنبت فاغتفر“(Hiçbir günahım olmadığı halde jurnalciye kandın ve benden ayrıldın.

Suçlu olduğumu farzet de ne olur beni affet; a.g.e., s. 299).

Aşağıdaki âyette kısa bir ifade içinde va'd-vaîd, tebşîr-tahzîr, medihzem temaları en güzel şekilde birleştirilmiştir: “ثمّ ننجّي الّذين اتّقوا ونذر الظالمين فيها جثيًّا” (Sonra biz, Allah'a karşı gelmekten sakınmış olanları kurtarır, zalimleri de orada diz üstü çökmüş vaziyette bırakırız; Meryem 19/72). Kur'an'da, tâziye ile fahr temalarının kısa bir ifade içinde birleştirildiği ilginç bir iftinân örneği de şudur:” كلّ من عليها فان. ويبقى وجه ربّك ذو الجلال والاكرام“ (Yeryüzünde bulunan her şey fânidir, ancak yüce ve cömert olan rabbinin varlığı bâkidir; er-Rahmân 55/26-27). İlk âyette yeryüzündeki bütün hayat sahibi varlıklara Allah tâziyede bulunmuş, ikinci âyette ise ulu, cömert, yegâne bâki varlık olan zâtını övmüştür.

BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşâf, III, 1156; Ebû İshak el-Husrî, Zehrü'l-âdâb (nşr. Ali M. el-Bicâvî), Kahire 1969, I, 49; Hatîb et-Tebrîzî, Şerḥu Dîvâni ʿAntere (nşr. Mecîd Tarrâd), Beyrut 1412/1992, s. 166; İbn Ebü'l-İsba‘, Taḥrîrü't-taḥbîr (nşr. Hıfnî M. Şeref), Kahire 1383, s. 588-589; a.mlf., Bedîʿu'l-Ḳurʾân (nşr. Hıfnî M. Şeref), Kahire 1377/1957, s. 295-299; Şehâbeddin Mahmûd el-Halebî, Ḥüsnü't-tevessül ilâ ṣınâʿati't-teressül (nşr. Ekrem Osman Yûsuf), Bağdad 1980, s. 309; Nüveyrî, Nihâyetü'l-ereb, VII, 173; Safiyyüddin el-Hillî, Şerḥu'l-Kâfiyeti'l-bedîʿiyye (nşr. Nesîb Neşâvî), Dımaşk 1403/1983, s. 98; Bahâeddin es-Sübkî, ʿArûsü'l-efrâḥ (Şürûḥu't-Telḫîṣ içinde), Beyrut, ts. (Dârü's-sürûr), IV, 470; İbn Hicce, Ḫizânetü'l-edeb, Kahire 1304, s. 61; Süyûtî, el-İtḳān, II, 87; a.mlf., Muʿterekü'l-aḳrân fî iʿcâzi'l-Ḳurʾân (nşr. Ali M. el-Bicâvî), Kahire 1973, I, 388; İbn Ma‘sûm, Envârü'r-rebîʿ (nşr. Şâkir Hâdî Şükr), Necef 1388/1968, I, 320; Abdülganî b. İsmâil en-Nablusî, Nefeḥâtü'l-ezhâr, Beyrut 1404/1984, s. 236-238.

İsmail Durmuş

İFTİRA

(الإفتراء)

Bir kimseye işlemediği bir suçu isnat etme anlamında ahlâk terimi.

Sözlükte “yalan söylemek, uydurmak, asılsız isnatta bulunmak” gibi mânalara gelen iftirâ, terim olarak “bir kimseye asılsız olarak suç, günah yahut kusur sayılan bir söz, davranış veya nitelik isnat etmek” anlamında kullanılmaktadır. Ancak günlük dilde iftira yaygın olmakla birlikte hukuk ve ahlâkta daha çok ifk ve bühtan terimleri, zina iftirası için de kazf kelimesi kullanılmaktadır.

Kur’ân-ı Kerîm’de iftira ve aynı kökten çeşitli kelimeler elli dokuz yerde geçmekte olup bunların çoğunda, “Allah hakkında yalan uydurma, O’nun birliği, yetkinliği ve aşkınlığı ile bağdaşmayan iddialar ileri sürme” mânasında yer almaktadır (meselâ bk. Âl-i İmrân 3/94; el-En‘âm 6/21, 93, 144). Bu âyetlerin birinde Allah’ın, kendisine ortak koşma dışında dilediği kimselerin bütün günahlarını bağışlayacağı ifade edildikten sonra, “Allah’a ortak koşan kimse yanlış bir inanç uydurup büyük bir günah işlemiş olur” denilmektedir (en-Nisâ 4/48). Diğer âyetlerde ise putperestlerin, Kur’an’ı Hz. Peygamber’in tertip ettiği yolundaki iddiaları (meselâ bk. Yûnus 10/38; Hûd 11/13, 35), yine onların putların tanrı olduğu inancını uydurmaları (Âl-i İmrân 3/24; el-En‘âm 6/24; el-A‘râf 7/53) ve Allah’a isnat ederek kendi kafalarından hükümler koymaları (el-En‘âm 6/138, 140) iftira kavramıyla ifade edilmektedir. Âyetlerde ifk kelimesi “yalan, iftira” (en-Nûr 24/11, 12; el-Furkān 25/4; Sebe’ 34/43), bühtan da “iftira, asılsız iddia” (en-Nisâ 4/20, 112, 156; en-Nûr 24/16) mânasında kullanılmıştır. Fahreddin er-Râzî, Nisâ sûresinin, “Kim bir hata yapar veya kasıtlı günah işler de onu bir suçsuzun üzerine atarsa büyük bir bühtan ve apaçık bir günah yüklenmiş olur” meâlindeki 112. âyetinde geçen bühtan kelimesini, “Din kardeşine kendisinde bulunmayan bir kusur ve kötülük isnat etmendir” diye açıklar (Mefâtîḥu’l-ġayb, XI, 38-39). Kazf, terim anlamıyla Kur’an’da yer almamakla birlikte hadislerde hem genel olarak iftira hem de özellikle zina iftirası için kullanılmıştır (bk. Wensinck, el-Muʿcem, “ḳẕf” md.). Meselâ

büyük günahların sayıldığı bir hadiste, kötülükten habersiz iffetli bir kadına zina iftirasında bulunmak bu günahlar arasında gösterilmiştir (diğerleri Allah'a ortak koşmak, büyücülük, haksız yere adam öldürmek, tefecilik, yetim malı yemek, savaştan kaçmaktır [Buhârî, "Veṣâyâ", 23, "Ḥudûd", 44; Müslim, "Îmân", 144, "Veṣâyâ", 10]). Bir mümine kâfir diyerek iftira eden kimsenin onu öldürmüş gibi günah işlemiş sayılacağını belirten hadiste (Buhârî, "Edeb", 44; Tirmizî, "Îmân", 16) ve iftirayı insanın âhiret hayatını iflâsa götürecek olan kul hakları arasında gösteren hadislerde de (Müslim, "Bir", 60; Tirmizî, "Ḳıyâmet", 2) iftira anlamında kazf kelimesi geçmektedir.

Müslümanları kötü huy ve davranışlardan uzak tutmaya çalışan Hz. Peygamber onları iftira konusunda da uyarmıştır. Bilhassa İslâm'a yeni girenlerden biat alırken Allah'a hiçbir şeyi ortak koşmamak, hırsızlık ve zina yapmamak, hayırlı işlerde Resûlullah'a karşı çıkmamak gibi içtimaî ve siyasî önemi bulunan prensipler yanında iftira etmemeyi de zikredip söz alması (İbn Hişâm, II, 73-75; İbnü'l-Esîr, II, 96), aynı şartların Resûl-i Ekrem'e biat etmeye gelen kadınlar heyetinden de istenmesi (el-Mümtehine 60/12) anlamlıdır.

"Müminler ancak kardeştir" (el-Hucurât 49/10); "Sizden biriniz, kendisi için istediğini başkası için de istemedikçe iman etmiş sayılmaz (Buhârî, "Îmân", 7; Müslim, "Îmân", 71, 72); "Müslüman, diğer müslümanların elinden ve dilinden zarar görmediği kimsedir" (Buhârî, "Îmân", 4, 5; Müslim, "Îmân", 64, 65) gibi âyet ve hadislerle genel olarak doğruluk, dürüstlük

ve adaleti emreden; yalancılık, haksızlık, suizan gibi kötülükleri yasaklayan hükümler, insanların birbirine asılsız suç ve kusur isnat etmelerini de önlemeyi amaçlamaktadır. Sa'd b. Ebû Vakkās'a iftira ederek onun Hz. Ömer tarafından kumandanlıktan alınmasına sebep olanlardan Üsâme b. Katâde'nin daha sonra Sa'd'ın bedduasıyla başına gelen felâketlere dair rivayetler (İbnü'l-Esîr, III, 5-6), ilk İslâm toplumunda iftiranın ağır bir günah olarak algılandığına işaret etmesi bakımından ilgi çekicidir.

İslâm'da iftira haram kılındığı gibi asılsız olması muhtemel haberlere doğruymuş gibi ilgi göstermek ve bunlara araştırmadan inanmak da

yasaklanmıştır (el-İsrâ 17/36; el-Hucurât 49/6). Kur’ân-ı Kerîm’de, Hz. Âişe’ye yapılan iftira (bk. İFK HADİSESİ) karşısında müslümanların tutumu değerlendirilirken bütün müminlerin, böyle bir habere hemen inanmayıp iftiraya uğrayan hakkında hüsnüzanda bulunmaları gerektiği vurgulanmakta, bu tür asılsız isnat ve iftiraların yayılmasından hoşlananların dünyada ve âhirette ağır bir şekilde cezalandırılmayı hak ettikleri bildirilmektedir (en-Nûr 24/12, 19). İslâm ahlâkında, ilke olarak insanlar aleyhinde onları kötüleyici ve incitici mahiyetteki her türlü konuşma ve dedikodu yasaklanmıştır (bk. GIYBET). Birinin aleyhinde yapılan konuşmanın gerçeğe dayanması onu gıybet olmaktan çıkarmaz. Nitekim Hz. Peygamber bir kişiyi kendisinde bulunan bir kusurla anmanın gıybet, ona asılsız bir kusur veya suç isnat etmenin ise iftira olduğunu bildirmiştir (Müslim, “Bir”, 70; Tirmizî, “Bir”, 23). Kur’an’da müminlere kendilerinin, ana babalarının ve yakınlarının aleyhine bile olsa adaleti yerine getirmeleri emredilirken (en-Nisâ 4/135; el-Mâide 5/8; el-En‘âm 6/152) aynı zamanda bu emrin, asılsız isnat ve iftiralara uğrayan mâsum insanları koruma görevini de kapsadığı muhakkaktır.

İslâm ahlâk literatüründe zina isnadı dışında iftira konusu üzerinde özel olarak durulmamışsa da genellikle hak, adalet, dürüstlük ve sevgiyle alâkalı pek çok konu işlenirken aynı zamanda iftira gibi insan onurunu zedeleyici mahiyetteki hak ihlâllerine dair gerekli bilgiler verilmiş ve çeşitli yorumlar yapılmıştır. İftira bir yalan türü olup ahlâk kitaplarında geniş yer verilen yalanla ilgili bahisler (meselâ bk. Râgıb el-İsfahânî, eẕ-Ẕerîʿa, s. 270-283; Mâverdî, s. 253-260) iftira konusu bakımından da önem taşımaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, “fry” md.; a.mlf., eẕ-Ẕerîʿa ilâ mekârimi’ş-şerîʿa, Kahire 1405/1985, s. 270-283; Lisânü’l-ʿArab, “efk”, “bht”, “fry”, “ḳẕf” md.leri; Tâcü’l-ʿarûs, “efk”, “bht”, “fry”, “ḳẕf” md.leri; Wensinck, el-Muʿcem, “efk”, “bht”, “fry”, “ḳẕf” md.leri; Buhârî, “Îmân”, 4, 5, 7, “Veṣâyâ”, 23, “Ḥudûd”, 44, “Edeb”, 44; Müslim, “Îmân”, 64, 65, 71, 72, 144, “Veṣâyâ”, 10, “Bir”, 60, 70; Tirmizî, “Îmân”, 16, “Ḳıyâmet”, 2, “Bir”, 23; İbn Hişâm,

es-Sîre, II, 73-75; Mâverdî, Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn, Beyrut 1978, s. 253-260; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, X, 14-15; XI, 38-39; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, II, 96; III, 5-6; Zehebî, el-Kebâʾir, Beyrut, ts. (Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî), s. 101-102.

Mustafa Çağrıcı

İFTİTAH TEKBİRİ

(bk. TEKBİR).

ÎGĀL

(الإيغال)

Beytin sonunda muhtevayı pekiştirmek, güzelleştirmek, açıklamak veya mübalağa amacıyla ek bir kayıt getirme şeklindeki ıtnâb türü

(bk. ITNÂB).

ÎGĀR

(الإيغار)

Abbâsîler döneminde haraç indirim ve muafiyetlerini veya standart bir verginin tediyesinin doğrudan hazineye yapılması imtiyazını ifade eden terim

(bk. HARAÇ; İKTÂ).

İGDİR

Oğuz boylarından biri.

Kâşgarlı Mahmud (XI. yüzyıl) İgdir boyunu on dördüncü sırada zikretmiş ve damgasının şeklini de vermiştir. Boyun adı Reşîdüddin'in Câmiᶜu't-tevârîḫ'inin basmaları ile birçok yazmasında Yikdir biçiminde kaydedilmiş, mânasının "iyilik, büyüklük ve yiğitlik", ülüşünün "aşıklu" ve onkununun da (totem kuşu) çakır olduğu belirtilmiştir. Reşîdüddin'e dayanan Yazıcıoğlu Ali ise (XV. yüzyılın birinci yarısı) boyun adını doğru olarak İgdir şeklinde yazmış, ülüşünün "aşıklu ve kıç" olduğunu bildirmiştir.

XVI. yüzyılda İgdir boyuna ait kırk üç köy ve ekinlik adı geçmektedir. Bu sayı ile İgdir, Çepni boyu ile birlikte onuncu sırada yer almaktadır. Kırk üç yer adından bugün ancak on dördü ismini koruyabilmiştir. Bu yüzyıldaki İgdir yer adlarından sekizinin Kastamonu sancağında görülmesi, yöreye kalabalık sayıda bir İgdir kümesinin yerleşmiş olduğunu ortaya koymaktadır. Yine aynı yüzyılda Anadolu'nun çeşitli bölgelerinde İgdir oymakları vardı ki bunlar umumiyetle Adana yöresinden Menteşe (Muğla) yöresine kadar uzanan Güney Anadolu ile Güneybatı Anadolu'da yurt tutmuşlardı. Adana çevresiyle Yüreğir ovasında ikisi küçük, biri onlardan daha büyük olmak üzere üç İgdir oymağı yaşamaktaydı. Bunlardan Sarı Hamzalı adını da taşıyanı beş obaya ayrılmıştı. Ayrıca Tarsus'un kuzeybatısında yaşayan Gökçeli boyunun obaları arasında da İgdir adlı iki küçük oba mevcuttu. Bu husus Gökçeli boyunun İgdirler'den olduğunu akla getirmektedir.

XVI. yüzyılda Türkiye'deki en kalabalık İgdir topluluklarından biri İçel sancağında yurt tutmuştu. Bu İgdir topluluğu, II. Bayezid devrinde İçel'in Karataş kazasında dokuz köyde oturmaktaydı. Aynı dönemde sancağın Mut kazasında da İgdirli adlı 111 vergi nüfuslu büyük bir köy görülmektedir. Bunların başında bulunan İgdir oğlu, 1486 yılında Osmanlı Devleti'ne itaat eden Varsak beyleri arasında anılmakta olup onun nesli İgdirli'ye bağlı 178 vergi nüfuslu Üç Başlı köyünde yaşamaktaydı. Silifke yöresinde yaşayan büyük Bozdoğan boyunun Niğde civarına göç etmiş kolu içinde de doksan

üç ve yetmiş beş vergi nüfuslu İgdir oymakları mevcuttu. Bu husus, İgdirler ile Bozdoğanlar arasında kabilevî bir akrabalığın söz konusu olabileceğini ortaya koymaktadır.

Aynı yüzyılda Teke sancağında (Antalya ili) 272 vergi nüfuslu bir İgdir oymağı yaşadığı gibi İgdir isminde bir nahiye ile beş de köy vardı. Bu durum, İgdirler'den kalabalık diğer bir kümenin de Teke sancağında yerleştiğini göstermektedir. Nitekim Yazıcıoğlu Ali, Antalya'nın Selçuklu Hükümdarı I. Gıyâseddin Keyhusrev tarafından 603 (1207) yılında fethi üzerine yöredeki ovaların ve ormanlık alanların İgdirler'le dolduğunu yazarak burada kendi zamanında kalabalık bir İgdir kümesinin yaşadığını bildirmektedir. Ayrıca yine XVI. yüzyılda, Hamîd sancağının (Isparta-Burdur illeri) Eğirdir (Eğridir) kazasında yetmiş iki vergi nüfuslu bir İgdir oymağı mevcut olduğu gibi Menteşe sancağında (Muğla ili) Horzumlu (Hârizm)

oymağının obaları içinde de İgdir Îsâ obası (doksan dokuz vergi nüfuslu) adıyla bir grup bulunmaktaydı.

Bugün İran'ın Fars yöresinde Kaşgay Ulusu arasında, İran'a hangi ülkeden geldiği tesbit edilemeyen 500 evlik bir İgdir oymağı görülmektedir. Öte yandan Anadolu'ya göç etmeyerek Hazar ötesi Türkmenleri içinde kalan İgdirler'den kalabalık bir küme, XVI. yüzyılda Mangışlak'ta Çavuldurlar ve diğer birkaç küçük oymakla birlikte Hasan Eli topluluğunu meydana getirmişlerdir. Hasan Eli de Hazar ötesi Türkmenlerinin diğer kümeleri gibi Hârizm Özbek hanlarına vergi olarak 16.000 koyun vermekte olup bunun 12.000'ini İgdir ile Çavuldur ödüyordu. Kalmuklar bu İgdirler'den bir kolu, bir Çavuldur kolu ve Soynacı oymağı ile birlikte Kuzey Kafkasya'ya götürmüşlerdi. Bunlar, Stavropol Türkmenleri adıyla varlıklarını bugüne kadar korumuşlardır. Adı geçen teşekküllerin Mangışlak'ta kalan ana kolları ise Kazaklar'ın baskısı üzerine Aral gölünün güney kıyısı ile Karaboğaz civarındaki topraklara göç etmişlerdir. Günümüzde nüfusu fazla olmayan bir İgdir oymağının Etrek ve Gürgen çayları arasında yaşadığı bilinmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Dîvânü lugāti't-Türk Tercümesi, I, 57; Reşîdüddin, Câmiʿu't-tevârîẖ (nşr. Behmen Kerîmî), Tahran 1338, I, 43; İbn Bîbî, Tevârîẖ-i Âl-i Selcûḳ (nşr. M. Th. Houtsma), Leiden 1902, s. 88; Yazıcızâde Ali, Tevârîh-i Âl-i Selçuk, TSMK, Revan Köşkü, nr. 1390, s. 26; Âşıkpaşazâde, Târih, s. 233; Ebülgazi Bahadır Han, Şecere-i Terâkime (nşr. A. N. Kononov), Moskva-Leningrad 1958, s. 31-33, 36, 43, 61; a.mlf., Şecere-i Türk (nşr. P. I. Desmaisons), Amsterdam 1970, s. 210; A. Vambery, Travels in Central Asia, London 1864, s. 303; Mes'ûd Keyhân, Coġrâfyâ-yı Mufaṣṣal-ı Îrân, Tahran 1311, II, 79, 102; V. Barthold, A History of the Turkmen People (trc. V.-T. Minorsky), Leiden 1962, s. 137; Faruk Sümer, Oğuzlar: Türkmenler, İstanbul 1980, s. 356-358, 454-455, 658, 667, 668; a.mlf., "Anadolu'da Üçoklu Oğuz Boylarına Mensup Teşekküller", İFM, XI/1-4 (1949-50), s. 469-473, 502-504.

Faruk Sümer

İĞDİŞ

Anadolu Selçukluları devrinde şehirlerdeki vergi memurlarına verilen ad.

Sözlükte “terbiye etmek, beslemek ve yetiştirmek” anlamına gelen igitmek fiilinden türetilmiştir. İğdiş Türkistan, İran ve Anadolu’da farklı mânalarda kullanılmıştır. Yûsuf Has Hâcib, Kutadgu Bilig’de iğdiş kelimesine birkaç yerde “terbiye edilmiş kişi” anlamında yer vermiştir. Kelimenin “hadım edilmiş insan ve hayvan” şeklindeki bugünkü mânasının da bu eski anlamıyla bağlantılı olduğu söylenebilir. Aynı eserde şehir halkını oluşturan zümreler arasında iğdişlerin de adı geçmektedir ([trc. Reşid Rahmeti Arat], s. 321). Bunlar ordunun at ve yük hayvanı ihtiyacını da karşılardı. Han ailesine ait atları terbiye eden görevliye iğdişçi deniliyordu. Bu kayıtlardan, iğdişlerin Türkistan’ın sosyal hayatında önemli görevler üstlendiği anlaşılmaktadır. Karahanlılar’da da iğdiş devletin en önemli görevlilerine verilen unvanlar arasında yer almaktadır. Nitekim 602’de (1205-1206) Benâket’te basılan bir sikkede “Uluğ İğdiş Çağrı Han” unvanı bulunmaktadır (Baykara, LX/229 [1997], s. 689). İğdiş kelimesi İran’da yazılmış eserlerde genellikle ikdiş, bazan da yikdiş şeklinde geçmektedir. Selçuklular ve Moğollar devrinde İran’da kullanılan bu kelime Arapça’da “müvelled” ile (melez) karşılanmıştır. XIII ve XIV. yüzyıllarda Anadolu’dan büyük emîrlere ve sultanlara takdim edilmek üzere Suriye ve Mısır’a gönderilen atlara Memlük kaynaklarında “ikdiş” denilmekteydi. İkdiş atların babalarının Arap, annelerinin de Türk olduğu ve çok hızlı koştukları kaydedilmektedir (Ferheng-i Ânendırâc, I, 388).

XII ve XIII. yüzyıllarda Anadolu’da şehirlerdeki vergi memurlarına iğdiş adı verilmiştir. Kelime kaynaklarda Arapça ve Farsça çokluk şekilleriyle de (egādişe, igdişân) kullanılmıştır. İğdişlerin reislerine “iğdişbaşı, emîr-i iğdişân, emîrü’l-egādişe” deniliyordu. Anadolu Selçukluları’nda şehirlerin önde gelenlerine de iğdiş denildiği, hatta şehirlerdeki ticarî hayatı iğdişbaşının kontrol ettiği bilinmektedir. Aksaray, Lârende, Ereğli ve İskilip gibi Selçuklu şehirlerinde iğdişler ve iğdişbaşılar mevcuttu. Şimdiye kadar adları tesbit edilebilen iğdişbaşılar şunlardır: Hacı İbrâhim b. Ebû Bekir (Konya), Hürremşah (Sivas), Hajuk (Hacik) oğlu Hüsam (Kayseri), Muîn

(Malatya), Fahreddin (Konya), Şemseddin ve Hasbeg b. Saîd. İğdişbaşı, devlet görevlilerinin dışında şehir halkını temsil eden en yüksek görevliydi. Ticaretin ve halktan vergi toplanmasının yanı sıra bir düşman tehdidine ve muhasaraya karşı şehrin savunmasını da organize ediyordu. Babaîler isyanına karşı koyan Sivas iğdişbaşısının şehrin ileri gelenleriyle birlikte öldürüldüğü, Konya iğdişbaşısının da Anadolu Selçuklu tahtına çıkarılmaya çalışılan Cimri'ye karşı direniş hareketini örgütlediği bilinmektedir.

İğdişbaşıların etnik kökenleri konusu tartışmalıdır. Bunlardan Konya iğdişbaşısı Hacı İbrâhim ile Aksaray iğdişbaşısı Has Beg'in babalarının müslüman ismi taşıdığı görülmektedir. 1243 yılında Moğollar'a yardım ederek şehrin düşmesine sebep olan Kayseri iğdişbaşısı Hüsam'ın babasının adı Hajuk idi. Diğer üç iğdişbaşı Hürremşah, Muîn ve Fahreddin'in babalarının adları bilinmemektedir. Kayseri iğdişbaşısı istisna olarak kabul edilirse iğdişlerin babalarının Türk, annelerinin de yerli hıristiyan kadınlar olduğu söylenebilir. XII ve XIII. yüzyıllarda Selçuklu şehirlerinde kalabalık sayıda hıristiyan nüfus yaşadığı için vergi işlerinde yerli hıristiyanlar da istihdam edilmiş olmalıdır.

Şehir eşraf ve âyanı arasında sayılan iğdişler ve iğdişbaşılar, görevlerinin önemi dolayısıyla büyük yetkilere sahiptiler. Gerektiğinde şehzadeler ve sultanlar iğdişbaşının konağında misafir edilip ağırlanmaktaydı (İbn Bîbî, s. 138). Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin iğdişlerin evlerinin tüccarların evlerine benzediğini söylemesi bunların zengin insanlar olduğunu göstermektedir. Konya'nın 24 km. kuzeyindeki Dokuzun Hanı denilen kervansarayı İğdişbaşı Hacı İbrâhim yaptırmıştı.

XII. yüzyıldan itibaren iğdiş teşkilâtının Konya başta olmak üzere hemen her Selçuklu şehrinde mevcut olduğu, bunların sarayın, ordunun ve halkın ihtiyaçlarını karşılamak, zenaat ehlinin ve güçsüz insanların huzur içinde yaşamasını sağlamak için çalıştıkları bilinmektedir. İğdişler, bu ihtiyaçları şehirler arası veya milletler arası ticaret yoluyla temin ederlerdi. Anadolu Selçuklu taşra teşkilâtında şehir divanında yer alan görevlilerden biri de emîr-i iğdişân idi ve "server-i hâcegân ve muteberân" diye anılıyordu.

İğdişler, İlhanlı malî teşkilâtının Anadolu'da geniş ölçüde uygulanmaya başlanması ile gerek devlet memuru gerek sosyal bir zümre olarak XIII.

yüzyılın sonlarına doğru önemlerini kaybetmiş ve yerlerini ahîler almıştır. İğdişlik Karamanoğulları döneminde de mevcuttu.

BİBLİYOGRAFYA

Dîvânü lugāti't-Türk, I, 183; III, 285; Dîvânü lugāti't-Türk Tercümesi, I, 218; III, 212; Lisânü'l-ʿArab, "vld" md.; Burhân-ı Kātı' Tercümesi, I, 171; Ferheng-i Ânendırâc, Tahran 1335 hş., I, 388; Doerfer, TMEN, II, 92-93; Clauson, Dictionary, s. 103; Yusuf Has Hâcib, Kutadgu Bilig (nşr. Reşid Rahmeti Arat), Ankara 1947,

s. 172, 299, 446, 555; a.e. (trc. Reşid Rahmeti Arat), Ankara 1959, s. 120, 212, 321, 400; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, X, 282; İbn Bîbî, el-Evâmirü'l-ʿAlâʾiyye, s. 32, 38, 46, 120, 138, 214-215, 229, 501, 529, 696; Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, Mektûbât, Tahran 1335 hş., s. 184-185; Hasan b. Abdülmü'min el-Hûî, Ġunyetü'l-kâtib (nşr. Adnan Sadık Erzi), Ankara 1963, s. 32-33; Ebü'l-Ferec, Târih, II, 565; Târîh-i Âl-i Selçuk (nşr. ve trc. Feridun Nafiz Uzluk), Ankara 1952, s. 61-62; Reşîdüddin, Kitâb-ı Târîḫ-i Mübârek-i Ġāzânî, Dâstân-ı Ġāzân Ḫan (nşr. Karl Jahn), London 1940, s. 358-359; Eflâkî, Menâḳıbü'l-ʿârifîn, I, 236; II, 751; Uzunçarşılı, Medhal, s. 105-106; Osman Turan, "Selçuk Devri Vakfiyeleri I. Şemseddin Altunaba, Vakfiyesi ve Hayatı", TTK Belleten, XI/41-43 (1947), s. 197-235; a.mlf., "L'Islamisation dans la Turquie du moyenâge", St.I, X (1959), s. 144-150; Tuncer Baykara, Türkiye Selçukluları Devrinde Konya, Ankara 1985, s. 72, 76, 78, 99, 105, 108-109, 113, 123, 128, 130, 131, 145; a.mlf., "Selçuklular Devrinde İğdişlik ve Kurumu", TTK Belleten, LX/229 (1997), s. 681-695; Faruk Sümer, "Selçuklu Tarihinde İğdişler", TDA, sy. 35 (1985), s. 9-23.

Faruk Sümer

İĞMÂ

(bk. BAYGINLIK).

İĞTİŞÂŞİYYE

(الإغتشاشية)

Kübreviyye tarikatının Hâce İshak Huttalânî’ye (ö. 826/1423) nisbet edilen ve Abdullah Berzişâbâdî (ö. 872/1468) tarafından geliştirilen bir kolu

(bk. KÜBREVİYYE).

İĞVÂ

(الإغواء)

Şaşırtıp doğru yoldan çıkarmak anlamında bir Kur'an terimi.

Sözlükte "şaşırmak, hedefe ulaştıracak yoldan ayrılmak" mânasındaki gayy kökünden türemiş olup "şaşırtmak, azdırıp doğru yoldan uzaklaştırmak" anlamında kullanılır. Râgıb el-İsfahânî, kelimenin kökünde bâtıl inançtan doğan bilgisizlik mânasının bulunduğunu söyler. Gay mefhumu Kur'ân-ı Kerîm'de yirmi iki yerde geçmekte, iğvâ köküne ise altı yerde temas edilmektedir (bk. M. Fuad Abdülbâkī, el-Muʿcem, "ġvy" md.). Hz. Âdem ile Havvâ'nın yasak meyveden yemelerinden söz eden bir âyette Âdem'in yolunu şaşırdığı ifade edilmekte (Tâhâ 20/121), İsrâ olayına dair âyette ise, "Arkadaşınız -Muhammed-sapmadı ve yolunu şaşırmadı" denilmektedir (en-Necm 53/2). İğvâ kavramı da "yolunu şaşırtıp saptırmak, helâk etmek" anlamında Allah'a izâfe edildikten başka (Hûd 11/34; Beyzâvî, II, 261) ağırlıklı olarak şeytana (el-A'râf 7/16; el-Hicr 15/39), ayrıca ilâhî hidayeti terkedip Allah'tan başka otorite ve yol gösterici diye kabul edilen putlara (el-Kasas 28/63; es-Sâffât 37/32) nisbet edilmektedir. İğvâyı gerek şeytana gerekse putlara izâfe eden âyetlerde kelime "bâtılı süsleyip hak gibi gösterme" mânasına gelmektedir.

Hz. Peygamber'den rivayet edilen çeşitli hadislerde gay ve iğvâ kavramları Kur'an'daki anlamlarına paralel şekilde kullanılmıştır (bk. Wensinck, el-Muʿcem, "ġvy" md.). Ahmed b. Hanbel'in naklettiği bir hadiste Resûl-i Ekrem şöyle buyurmuştur: "Hakkınızda endişe ettiğim hususlardan biri, yeme içme ve cinsî arzularınızı tatmin etmede azgınlık göstermenizdir; bir diğeri de beşerî duygularınızın meşrû sınırları aşmasıdır" (Müsned, IV, 420, 423).

Kur'an'da iğvâ daha çok İblîs'le bağlantılı olarak ele alınmakta, bilhassa insanın yaratılışını konu edinen âyetlerde Âdem'e secde etmemesi sebebiyle ilâhî rahmetten kovulan İblîs'in insanları Allah'a ulaştıran yoldan saptırmak ve meşrû sınırları aşıp azmalarını sağlamak amacıyla çaba

göstereceği bildirilmektedir (meselâ bk. el-Hicr 15/39-40; Sâd 38/82-83). Konuyla ilgili âyetlerden, şeytanın iğvâ ve saptırma eylemlerini gerçekleştirirken bazı insanları araç olarak kullandığı anlaşılmaktadır (el-En‘âm 6/112; en-Nâs 114/6). Kur’an’ın “şeytanın dostları” diye nitelediği bu kişiler (en-Nisâ 4/76; el-A‘râf 7/27) kendilerini bir rehber, temsil ettikleri fikir ve ideolojileri de gerçek diye sunarlar, böylece hem öz varlıklarını hem de nüfuzları altındaki insanları doğru yoldan saptırırlar (es-Sâffât 37/32).

Şeytanın insanları şaşırtıp hak yoldan uzaklaştırma konusunda uyguladığı yöntemler Kur’an’da “hutuvâtü’ş-şeyâtîn” (şeytanların çizdiği yollar) terkibiyle ifade edilmiştir (en-Nûr 24/21). Şeytan bu kötü telkin ve vesveselerini günaha teşvik etmek (el-Mâide 5/91), sâlih amelden uzaklaştırıp isyana sürüklemek (el-Bakara 2/268), aldatıcı vaadlerde bulunmak (en-Nisâ 4/120) ve işlenen günahları hoş göstermek (el-En‘âm 6/43; el-Ankebût 29/38) suretiyle uygulamaya çalışır. Kur’an’da insanların pek çoğunun şeytanın iğvâsına kapılabileceği ve sadece ihlâs ve samimiyetle hareket eden zümrelerin kurtulabileceği belirtilmiştir (el-Hicr 15/40).

Kur’ân-ı Kerîm’de şeytanın vesvese ve iğvâlarından Allah’a sığınılması gerektiği bildirilmiş (el-A‘râf 7/200) ve şöyle dua edilmesi tavsiye edilmiştir: “Rabbim! Şeytanların kışkırtmalarından ve yanımda bulunmalarından sana sığınırım” (el-Mü’minûn 23/97-98). Hz. Peygamber de uykusunda kâbus gören kimseye şu duayı okumasını önermiştir: “Allah’ın gazabından, azabından, kullarının şerrinden, şeytanların dürtüşlerinden ve yanımda bulunmalarından O’nun kemal mertebesindeki kelâmına sığınırım” (Tirmizî, “Daʿavât”, 93; el-Muvaṭṭaʾ, “Şiʿr”, 9).

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “ġvy” md.; İbnü’l-Esîr, en-Nihâye, “ġavâ” md.; Lisânü’l-ʿArab, “ġvy” md.; Tehânevî, Keşşâf (Dahrûc), II, 1255; Wensinck, el-Muʿcem, “ġvy” md.; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “ġvâ”

md.; el-Muvaṭṭaʾ, “Şiʿr”, 9; Müsned, III, 29, 41, 76, 492; IV, 420, 423; Buhârî, “Aḥkâm”, 21; Müslim, “İmâre”, 52, “Ḳader”, 14; Tirmizî, “Tefsîr”, 3; “Daʿavât”, 93; Mâtürîdî, Kitâbü’t-Tevḥîd, s. 287, 313-314; a.mlf., Teʾvîlâtü’l-Ḳurʾân, Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 40, vr. 400b; İbn Hazm, el-Faṣl, III, 70-74; Ebü’l-Yüsr el-Pezdevî, Uṣûlü’d-dîn (nşr. H. Peter Linss), Kahire 1383/1963, s. 226; Beyzâvî, Envârü’t-tenzîl, Beyrut 1410/1990, II, 261; Ebü’l-Bekā, el-Külliyyât, s. 576; Elmalılı, Hak Dini, III, 2134; Reşîd Rızâ, Tefsîrü’l-menâr, VIII, 339; XII, 70.

Ramazan Biçer

ÎHÂM

(الإيهام)

Bir ifadenin kastedilenin dışında bir anlaşılmaya yol açması mânasında bedîî sanat.

Sözlükte îhâm “vehme ve şüpheye düşürme, yanıltma, hayale kaptırma” gibi anlamlara gelir. Aynı kökten gelen tevhîm de bu mânayı ifade eder. Kelime ilk defa terim olarak ve tevriye karşılığında Reşîdüddin Vatvât (ö. 573/1177) tarafından kullanılmış, bu konuda Fahreddin er-Râzî ile Sekkâkî gibi birçok belâgat âlimi de ona uymuştur (Ḥadâʾiḳu’s-siḥr, s. 39; Nihâyetü’l-îcâz, s. 291; Miftâḥu’l-ʿulûm, s. 427). Emîr İbn Münkız, îhâmı tevriyeden farklı bir tür niteliğinde tevhîm adıyla ele almış, onu “söz içinde muhatap veya dinleyicinin bir başka kelime hakkında yanılmasına yol açacak bir ifadenin kullanılması” şeklinde tarif etmiş ve örnekleriyle incelemiştir (el-Bedîʿ fî naḳdi’ş-şiʿr,

s. 86-87). İbn Ebü’l-İsba‘, Safiyyüddin el-Hillî, İbn Hicce el-Hamevî ve Abdülganî en-Nablusî gibi “bedîiyyât” sahipleri türün adı ve tanımı konusunda İbn Münkız’ın takipçisi olmuş, îhâmı daha kapsamlı biçimde tanımlamaya çalışmışlardır. Buna göre îhâm “söz içinde bir başka kelimede tashîf, tahrîf veya mâna, i‘rab, iştirak hatalarının bulunduğu vehmini uyandıracak bir ifadenin zikredilmesi” demektir.

İbn Hicce el-Hamevî’ye göre îhâmın tevriyeye dahil edilmesi daha uygundur. Safiyyüddin el-Hillî ile ondan nakilde bulunan İbn Ma‘sûm elMedenî ise îhâm ile tevriye arasında üç fark bulunduğunu tesbit etmiştir. 1. Tevriyede uzak anlam kastedilmekle birlikte uzak ve yakın olmak üzere iki sahih anlamın bulunduğu izlenimi verilir. Îhâmda ise kastedilen doğrusu olmakla birlikte doğru ve yanlış iki anlamın mevcut olduğu vehmi uyandırılır. 2. Tevriye sadece birden çok anlamı olan lafızlarda olur, îhâm ise her tür kelimede bulunur. 3. Tevriyede bizzat sözü söyleyen bu vehmi uyandırırken îhâmda sözde hata olduğu vehmine kapılan muhatap veya dinleyicidir (Şerḥu’l-Kâfiyeti’l-bedîʿiyye, s. 230).

İlk bakışta hata bulunduğu vehmini uyandıran, ancak üzerinde düşünüldükten sonra taşıdığı inceliğin anlaşılması sebebiyle mânaya güzellik kattığı kabul edilen îhâmın başlıca türleri şunlardır: a) Îhâm-ı ihtilâf-ı i'râb. Sözün zâhirinin ilk bakışta i'rab ve nahiv kurallarına aykırıymış görüntüsü vermesidir. Şu âyette bunun bir örneği görülmektedir: "وإن يقاتلوكم يولّوكم الأدبار ثمّ لا ينصرون" (Sizinle savaşa koyulurlarsa geri dönüp kaçarlar; sonra kendilerine yardım da edilmez; Âl-i İmrân 3/111). Burada "لا ينصرون" fiili "يولّوا"ye atfedilerek "لا ينصروا" şeklinde meczum olması gerekirken kastedilen anlamı vermesi için atıf ve zâhir terkedilmiştir. Çünkü şartın cevap fiiline atıf yapılsaydı sadece savaşmaları halinde gelecekte ilâhî yardıma eremeyecekleri ifade edilmiş olurdu. Atıf kuralı ve zâhir terkedilmek suretiyle fiil şartın cevabı olma konumundan çıkarılarak müslümanlara karşı savaş açmış düşmanın ilâhî yardıma hiçbir zaman eremeyeceği dile getirilmiş ve bu suretle müslümanlara bir müjde verilmiştir. Aynı şekilde"ما منعك ألاّ تسجد إذ أمرتك" âyetinde (el-A'râf 7/12) "منع" fiilinin zâhir anlamına göre, "Sana emrettiğimde seni secde etmemekten ne engelledi?" gibi ters bir mâna söz konusudur. Gerçekte men' fiilinde "bir ciheti yasaklayıp diğer bir cihete çevirme ve yöneltme" anlamı bulunduğundan burada men' fiili lâzımî bir mâna olarak "bir cihetten diğerine çevirme"yi tazammun eder. Bu sebeple âyetin anlamı "Seni secde etmekten etmemeye ne çevirdi?" şeklindedir.

b) Îhâm-ı kalb. Sözün zâhirinde gereksiz ve yararsız bir tersyüz edilmişliğin (kalb) bulunduğu vehminin verilmesidir. Şu âyette bunun örneği görülmektedir:"مثل الّذين كفروا كمثل الّذي ينعق بما لا يسمع إلاّ دعاء ونداء" (Kâfirlerin hali, bağırıp çağırmaktan başka bir şey işitmeyene -işitip anlamayan ve gereken cevabı vermeyen davar sürüsüne-seslenip duran kimseye -çobanın haline-benzer; el-Bakara 2/171). Bu temsilde dört öğeden oluşan iki benzetme vardır. Davetçi peygamberin hali davar sürüsüne seslenip duran çobanın haline, davete icâbet etmeyen kâfirlerin durumu da bağırıp çağırmadan başka ses işitip anlamayan davar sürüsünün durumuna benzetilmiştir. Âyetin zâhiri ise kâfirlerin halinin çobanın haline benzetildiği vehmini uyandırmaktadır. Burada, Kur'an'da sık rastlanan ve birbirine delâlet ettiği için mukabil ifadelerden biri ibareden kaldırılarak sağlanan latif bir îcâz ile (ihtibâk) hitaplarda edep ve nezaket kurallarına uyulması, bunların insanlara telkin edilmesi ve Hz. Peygamber'in nefret

ettirici olmaktan korunması amaçlanmıştır. Çünkü Resûl-i Ekrem, “الّذي ينعق” (seslenip duran kimse) şeklinde kapalı ifade yerine “الرّاعي” (çoban) kelimesi zikredilip sarih teşbihle çobana benzetilseydi ona karşı hitapta nezaketsizlik edilmiş olurdu. Aynı şekilde, Arap geleneğinde kötü mal olarak tanınan davar ve koyunun açıkça anılmasıyla kâfirler ve putperestler bunlara sarih teşbihle benzetilmiş olsaydı davetçi peygamber nefret ettirici durumda kalırdı. Temsilin ikinci kısmında” الّذي ينعق “ zikredildiği için birinci kısımdan bunun mukabili olması sebebiyle delâletinden dolayı “الرسول الدّاعي” (davet eden peygamber) öğesi (müşebbeh) hazfedilerek latif bir îcâz sağlanmıştır. Temsile ters görüntü havasının verilmesi (îhâm) bu gibi nükte ve nüanslara dayanır.

c) Belâgata aykırılık görüntüsü. Şu âyet bunun bir örneğini teşkil eder:” مثل الفريقين كالأعمى والأصمّ والبصير والسميع هل يستويان مثلا أفلا تذكّرون “ (Bu iki zümrenin -müminlerle müşrikler-durumu, kör ve sağır kimse ile gören ve işiten kimsenin durumuna benzer. Durumları hiç eşit olabilir mi? İbret almıyor musunuz?; Hûd 11/24). Âyette birbirine uygun düşen “a‘mâ” ile “basîr”in, “asam” ile “semî‘”in yanyana getirilmesi belâgatta tenâsüp (mürâât-ı nazîr) sanatının gereği iken kastedilen anlama ters düşeceği için bu lafızlar arası uyum terkedilmiştir. Çünkü âyet, baştaki “الفريقين” ifadesinin tefsiri ve temsille açıklanması durumundadır. Bu sebeple biri körsağır, diğeri gören-işiten olmak üzere sakat ve sağlıklı iki sınıf söz konusudur. Hatta bu sebeple kelimeler arasında uyum da bulunmaktadır.

d) Îhâm-ı tashîf. Dinleyici veya muhatabın, sözün içindeki bir kelimede bir başka kelimeyle ilgi kurarak harf ve nokta hatası yapıldığı vehmine kapılmasıdır. Mütenebbî’nin şu mısraında bunun bir örneği vardır:”وإن الفئام التي حوله لتحسد أرجلها الأرؤس “ (Onun -Ebü’l-Fazl İbnü’l-Amîd- çevresindeki -hizmet için toplanmış- tayfaların başları ayaklarını -onun bastığı yerlere basamadıkları, onun huzurunda ayaklar gibi saygı ve hizmet kıyamına duramadıkları için-kıskanmaktadır; Abdurrahman el-Berkūkī, I, 314-315). Burada “رجل”ün (ayaklar) zikri, “الفئام”ın (tayfalar, cemaatler) nokta farkıyla ve alâkası dolayısıyla “القيام” (kıyama duranlar) olarak yorumlanmasına ve söz sahibinin bunu kastettiği vehmine kapılmasına yol açabilir. Gerçekte ise övgü ve abartı makamına daha uygun ifade olması dolayısıyla maksat “الفئام”dır. Aynı şekilde “أصيب به من أشاء” (Kimi istersem onu azabıma çarptırırım; el-A‘râf 7/156) âyetinde “azaba çarptırma” ifadesinin geçmesi,

ilgisi dolayısıyla ve nokta farkıyla “من أشاء” (kimi dilersem) ifadesinin “من أساء” (kim kötülük ederse) şeklinde algılanmasına yol açabilir.

e) Îhâm-ı tahrîf. Söz içinde alâkalı bir kelimenin bulunması sebebiyle diğer bir kelimenin hareke farkıyla ayrı kelime olduğu vehmini uyandırmasıdır.”يومئذ يوفّيهم الله دينهم الحقّ“ (O gün Allah onlara gerçek cezalarını tastamam verecek; en-Nûr 24/25) âyetinde “يوفّي” (tam vermek, ödemek) ifadesinin geçmesi, ilgisi dolayısıyla “دِين” (ceza, karşılık) kelimesinin hareke farkıyla “دين” (deyn = borç) şeklinde olduğu vehmine kapılmaya yol açabilir (İbn Münkız, s. 86).

f) Îhâm-ı tenâsüb (îhâm-ı tevriye, îhâm-ı iştirâk). Söz içinde yakın (meşhur) ve uzak (tanınmayan) anlamları bulunan bir kelimenin yakın anlamı itibariyle diğer bir kelimeyle münasebetinin bulunmasıdır. Ancak söz sahibinin kastettiği kelimenin uzak anlamıdır. Bu bakımdan gerçekte anılan kelimeyle ilgisi yoktur.” والشمس والقمر بحسبان، والنجم والشجر يسجدان“ (Güneşi ve ayı bir hesaba göre; bitkisi, ağacı ilâhî emre âmâde; er-Rahmân 55/5-6) âyetinde

“الشمس والقمر”in geçmesi, “النجم” kelimesinin yakın anlamı (yıldız) itibariyle bunlarla uyumlu olduğu vehmine kapılmaya yol açmaktadır. Gerçekte ise “en-necm” ile kastedilen uzak anlamı (bitki) olduğundan onun “الشجر” (ağaç) kelimesiyle uyumu söz konusudur. Safiyyüddin el-Hillî de türe örnek olarak şu mısraları nazmetmiştir: ”حتى إذا صدروا و الخيل صآئمة / من بعد ما صلّت الأسياف في القمم“ (Tâ ki kılıçların başlarda şakırdamasından sonra aç susuz atlarıyla savaştan döndüklerinde; Şerḥu’l-Kâfiyeti’l-bedîᶜiyye, s. 228-230). Burada “صائمة” (oruçlu) kelimesinin zikri, ilgisi dolayısıyla “صلّت” kelimesinin meşhur (yakın) anlamı olan “namaz kılma”nın kastedildiği vehmini uyandırmaktadır. Gerçekte ise onun uzak anlamı olan “demir sesi ve şakırdaması” kastedilmiştir.

g) Îhâm-ı tezâd (îhâm-ı tıbâk, îhâm-ı mutâbakat). Söz içinde iki kelimenin zâhir anlamları bakımından birbirinin zıddı olduğu vehmini uyandırması, gerçekte ise birisinin veya her ikisinin mecaz ya da kinaye yahut uzak anlamda kullanılmış olduğundan aralarında zıtlığın bulunmamasıdır. Di‘bil el-Huzâî’nin şu mısraında bunun bir örneği görülmektedir: ”لا تعجبي يا سلم من رجل / ضحك المشيب برأسه فبكى“ (Ey Selmâ! Başında ak saçların artmasıyla

ağlayan -hüzünlere garkolmuş- bir adamın haline şaşma. -Çünkü aşk derdi çekenlerin saçlarının ağarması tabiidir-). Burada “ضحك” ve “بكى” kelimeleri arasında zâhir ve gerçek anlamları (gülmek-ağlamak) itibariyle zıtlık (tıbâk sanatı) varmış gibi görünüyorsa da “ضحك المشيب” (ak saçların gülmesi) ifadesinin “ak saçların artıp çoğalması” anlamında kinaye olmasıyla aralarında zıtlık söz konusu değildir.

Mecaz, kinaye veya uzak anlamlarda kullanılan renk sıfatlarında tezat ve tıbâk îhâmına çok rastlanır. Aşağıdaki âyette açıklık-kapalılık, düzlük-sarplık bakımından dağ yollarının tasvirinde kinaye anlamlarında kullanılan renkler zâhir anlamlarıyla aralarında zıtlık bulunduğu görüntüsü vermektedir. ”ومن الجبال جدد بيض وحمر مختلف ألوانها وغرابيب سود“ (Bazı dağlarda beyaz-kırmızı, kapkara ve daha çeşit çeşit renkte yollar vardır; Fâtır 35/27). İbn Ebü’l-İsba‘, şu âyeti anlam tersliği îhâmına (îhâmü ihtilâfi’l-ma‘nâ) örnek olarak göstermiştir: ”ومن يكرههنّ فإن الله من إكراههنّ غفور رحيم“ (Kim onları -fuhşa-zorlarsa şüphesiz ki Allah onların zorlanmalarından sonra mağfiret ve merhamet edendir; en-Nûr 24/33). Âyetin zâhiri muhatapta, Allah’ın zorlayana acıyıp onu mağfiret edeceği vehmini uyandırıyor. Gerçekte ise ilâhî rahmet ve mağfiret fuhşa zorlanan kadınlar içindir (Taḥrîrü’t-taḥbîr, s. 351).

h) Îhâm-ı tevkîd. Ardarda tekrar eden iki kelime veya ifadenin, gerçekte (lafzî) tekit olmadığı halde tekit vehmini uyandırmasıdır. İbnü’l-Verdî tarafından tanımlanan bu türde, dinleyici ve muhatap ilk anda onu bir lafzî tekit ve gereksiz bir tekrarmış gibi gördükten sonra üzerinde düşününce ondaki güzelliğin farkına varmasıyla ayrı bir lezzet alır (Safedî, II, 441). Bu türe şu âyette örnek bulunmaktadır: ”لمسجد أسّس على التقوى من أوّل يوم أحقّ أن تقوم فيه، فيه رجال يحبّون أن يتطهّروا، والله يحبّ المطّهّرين “ (Şüphesiz ilk günden itibaren takvâ temeli üzerine kurulmuş camide ibadet etmen daha uygundur. Onda temizlenme-yi seven insanlar vardır. Allah tertemiz olanları sever; et-Tevbe 9/108). Burada ardarda gelen “فيه” ifadelerinden ikincisi birincinin lafzî tekidiymiş vehmini vermektedir. Gerçekte ise ilki “تقوم” fiilinin mef‘ûl-i fîhi, ikincisi ise “رجال” mübtedâsının öne geçirilmiş haberidir.

BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşâf, III, 1515-1516; Seâlibî, Yetîmetü'd-dehr (M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1375/1956, I, 61; Ebü'l-Alâ el-Maarrî, Saḳṭü'z-zend (nşr. Ahmed Şemseddin), Beyrut 1410/1990, s. 298-299; Reşîdüddin Vatvât, Ḥadâʾiḳu's-siḥr fî deḳāʾiḳi'ş-şiʿr (nşr. Abbas İkbâl), Tahran 1360 hş., s. 39; İbn Münkız, el-Bedîʿ fî naḳdi'ş-şiʿr (nşr. Ahmed Ahmed el-Bedevî - Hâmid Abdülmecîd), Kahire 1380/1960, s. 86-87; Fahreddin er-Râzî, Nihâyetü'l-îcâz fî dirâyeti'l-iʿcâz (nşr. Bekrî Şeyh Emîn), Beyrut 1985, s. 291; Ebû Ya'kūb es-Sekkâkî, Miftâḥu'l-ʿulûm (nşr. Naîm Zerzûr), Beyrut 1403/1983, s. 427; İbn Ebü'l-İsba', Taḥrîrü't-taḥbîr (nşr. Hıfnî M. Şeref), Kahire 1383; a.mlf., Bedîʿu'l-Ḳurʾân (nşr. Hıfnî M. Şeref), Kahire 1392/1972; Hatîb el-Kazvînî, el-Îżâḥ fî ʿulûmi'l-belâġa (nşr. M. Abdülmün'im el-Hafâcî), Kahire 1400/1980, s. 484-485; Şurûḥu't-Telḫîṣ, Beyrut, ts. (Dârü's-sürûr), IV, 295-296; Bahâeddin es-Sübkî, ʿArûsü'l-efrâḥ (Şürûḥu't-Telḫîṣ içinde), IV, 469; Safiyyüddin el-Hillî, Şerḥu'l-Kâfiyeti'l-bedîʿiyye (nşr. Nesîb Neşâvî), Dımaşk 1403/1983, s. 228-230; Tîbî, et-Tibyân fî ʿilmi'l-meʿânî ve'l-bedîʿ ve'l-beyân (nşr. Hâdî Atıyye Matar el-Hilâlî), Beyrut 1407/1987, s. 299-300; Teftâzânî, el-Muṭavvel ʿale't-Telḫîṣ, İstanbul 1309, s. 421-422; İbn Hicce, Ḫizânetü'l-edeb, Kahire 1304; Süyûtî, el-İtḳān, Beyrut 1973, II, 83; İbn Ma'sûm, Envârü'r-rebîʿ (nşr. Şâkir Hâdî Şükr), Necef 1388/1968, II, 38; Abdülganî b. İsmâil en-Nablusî, Nefeḥâtü'l-ezhâr, Beyrut 1404/1984, s. 280-281; Abdünnâfi İffet, en-Nef'u'l-mu'avvel, İstanbul 1290, II, 155, 158-159; Abdurrahman el-Berkūkī, Şerḥu Dîvâni'l-Mütenebbî, Beyrut 1979, I, 314-315; Ahmed Matlûb, Muʿcemü'l-muṣṭalaḥâti'l-belâġıyye ve teṭavvürüh, Bağdad 1403/1983, I, 371-376; II, 399-401; Besyûnî Abdülfettâh Besyûnî, ʿİlmü'l-bedîʿ, Kahire 1408/1987, s. 19-23, 33.

İsmail Durmuş

İHANET

(الإهانة)

İlâhlık veya peygamberlik iddiasında bulunan bir kimsenin elinde bu misyonunu yalanlayan hârikulâde bir olay meydana gelmesi anlamında kelâm terimi

(bk. HÂRİKULÂDE).

İHBÂR

(الإخبار)

Muhatabı bilgilendirme amacı taşıyan söz çeşidi anlamında meânî terimi.

Sözlükte “bilmek” anlamındaki haber kökünden masdar olan ve “bildirmek, haber vermek” mânasına gelen ihbâr kelimesi meânîde bir söz (cümle) türünü ifade etmek için kullanılır. Meânî ilminde söz ihbârî ve inşâî olmak üzere ikiye ayrılır. Sözü söyleyenin doğru veya yalan söylemekle nitelenmesi mümkün olmayan, diğer bir ifadeyle istek bildiren sözler inşâî, bilgi verme amacı taşıdığından sözü söyleyenin doğrulanma veya yalanlanma ihtimali bulunan, dolayısıyla doğru yahut yalan olması muhtemel olan sözler ihbârîdir. Söz sahibinin verdiği haberin içerdiği hükmü muhataba bildirmek veya haber verenin onun içeriğini bildiğini muhataba açıklamak amacıyla haber verilir. Bu amaçlardan ilkine “haberin sağladığı fayda”, diğerine de “faydanın lâzımı” denir (Teftâzânî, s. 43-45). Haber zihnin dışında realitesi bulunan bir sözdür; doğru veya yalan olması da taşıdığı hükmün bu realiteye uyup uymamasına göredir. Bundan dolayı haber, “haberi veren kimse hakkında doğru veya yalan söylediği şeklinde hüküm verilebilen söz” olarak da tanımlanmıştır. Nazzâm’a ve onun takipçilerine göre haberin doğru veya yalan olması vâkıaya göre değil onu verenin inancına uygun olup olmamasına göre belirlenir (a.g.e., s. 39). Genellikle haber için doğru ve yalan şeklinde iki kategori bulunursa da Câhiz buna “ne doğru ne de yalan” dediği üçüncü bir kategori eklemiştir (a.g.e., s. 43-44). Sîbeveyhi ile Ferrâ haberi, inşânın değil onun yaygın türü durumundaki istifhamın karşıtı olarak görürler (Kitâbü Sîbeveyhi, I, 119, 134, 135; Meʿâni’l-Ḳurʾân, I, 335; II, 84-85, 354). Müberred, meânî terminolojisi içerisinde bugün de geçerliliğini koruyan bir tanımla haberi “söyleyenin doğrulanması ve yalanlanması mümkün olan söz”

şeklinde tarif etmiştir (el-Muḳteḍab, I, 12, 41; III, 89).

Haber için muhatabın konumuna göre belirlenmiş üç derece vardır. 1. İbtidâî haber. Haberin içerdiği hüküm hakkında ön bilgisi olmayan

muhataba verilen haber olup yalın ve düz bir ihbardır. 2. Talebî haber. Haberin içerdiği hükmün doğruluk derecesini bilmeyen ve bu yüzden o konuda tereddüt içerisinde bulunan muhataba verilen haberdir. Muhatabı tereddütten kurtarmak için bu tür haberin pekiştirilmesi tavsiye edilmiştir. 3. İnkârî haber. Haberin içerdiği hükmü inkâr edip benimsemeyen muhataba verilen haber olup bunun birden fazla tekit unsuru ile pekiştirilmesi gerekli görülmüştür (Teftâzânî, s. 47-49). Muhatabın durumunu belirleyip sözünü ona göre ayarlayacak olan söz sahibinin kendisidir. Şu âyetler talebî ve inkârî haberlere örnek teşkil eder: ” وأضرب لهم مثلا أصحاب القرية إذ جاءها
المرسلون، إذ أرسلنا إليهم اثنين فكذّبوهما فعزّزنا بثالث فقالوا إنّا إليكم مرسلون. قالوا ما أنتم إلاّ
بشر مثلنا وما أنزل الرحمن من شييء، إن أنتم إلاّ تكذبون، قالوا ربّنا يعلم إنّا إليكم لمرسلون“
(Onlara, elçilerin geldiği şehrin halkını anlat. O şehre iki elçi göndermiştik; bunları yalanladıkları için üçüncü bir kişiyle desteklemiştik. Onlar, “muhakkak ki biz size gönderilmiş elçileriz” deyince kasabalılar, “Siz de ancak bizim gibi birer insansınız; ayrıca rahmân da herhangi bir vahiy göndermiş değildir, siz sadece yalan söylüyorsunuz” diye karşılık vermişlerdi. Elçiler, “Doğrusu rabbimiz biliyor, şüphesiz ki biz size gerçekten gönderilmiş elçileriz” demişlerdi; Yâsîn 36/13-16). Bu âyetlerde ilk önce elçiler kasaba halkını, kendilerine inanıp inanmamaları konusunda tereddüt içinde bulunan, gerçeği öğrenme talebinde olan kimseler kabul edip sözlerini talep haberi formunda sadece “inne” ile pekiştirmeli olarak, onların inkâr ettiğini görünce inkâr haberi şeklindeki ikinci haberde “inne” ve “lâm” ile tekit edilmiş olarak söylediler (Kazvînî, I, 92-93). Ayrıca burada “rabbimiz biliyor” ifadesi de yemin yerine geçtiği için bir pekiştirme unsurudur. Haberde inne, enne, keenne, lâkinne, ibtidâ lâmı, fasıl zamiri, şan ve kıssa zamiri, emmâ, kad, sîn, sevfe, kasem, tekit nûnları, len, zâid harfler, tenbih harfleri gibi birçok öğe pekiştirme unsuru olarak kullanılır.

Gerçek anlamda haber muhatabı bilgilendirmek, bir hükmün içeriğini ona aktarmaktır. Ancak birçok konuda haber bilgi aktarmanın ötesinde mecâzî ve inşâî mânalar için de verilir. Muhatabı bilgilendirme görüntüsü altında verilen haberin asıl amacı değişik şeyler olabilir. Bunlar da genellikle haberin içeriğini bileni bilmiyormuş, soru sormayanı sormuş, -üzerinde inkâr alâmetleri görülmesi sebebiyle-inkâr etmeyeni etmiş ya da -açık kanıtlar bulunduğu için veya düşündüğü takdirde inkârından dönebileceği için-inkâr edeni etmiyormuş kabul ederek verilmiş olan haberlerde görülür (a.g.e., I, 94-95). Bu sebeple ibtidâ haberi, talep haberi veya inkâr haberi

formlarında inkâr haberi, ibtidâ haberi şeklinde verilir. Bu tür anlatımlara "haberin mecâzî anlamları" veya "haberin inşâî bir amaç için kullanılması" denir. Belâgat âlimlerinin tesbit ettiği haberin mecâzî anlamlarının başlıcaları şunlardır: Merhamet dileme, özlem belirtme, zayıflığını bildirme, reddetme, sakındırma, teşvik etme, saygı bildirme, temenni, kınama, tehdit, dua, övme, övünme, menetme, vaad etme.

Hilâfet iddiasında bulunan İbrâhim b. Mehdî'nin Me'mûn'a hitaben söylediği şu sözlerin amacı bilgi aktarımı (ihbâr) değil ondan merhamet talep etmektir (inşâ): "Çirkin bir suç işledim, affetmek sana yakışır. Bağışlarsan ihsanın, öldürürsün adaletin olur." "Allah'ın en çok buğzunu çeken helâl kadın boşamaktır" meâlindeki hadis bilgilendirmenin ötesinde sakındırma anlamı içermektedir. "İhsan sahipleri için cennet ve daha fazlası vardır" (Yûnus 10/26) âyeti teşvik amacı taşımaktadır. Şu âyet ise Allah'a bilgi vermek değil ondan istekte bulunmak anlamı içermektedir: "Ancak sana ibadet eder, ancak senden yardım isteriz" (Fâtiha 1/5). Amr b. Külsûm'ün, "Bizde bir çocuk sütten kesilme yaşına gelince cebbarlar (krallar) onun huzurunda secdeye kapanır" mısraı bir övünme ifadesidir. Nâbiga ez-Zübyânî'nin, "Sen bir güneş, diğer krallar ise yıldızdır. Güneş doğunca bütün yıldızların batması haktır" beytinde övgü vardır.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "ḫbr", md.; Tehânevî, Keşşâf, I, 413-414; Sîbeveyhi, Kitâbü Sîbeveyhi (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1977, I, 119, 134, 135; Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, Meʿâni'l-Ḳurʾân (nşr. Ahmed Yûsuf Necâtî - M. Ali en-Neccâr), Beyrut 1403/1983, I, 335; II, 84-85, 354; Müberred, el-Muḳteḍab (nşr. Muhammed Abdülhâlik Uzeyme), Beyrut, ts. (Âlemü'l-kütüb), I, 12, 41; III, 89; Kazvînî, el-Îżâḥ fî ʿulûmi'l-belâġa (nşr. M. Abdülmünʿim el-Hafâcî), Kahire 1400/1980, I, 85-96; Zerkeşî, el-Burhân, II, 317-326; Teftâzânî, el-Muṭavvel ʿale't-Telḫîṣ, İstanbul 1309, s. 37-53; Muhammed b. Ahmed ed-Desûkī, Ḥâşiye ʿalâ Muḫtaṣari'l-meʿânî, İstanbul 1307, s. 195, 227; Seyyid Ahmed el-Hâşimî, Cevâhirü'l-belâġa, Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye), s. 53.

İsmail Durmuş

İHBÂR

(الإخبار)

Genellikle hadisin kıraat yoluyla rivayet edildiğini gösteren terim.

Sözlükte “bilmek, bilgi” anlamındaki haber kökünden masdar olan ve “bildirmek, haber vermek” anlamına gelen ihbâr kelimesi, terim olarak genellikle râvinin hadisi hocasından kıraat yoluyla aldığını belirtir. Hadisi hocadan tek başına rivayet eden kimse, onu başkasına rivayet ederken (edâ) tekil sigasıyla “ahberenî”, başkalarıyla birlikte rivayet eden de çoğul şekliyle “ahberenâ” diye edâ eder. “Habberenî” ve “habberenâ” ise Evzâî’ye göre râvinin hadisi hocasından icâzet yoluyla aldığını belirtmek üzere kullanılmalıdır. Ancak başlangıçta hadisin hocadan alındığı usulü göstermek için kullanılan edâ sigalarının belirli usullere tahsis edilmesi hususunda bir ittifak bulunmadığından “ahberenî” veya “ahberenâ” şeklinde kullanılan sigaya da semâ, kıraat, icâzet ve münâvele metotlarının her birine delâlet etmek üzere yer verilmiştir. Nitekim sigayı Abdullah b. Mübârek, Hüşeym b. Beşîr, Yezîd b. Hârûn, Abdürrezzâk b. Hemmâm, İshak b. Râhûye gibi âlimler semâ; İbn Cüreyc, Evzâî, Abdullah b. Vehb, Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, Şâfiî ve Nesâî kıraat; İmam Mâlik, Îsâ b. Miskîn icâzet; Abdullah b. Vehb, Eşheb b. Abdülazîz münâvele metodu için kullanmışlardır. Hasan-ı Basrî, Zührî, Süfyân b. Uyeyne, Yahyâ b. Saîd el-Kattân gibi âlimler ise “ahberenâ” ile “haddesenâ” sigalarının semâ ve kıraat metotlarına delâlet etmeleri açısından aynı anlama geldiklerini söylemişlerdir. Bu konuda Ebû Ca‘fer et-Tahâvî, İbn Abdülber enNemerî tarafından Câmiʿu beyâni’l-ʿilm’de ihtisar edilen (Abdülmecîd Mahmûd, s. 189-194) et-Tesviye beyne ḥaddes̱enâ ve aḫberenâ adlı bir eser yazmış, İbn Hibbân da el-Faṣl beyne ḥaddes̱enâ ve aḫberenâ adıyla bir çalışma yapmıştır (Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 58; II, 45).

İbn Cüreyc, Evzâî, Abdullah b. Vehb gibi âlimlerin ihbâr sigasını kıraat metoduna tahsis etmeleri, II. (VIII.) yüzyılın ortalarından itibaren bu siganın kıraat metoduna delâlet etmek üzere kullanılmaya başlandığını ve

zamanla, “Bize haber verdi” mânasında bir söz olmaktan çıkıp, “Ben şeyhe okudum, arzettim” anlamına geldiğini göstermektedir.

Hâkim en-Nîsâbûrî’nin (ö. 405/1014) kendi döneminde bu hususta bir ittifakın bulunduğunu söylemesinden bu kullanımın yaygınlaştığı anlaşılıyorsa da tam bir ittifaktan söz etmek mümkün değildir.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, “ʿİlim”, 4; Yahyâ b. Maîn, Maʿrifetü’r-ricâl (nşr. M. Kâmil el-Kassâr), Dımaşk 1405/1985, II, 149; Râmhürmüzî, el-Muḥaddis̱ü’l-fâṣıl (nşr. M. Accâc el-Hatîb), Beyrut 1404/1984, s. 425, 431, 432, 433, 519-520, 522; Hâkim en-Nîsâbûrî, Maʿrifetü ʿulûmi’l-ḥadîs̱ (nşr. Seyyid Muazzam Hüseyin), Medine-Beyrut 1397/1977, s. 260; Hatîb el-Bağdâdî, el-Kifâye, Haydarâbâd 1357, s. 284, 288, 293-294, 296-298, 322, 330, 332, 333, 334; İbn Abdülber, Câmiʿu beyâni’l-ʿilm, Beyrut, ts. (Dârü’l-kütübi’l-ilmiyye), II, 175-180; Kādî İyâz, el-İlmâʿ (nşr. Seyyid Ahmed Sakr), Kahire 1389/1970, s. 90, 91, 122-123, 124, 127-128, 130; İbnü’s-Salâh, ʿUlûmü’l-ḥadîs̱, s. 135-136, 138-139, 142; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, VI, 330; VIII, 404-405; Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 58; II, 45; Abdülmecîd Mahmûd, Ebû Caʿfer eṭ-Ṭaḥâvî, Kahire 1975, s. 189-194, 279-280; Ahmet Yücel, Hadis Istılahlarının Doğuşu ve Gelişimi (Hicrî İlk Üç Asır), İstanbul 1996, s. 84-86, 88, 96-97.

Ahmet Yücel

İHBÂRÜ’l-ULEMÂ bi-AHBÂRİ’l-HÜKEMÂ

(إخبار العلماء باخبار الحكماء)

İbnü’l-Kıftî’nin (ö. 646/1248) Târîẖu’l-ḥükemâʾ adıyla da bilinen biyografik eseri

(bk. İBNÜ’l-KIFTÎ).

İHBÂT

(الإحباط)

İman esaslarına veya ilâhî emirlere aykırı hareket etmenin yapılan iyi amellerin sevabını yok etmesi anlamında bir Kur’an terimi.

Sözlükte “boşa gitmek, değerini kaybetmek” anlamına gelen habt kökünden türemiş olup “boşa çıkarmak, silip yok etmek” demektir. Terim olarak bazı davranışların iyi amellerin sevabını yok etmesini ifade eder. Râgıb el-İsfahânî değerini kaybeden amelleri üç gruba ayırır. Birincisi imandan yoksun kimselerin işledikleri amellerdir (el-Furkān 25/23). İkincisi, dünyevî menfaat sağlama amacı taşıdığından Allah rızâsına yönelik olmayan uhrevî amellerdir. Üçüncü grup, sâlih amel niteliği taşımakla birlikte beraberinde kötü ameller işlenmek suretiyle kıymeti düşen fiillerdir; bazı âyetlerde “terazilerin hafif gelmesi” ifadesiyle anlatılan da budur (el-Müfredât, “ḥbṭ” md.). Ancak İsfahânî’nin üçüncü grup için işaret ettiği âyetlerin bu şekilde yorumlanması müfessirlerce benimsenmemiştir (Taberî, VIII, 164; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu’l-ġayb, XIV, 29-30).

Kur’ân-ı Kerîm’de ihbât kelimesi geçmemekle birlikte aynı kökten bazı fiil kalıpları kullanılarak bir kısım inanç ve davranışların iyi amelleri boşa çıkaracağı açıklanmıştır. Bu âyetlerde belirtildiğine göre Allah’ın âyetlerine ve âhirete inanmayanlar, ilâhî hükümleri inkâra yeltenenler, müşrikler, münafıklar, sadece dünya hayatını tercih edip onunla yetinenler, peygamberleri öldürenler, insanlar arasında adaletle hükmetmek isteyenleri katledenler, Allah yolundan yüz çeviren ve başkalarının da bu yolu takip etmesine engel olanlarla Hz. Peygamber’e saygısızlıkta bulunanların amelleri boşa gidecektir. Ayrıca Allah’ın indirdiği hükümlerden hoşlanmayan ve ilâhî gazabı celbedecek görüşlere uyup Allah rızâsını kazanmayı hiçe sayanların amelleri de boşa çıkacaktır (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “ḥbṭ” md.).

Hadislerde de iyi amellere ait sevabın bazı sebeplerle yok olacağı aynı kökten gelen fillerle belirtilmektedir. Buna göre Hz. Peygamber, amellerin

sevabını yok eden günahları işlemekten Allah'a sığınmayı tavsiye etmiş, bazı davranışlar yüzünden amellerin boşa gideceğini zanneden sahâbîlerin yanıldığını açıklamış, böylece amellerin geçerlilik veya geçersizliğine hükmetmenin ancak Allah'a ait olduğuna işaret etmiştir (Müsned, III, 137; IV, 180; Buhârî, "Meġāzî", 38, "Diyât", 17; Müslim, "Bir", 137). Buhârî, "Müminin farkına varmadan amelinin boşa gitmesinden korkması" başlığını taşıyan bir babda ashabın böyle bir kaygı içinde bulunduğunu ve Hasan-ı Basrî'nin de müminin mutlaka amelinin boşa çıkabileceği endişesi taşıması gerektiğinden söz ettiğini nakletmiştir (Buhârî, "Îmân", 36).

III. (IX.) yüzyıldan itibaren kelâm âlimleri ihbât meselesini va'd-vaîd, sevap-ikab çerçevesinde ve tekfirle birlikte tartışmışlardır. "Örtmek" anlamındaki kefr kökünden gelen tekfîr, "son anda gerçekleştirilen bir itaat vasıtasıyla geçmiş günahların örtülmesi ve cezalarının düşmesi" diye tanımlanıp literatürde ihbâtla birlikte incelenmiştir. Kelâmcıların ihbât ve tekfirle ilgili görüşlerini dört noktada toplamak mümkündür. 1. İhbât ve tekfir hem iman hem de amel açısından geçerli olan bir ilkedir, çünkü naklî ve aklî deliller bunu göstermektedir. Mu'tezile, Hâricîler ve Zeydiyye âlimleri ana hatları itibariyle ihbât ve tekfirin geçerliliği görüşünde birleşmişlerdir. Dayandıkları başlıca delillerden biri âyet ve hadislerde iyiliklerin kötülükleri gidereceği ve bazı inanç ve davranışların iyi amelleri yok edeceğinin açıkça belirtilmesidir. İhbât ve tekfir ilkesi, nasların bu açıklamalarına dayanmaktan ve onları bir kural halinde ifade etmekten başka bir şey değildir (Yahyâ b. Hamza el-Alevî, s. 111-112). Ayrıca mükellefin genellikle hem itaat hem mâsiyet işlemekte olduğu varsayımından hareket edilebilmektedir. Bu durumda itaat ve mâsiyet eşit veya biri diğerinden fazla olacağından çok olanın az olanı geçersiz kılması söz konusudur. Mükellef, gerçekleştirdiği ameller sebebiyle mükâfat veya cezaya ya aynı ölçüde müstahak olur yahut birini diğerinden daha fazla hak eder. Her ikisine aynı ölçüde müstahak olması uzak bir ihtimaldir. Şu halde daha fazla hak ettiği husus geçerlilik kazanır, yani sevabı daha çok hak etmişse azabı, bunu daha çok hak etmişse sevabı yok olur. Bu durum ihbât ve tekfir ilkesinin doğruluğunu gösterir (Kādî Abdülcebbâr, s. 624-625). 2. İhbât sadece inançta, tekfir ise hem inanç hem de amellerde geçerli bir ilkedir. Buna göre müslüman iken kâfir olanın inkârı yaptığı iyi amelleri yok eder, kâfir iken müslüman olanın imanı da geçmişte işlediği kötülükleri giderir. Müslümanın mâsiyetleri ise itaatlerini ve bunlara ait sevabı ortadan

kaldırmaz. Eş‘ariyye, Mâtürîdiyye, İmâmiyye-İsnâaşeriyye ile Abbâd b. Süleyman gibi bazı Mu‘tezile âlimleri bu görüşü benimsemiştir (Mâtürîdî, s. 337-338; Teftâzânî, II, 232; Ca‘fer es-Sübhânî, II, 862). Bu grubun dayandığı başlıca deliller şunlardır: Naslar, zerre kadar da olsa işlenen her türlü hayır ve şerrin karşılığının mutlaka görüleceğini haber vermektedir (ez-Zilzâl 99/7-8). Zâhirî mânası itibariyle ihbâtın geçerli olduğunu ifade eden diğer naslar da bu nasların ışığı altında te’vil edilmelidir (Fahreddin er-Râzî, Kitâbü’l-Erbaʿîn, s. 221-222, 235-236; Ebû Ca‘fer et-Tûsî, Temhîdü’l-uṣûl, s. 268-269). İhbâtın amellerde geçerli olması zulmü gerektirir, zira bu takdirde itaat ve mâsiyet işleyen bir müslüman mâsiyeti çoksa hiç itaat etmemiş, itaati çoksa hiç günah işlememiş gibi telakki edilecektir

(Şeyh Müfîd, s. 361-362; Fahreddin er-Râzî, Kitâbü’l-Erbaʿîn, s. 236; Ca‘fer es-Sübhânî, II, 863-865). İhbât taraftarlarınca yapılan istidlâllerde bazı yanlışların bulunduğu belirtilmiştir. Meselâ itaatle mâsiyetin eşit olması halinde müslümanın amellerine karşılık vermenin imkânsız olduğu ileri sürülmektedir. Halbuki bu durumda itaat dikkate alınabilir, çünkü yapılan bir itaate karşılık on sevabın, mâsiyete mukabil ise bir günahın verileceği naslarda bildirilmiştir. Şu halde iyi ve kötü amellerin eşit olması durumunda sevap tarafının dikkate alınacağını söylemek mümkündür (Nesefî, II, 787; Seyyid Şerîf el-Cürcânî, s. 449). Ayrıca mâsiyete terettüp edecek olan azap tevhid inancını ve onun sevabını yok etmez, çünkü tevhidin sevabı fıskı terketmenin sevabından büyüktür. Bu da bir kebîre işleyenin bütün itaatlerinin yok olacağını iddia eden ihbât anlayışını geçersiz kılar (İbn Fûrek, s. 159-160, 172-173). 3. Küfrün bütün iyi amelleri, itaatlerin de mâsiyetleri sileceğinde şüphe yoktur. Küfür dışında büyük günah olan mâsiyetler ise imanı ortadan kaldırmamakla birlikte bazı itaatlerin sevabını yok edebilir. İbn Teymiyye ile onun izinden giden bazı Selefiyye âlimleri bu görüştedir. Başlıca delillerinden biri, naslarda zina edenlere uygulanacak ceza beyan edildiği halde onların kâfir oldukları belirtilmemiştir. Yine naslarda, sadaka verilen kişiye eziyet etmenin ve yapılan iyiliği başına kakmanın sadakaya ait sevabı geçersiz kıldığının, büyük günah işlemenin de amelleri boşa çıkardığının bildirilmesi (el-Bakara 2/264; Muhammed 47/33), bazı mâsiyetlerin bazı itaatleri geçersiz kılacağına delil teşkil eder. Mâsiyetler bütün itaatlere ait sevabı yok etseydi âhirette amellerin tartılmasına gerek kalmazdı. Öte yandan farz ve vâcip

olan ibadetlere ait rükünlerden birini terketmek ibadeti bütünüyle geçersiz kılmaz, sadece eksik hale getirir (İbn Teymiyye, Mecmûʿu fetâvâ, X, 638-639; Minhâcü's-sünne, V, 296-298). 4. İhbât ve tekfir konuları hem dünya ve âhiret açısından hem de büyük ve küçük günah bakımından farklılık arzeder. Tekfirle, sadece farzları yerine getirmenin büyük günahları örtmesi kastedilirse bu anlamda bir tekfirden söz edilemez. Fakat ihbât ve tekfirle, âhirette sevaplarla büyük günahların tartılıp büyük günahların sevaplar karşılığında silinmesi ve sonunda günah miktarınca sevapların azalıp tükenmesi kastedilirse bu doğrudur. Ayrıca bir büyük günahın hangi itaat karşılığında silineceği bilinemez. Küçük zannedilen bir iyilik âhirette büyük bir günahı yok edebilir. Küçük günahlara gelince bunlar yapılan itaatlerle dünyada silinir. Samimi bir tövbe de hem küçük hem büyük günahları yok eder. İbn Receb ve Seffârînî gibi bazı Selefî-Hanbelî âlimleri bu görüşte olup daha çok hadislere ve ashapla tâbiînden nakledilen rivayetlere dayanmışlardır (Seffârînî, I, 377-379).

İhbât ve tekfir konularında tartışmaların daha çok ihbât üzerinde yoğunlaştığı ve âlimlerin çoğunluğunun tekfiri benimsediği anlaşılmaktadır. İlgili naslar dikkate alındığında ihbâtı mutlak anlamda reddetmenin mümkün olmadığı kabul edilmelidir. Zira inkâr ve şirkin yanı sıra Allah'ın indirdiği hükümleri hiçe saymak, insanları Allah yolundan alıkoymak, Hz. Peygamber'e saygısızlık göstermek, adaleti emredenleri öldürmek, âhireti inkâr etmek gibi inanç ve davranışların yapılan iyi amelleri yok ettiği Kur'an'da açıkça belirtilmiştir. Bunun dışında işlenen büyük günahların, iman dahil olmak üzere bütün itaatleri geçersiz kılıp sevaplarını yok ettiğini söylemek isabetli görünmemektedir. Ancak âhirette itaatlerle mâsiyetlerin tartılacağı ve kişinin ağır gelen amellerine göre muameleye tâbi tutulacağı unutulmamalıdır. Bu anlamda bir ihbâtın kabul edilmesi mümkündür. Fakat küfre düşmeyenlerin fâsık bile olsalar gerçekleştirdikleri itaatlerin karşılıksız kalmayıp mâsiyetlerinin cezasını çektikten sonra mükâfat göreceklerinde şüphe yoktur.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “ḥbṭ”, “kfr” md.leri; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “ḥbṭ”, “kfr” md.leri; Müsned, III, 137; IV, 180, 191, 360; Buhârî, “Îmân”, 36, “Menâḳıb”, 25, “Meġāzî”, 38, “Diyât”, 37; “Mevâḳītü’ṣ-ṣalât”, 15; Müslim, “Bir”, 137; Taberî, Câmiʿu’l-beyân, VIII, 164; Mâtürîdî, Kitâbü’t-Tevḥîd, s. 337-338; İbn Fûrek, Mücerredü’l-maḳālât, s. 157-160, 172-173; Şeyh Müfîd, el-ʿAḳl fî uṣûli’d-dîn, Beyrut 1412/1992, s. 361-362; Kādî Abdülcebbâr, Şerḥu’l-Uṣûli’l-ḫamse, s. 624-644; İbn Hazm, el-Faṣl, III, 220, 233; Ebû Ca‘fer et-Tûsî, el-İḳtiṣâd fîmâ yeteʿallaḳ bi’l-iʿtiḳād, Necef 1399/1979, s. 193-194, 205-206; a.mlf., Temhîdü’l-uṣûl fî ʿilmi’l-kelâm (nşr. Abdülmuhsin ed-Dînî), Tahran 1362 hş., s. 268-269; Cüveynî, el-İrşâd (Muhammed), s. 381-391; Nesefî, Tebṣıratü’l-edille, II, 787; Fahreddin er-Râzî, Kitâbü’l-Erbaʿîn (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkā), Kahire 1406/1986, s. 221-222, 230-240; a.mlf., Muḥaṣṣal, Kahire, ts. (Külliyyetü’l-Ezher), s. 236; a.mlf., Mefâtîḥu’l-ġayb, Beyrut 1410/1990, XIV, 29-30; İbn Teymiyye, Minhâcü’s-sünne (nşr. M. Reşâd Sâlim), Riyad 1406/1986, V, 294-298; a.mlf., Mecmûʿu fetâvâ, X, 638-639; Yahyâ b. Hamza el-Alevî, el-Meʿâlimü’d-dîniyye fi’l-ʿaḳāʾidi’l-ilâhiyye, Beyrut 1988, s. 111-112; Teftâzânî, Şerḥu’l-Maḳāṣıd, İstanbul 1305, II, 232-233; Seyyid Şerîf el-Cürcânî, Şerḥu’l-Mevâḳıf, İstanbul 1292, s. 448-449; İbnü’l-Murtazâ, el-Ḳalâʾid fî taṣḥîḥi’l-ʿaḳāʾid, Beyrut 1985, s. 123-125; Seffârînî, Levâmiʿu’l-envâri’l-behiyye, Beyrut, ts. (el-Mektebetü’l-İslâmiyye), I, 377-379; Ca‘fer es-Sübhânî, el-İlâhiyyât (nşr. Hasan Muhammed Mekkî el-Âmilî), Gadîr 1410/1990, II, 862-874; Âişe Yûsuf el-Mennâî, Uṣûlü’l-ʿaḳīde beyne’l-Muʿtezile ve’ş-Şîʿati’l-İmâmiyye, Devha 1412/1992, s. 338-341.

Yusuf Şevki Yavuz

İHDÂD

(الإحداد)

Kocası ölen veya kesin boşamayla evliliği sona eren kadının belli bir süre bazı davranışlardan kaçınması anlamında fıkıh terimi.

Sözlükte “menetmek, sınır koymak” mânasına gelen ihdâd (hidâd), fıkıhta ölüm veya kesin (bâin) boşama sebebiyle evliliği sona eren kadının evlenme yasağı bulunan iddet süresince yas tuttuğu izlenimini verecek şekilde üzüntüsünü dışa vurmasını, çevresinin yadırgayacağı şekilde memnun ve mutlu görünmekten sakınmasını ifade eder. Ancak kadının yas tutmasının hükmü, hangi durumlarda ve ne kadar süreyle yas tutacağı, bu esnada ne gibi davranışlardan kaçınacağı fakihler arasında tartışmalıdır. Hanefî ve Zeydiyye mezhebi fakihleri ve eski görüşünde İmam Şâfiî ile bir rivayete göre Ahmed b. Hanbel bunu gerekli görürken bir grup tâbiîn fakihi, Mâlikîler, yeni görüşünde Şâfiî ve çoğunlukla Hanbelîler gerekli görmezler; bu sonuncular arasında ihdadı müstehap kabul edenler de vardır.

Kocası ölen kadının bir süre yas tutması hemen hemen bütün toplumlarda, özellikle de Sâmî gelenekte öteden beri bilinen bir âdet olup aynı zamanda kadından beklenen insanî ve ahlâkî bir ödev olarak da görülmüştür. İslâm öncesi Hicaz Arap toplumunda kocası ölen kadın bir yıl süreyle iddet bekler ve yas tutar, bu süre zarfında küçük bir odaya veya çadıra kapanıp en gösterişsiz elbiselerini giyer, koku sürünmez, saçlarını taramaz, bu suretle tam bir matem havasına girerdi. Bir yılın sonunda belli simgesel davranışlarla yas süresinin sona erdiğini ilân eder, normal hayata dönerdi. Boşanmış kadınların ise iddet beklemesi ve yas tutması gerekli görülmezdi (Buhârî,

“Ṭalâḳ”, 46; Müslim, “Ṭalâḳ”, 58; Cevâd Ali, V, 557).

İslâm dininde doğum ve hayat kadar ölümün de tabii karşılanması ve ilâhî takdire rızâ gösterilmesi istenmiş, ölünün arkasından taşkınlık derecesinde bağırıp çağırmak, ağıt yakmak ve uzun süreli yas tutmak yasaklanmıştır.

Kocası ölen kadının aşırılığa kaçmadan dört ay on günlük veya hamile ise doğuma kadarki iddet süresince üzüntüsünü belirtmesine imkân tanınmış, bu süre zarfında ölen kocasının hâtırasına saygısızlık sayılabilecek, onun yakınlarını incitebilecek veya yeni bir evlilik hazırlığı gibi algılanabilecek davranışlardan kaçınması istenmiştir. Böylece İslâm öncesi dönemin yas tutma âdeti hem içerik olarak mutedil bir çizgiye çekilmiş hem de yas süresi normalde üç güne, kocası ölen kadınlar için de iddet süresine indirilmiştir. Kur'an'da kocalara hitaben, ölmeleri halinde geride bırakacakları eşlerinin bir yıl süreyle evlerinden çıkarılmaksızın geçimlerini sağlayacak bir malı vasiyet etmelerinin emredilmiş olması (el-Bakara 2/240), ilk bakışta Câhiliye döneminin bir yıllık iddet ve yas âdetine atıf gibi anlaşıldığından fakihler, bu âyetin daha sonra inen iddet ve miras âyetleriyle süre ve vasiyetin gerekliliği yönünden neshedildiğini söylemişlerdir (Cessâs, II, 118-119).

Kur'an'da, evliliği sona eren kadınların yeniden evlenebilmeleri için değişik durumlara göre beklemeleri gereken iddet süresinden ve bu esnadaki bazı hak ve yükümlülüklerinden ayrıntılı olarak bahsedilirse de yas tutma konusuna temas edilmez (bk. İDDET). Bu konuda az sayıdaki hadislerde ise kocası ölen kadının normal yas süresi olan üç günden sonra da iddet süresince yas tutabileceği, bu esnada sürme çekme, koku sürünme, ziynet takınma ve süslü elbiseler giyme gibi davranışlardan kaçınması gerektiği bildirilir (Şevkânî, VI, 328-335). Kocası ölen bir kadının, iddet beklerken gözlerinin ağrımasından endişe ederek sürme çekmesine izin vermesi için Hz. Peygamber'e başvurması üzerine Resûl-i Ekrem'in ona Câhiliye dönemindeki külfetli yas tutma âdetini tasvir etmesi ve İslâm'daki dört ay on günlük iddet süresini hatırlatması, bu konuda orta bir yolun benimsendiğine işaret etmesi bakımından dikkat çekicidir (Buhârî, "Ṭalâḳ", 47; Müslim, "Ṭalâḳ", 60). Ancak bu açıklamaların, mevcut örfün süre kısıtlaması ve içerik tashihi yapılarak devamına izin mi verdiği, yoksa kadın için dinî bir yükümlülük getirmeyi mi hedeflediği yeterince açık değildir. Esasen kocası ölen kadının, iddet süresince kocasının ve sona eren evliliğin hâtırasına saygıyı ve kocasının yakınlarının hüznüne iştiraki ifade eden bir tutum ve davranış içinde olması, ayrıca bu dönemde yeni bir evlilik beklentisi izlenimini verecek tavırlardan kaçınması öncelikle ahlâkî ve insanî bir ödevdir. Hadislerde yer alan onay ve tavsiyenin bu tabii duruma vurgu şeklinde anlaşılması, diğer bir ifadeyle iddet süresince yas tutmayı

emretmeye değil evlilik hazırlığı sayılabilecek davranışları önlemeye mâtuf bir düzenleme olarak görülmesi gerekir. Bununla birlikte fakihlerin, ihdâdı aynı zamanda dinî (şer‘î) bir vecîbe ve kocanın karısı üzerinde hakkı olarak tanıtmaları, bazı boşama türleri sonrasında kadın için yas tutmayı gerekli görmeleri, biraz da onların öteden beri var olan bu geleneği İslâm sonrasında da korumak istemiş olmalarıyla açıklanabilir. Böyle olunca fıkıh kültüründeki ihdâd telakkisinde dönemin evlilik anlayışının, kadının erkek karşısındaki konumuyla ilgili gelenek ve kültürün baskın etkisi olmuştur. Bu anlayış sonucudur ki ihdâd, fıkıhta yas tutma içerikli şer‘î bir hak ve vecîbe olarak telakki edilmiş, terkedilmesi yönünde kocanın vasiyeti bulunsa bile kadının uhdesinden düşmeyen, kasten terkedilmesi günahı gerektiren bir davranış olarak nitelendirilmiştir.

Fıkıh literatüründe ihdâdla ilgili öncelikli tartışma bunun hangi durumlarda gerekli olduğu hususundadır. Zifaftan önce bile olsa kocası vefat eden ve bu sebeple iddet bekleyen müslüman kadının yas tutmasının gerektiğinde bütün fakihler görüş birliği içindedir. Delil olarak da Hz. Peygamber’in, Allah’a ve âhiret gününe iman eden bir kadının kocasından başka bir ölü için üç günden fazla yas tutmasının helâl olmadığını, ancak kocası için dört ay on gün yas tutabileceğini, bu süre zarfında kadının neleri yapıp neleri yapamayacağını bildiren hadisi ve sahâbî sözlerinden, ayrıca kocası ölen bir kadının iddeti içinde gözlerine sürme çekme isteğini Resûl-i Ekrem’in onaylamamış olmasından (Buhârî, “Ṭalâḳ”, 46-49; Müslim, “Ṭalâḳ”, 58-67; Ebû Dâvûd, “Ṭalâḳ”, 43; Şevkânî, VI, 328-332) hareket etmişlerdir. Ayrıca bu rivayetlerden bir kadının kocasından başka biri için üç günden fazla yas tutmasının câiz görülmediği, karısı ölen veya karısından ayrılan koca için böyle bir yas tutma mecburiyetinin bulunmadığı, yas süresinin âzami dört ay on gün veya hamilelik müddeti olduğu da anlaşılmaktadır. Doktrinde hâkim görüş böyle olmakla birlikte Hasan-ı Basrî, Şa‘bî gibi bazı tâbiîn âlimleri, kocası ölen kadın için öngörülen dört ay on günlük sürenin sadece evlenme yasağı için konulmuş olduğunu söylemiş ve bu kadının da diğerleri gibi üç gün yas tutmasını yeterli saymışlardır. Bu görüş sahipleri Hz. Peygamber’in, Ca‘fer b. Ebû Tâlib’in şehid olması üzerinden üç gün geçince karısı Esmâ bint Umeys’in yanına gidip ona artık yas tutmamasını söylediği şeklindeki rivayetten hareket ederler. Ancak bu rivayet cumhur tarafından zayıf bulunmuş veya zorlama te’villere tâbi tutularak daha kuvvetli görünen yukarıdaki rivayetler alınmıştır (Şevkânî, VI, 330, 333).

Dönülebilir (ric‘î) talâkla boşanan kadının yas tutmasının gerekli olmadığı, aksine, tehlikeye giren evliliğin devamını sağlamak için ihdâdı terketmesinin uygun olacağı hususunda görüş birliği vardır. Esasen ric‘î talâkı izleyen iddet esnasında evliliğin hükmen devam etmesi de ihdâda imkân vermemektedir.

İhdâd ile ilgili hükümlerin doğabilmesi için sahih bir evlilik akdinin bulunması gerekir; fâsid nikâh sonrası kocanın ölümü halinde kadın için ihdâd yükümlülüğü doğmaz. Doktrinde hâkim görüş bu olmakla birlikte Mâlikîler’den Ebü’l-Velîd el-Bâcî, Hanbelîler’den Kādî Ebû Ya‘lâ ile bazı Zeydiyye fakihleri bu durumdaki kadının iddet yükümlülüğünü ölçü alır, iddet gerekiyorsa ona tâbi olarak ihdâdı da gerekli görürler.

İhdâd esnasında kadın için hangi davranışın, ne tür giyim ve süslenmenin câiz olduğu konusunda fıkıh literatüründe görülen ayrıntılar, sahâbe ve tâbiînden aktarılan çeşitli görüşler, ziynet ve süslenme konusundaki örf ve değerlendirme farklılığından kaynaklanmaktadır (bu çeşitliliği yansıtması yönüyle bk. İbn Hazm, XI, 656-664). Konuyla ilgili hadislerde ihdâd süresi boyunca gözlere sürme çekme, boyanmış kumaş giyme, koku ve boya sürünmenin yasaklanmış olması, mevcut örf esas alınarak yapılmış örneklendirmeler şeklinde anlaşılmalıdır. İslâm döneminde bu konuda yapılan iyileştirmeler, ölünün diğer yakınları için yas tutmanın üç günle sınırlandırılması ve iddetle ilgili hükümler birlikte değerlendirildiğinde, ayrıca kocasının ölümü sebebiyle

iddet bekleyen kadınların ağır başlılıklarını koruyup yeni evlilik teşebbüsünde bulunmamalarını emreden âyet de (el-Bakara 2/235) göz önüne alındığında, ihdâdda yas tutmaktan ziyade evlilik hazırlığı sayılabilecek tutum ve davranışlardan kaçınma yükümlülüğünün ağır bastığı söylenebilir.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, “Ṭalâḳ”, 46-49; Müslim, “Ṭalâḳ”, 58-67; Ebû Dâvûd, “Ṭalâḳ”, 43; Cessâs, Aḥkâmü’l-Ḳurʾân (Kamhâvî), II, 118-119; İbn Hazm, el-Muḥallâ, Kahire 1390/1970, XI, 655-667; Şîrâzî, el-Mühez̠z̠eb, II, 149-150; Kâsânî, Bedâʾiʿ, III, 208-209; İbn Kudâme, el-Muġnî, Kahire 1389/1969, VIII, 154-159; Nevevî, Ravżatü’ṭ-ṭâlibîn (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvaz), Beyrut 1412/1992, VI, 382-385; İbn Cüzey, Ḳavânînü’l-aḥkâmi’ş-şerʿiyye, Beyrut 1979, s. 263-264; Remlî, Nihâyetü’l-muḥtâc, Beyrut 1404/1984, VII, 148-153; Şevkânî, Neylü’l-evṭâr, VI, 328-335; İbn Âbidîn, Reddü’l-muḥtâr (Kahire), III, 530-533; M. Yûsuf Mûsâ, Aḥkâmü’l-aḥvâli’ş-şaḫṣiyye, Kahire 1378/1958, s. 355-356; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, V, 557; M. Mustafa Şelebî, Aḥkâmü’l-üsre fi’l-İslâm, Beyrut 1397/1977, s. 662-663; Vehbe ez-Zühaylî, el-Fıḳhü’l-İslâmî, Dımaşk 1404/1984, VII, 659-663; Bilmen, Kamus2, II, 388-389; Mustafa el-Adevî, Câmiʿu aḥkâmi’n-nisâʾ, [baskı yeri yok] 1415/1994 (Dârü’s-sünne), II, 7-50; “İḥdâd”, Mv.Fİ, III, 213-222; “İḥdâd”, Mv.F, II, 103-114.

Mustafa Baktır

İHDAS

(الإحداث)

Bir nesneyi yokken sonradan yaratmak anlamına gelen ve kâinatın yaratılışını ifade eden kelâm terimi

(bk. YARATMA).

İHFÂ

(الإخفاء)

Bir tecvid terimi.

Sözlükte “gizli olmak” anlamındaki pafâ, (pufye) kökünden türeyen ve “gizlemek, örtmek” mânasına gelen ihfâ, tecvid ilmindeki yaygın tanımıyla sâkin nûn veya tenvini şeddeleme yapmadan, ancak gunne sesini de koruyarak izharla idgam arası bir sesle okumadır. Tenvin veya sâkin “nûn”dan sonraت، ث، ج، د، ذ، ز، س، ش، ص، ض، ط، ظ، ف، ق، ك harflerinden birinin bulunması durumunda uygulanan bu ihfâ dil ihfâsı olup tenvin veya sâkin nûn okunurken dil “nûn”un zâtî mahrecinden ayrılarak gunne ile icrâ edilir: فتح قريب، من شكر، أنزل gibi. Tenvinle sâkin “nûn”un ihfâ harfleri denen bu harflerden önce gelmesi durumunda ihfâ edilmesine gerekçe olarak “nûn”un bu harflere idgam edilecek kadar yakın, izhar edilecek kadar uzak bulunmaması gösterilmiştir (Dânî, s. 117). Kırâat-i aşere imamlarından Ebû Ca‘fer el-Kārî hâ (خ) ve “gayn”ı da ihfâ harflerinden saymış, meselâ هل من خالق غير الله (Fâtır 35/3) âyetinde olduğu gibi bu tür yerlerde sâkin nûn ve tenvini ihfâ ederek okumuştur. Sâkin “mîm”den sonra bâ harfi geldiğinde çoğunluk bu “mîm”i de ihfâ ederek (dudaklar tam bastırılmadan) okumuş ve buna dudak ihfâsı denmiştir: ربهم بهم، ترميهم بحجارة gibi (İbnü’l-Cezerî, I, 222).

İhfânın genel tanımı kapsamına girmemekle beraber harekenin ihfâsından da söz edilmiştir. Kur’an’ın bazı kelimelerindeki belli harflere ait harekelerin tam olarak belirtilmeksizin okunmasından ibaret olan bu ihfâ için ihtilâs terimi de kullanılmıştır: لا تأمنّا ifadesindeki (Yûsuf 12/11) birinci “nûn”un hafif bir sesle ötreli olarak, يتّقه (en-Nûr 24/52) ve يرضه (ez-Zümer 39/7) kelimelerindeki “hâ”ların kesre ve zammelerinin hafifçe belirtilerek okunması bu çeşit ihfânın örnekleridir.

BİBLİYOGRAFYA

Kāmus Tercümesi, “ḫfy” md.; Mekkî b. Ebû Tâlib, er-Riʿâye (nşr. Ahmed Hasan Ferhât), Amman 1404/1984, s. 267-269; Dânî, et-Taḥdîd fi’l-itḳān ve’t-tecvîd (nşr. Gānim Kaddûrî el-Hamed), Bağdad 1407/1988, s. 98, 102, 117; İbnü’l-Cezerî, en-Neşr, I, 222; II, 22-23, 26-27; a.mlf., et-Temhîd fî ʿilmi’t-tecvîd (nşr. Gānim Kaddûrî el-Hamed), Beyrut 1407/1986, s. 168-171; Gānim Kaddûrî el-Hamed, ed-Dirâsâtü’ṣ-ṣavtiyye ʿinde ʿulemâʾi’t-tecvîd, Bağdad 1406/1986, s. 446-453, 456-458.

Abdurrahman Çetin

el-İHKÂM

(الإحكام)

İbn Hazm'ın (ö. 456/1064) fıkıh usulüne dair eseri.

Tam adı el-İḥkâm fî uṣûli'l-aḥkâm olan eser müellifin diğer bazı kitaplarında el-İḥkâm li-uṣûli'l-aḥkâm şeklinde de geçer (el-Muḥallâ, I, 75; Nübẕetü'l-kâfiye, s. 75; ayrıca bk. Zehebî, XVIII, 195). Zâhirî mezhebinin ikinci kurucusu ve teorisyeni kabul edilen İbn Hazm'ın genel anlamda fıkıh usulü alanına giren bu temel eseri, zâhirci düşüncenin ve literal anlamcılığın anlama ve ictihad metodolojisine dair günümüze ulaşan ilk sistematik kitap olarak bilinmektedir. Şeriatın usul ve fürû diye bölünemeyeceğini, şeriatın tamamının usul olduğunu ileri sürmesi (İḥkâm, VIII, 115) ve eserinde "fıkıh usulü" tabirini kullanmaması ilk bakışta İbn Hazm'ın amelî, itikadî ayırımı yapmaksızın bütün şer'î hükümlerin aynı metodolojiyle ortaya konulabileceği görüşünde olduğu izlenimini vermekle birlikte el-İḥkâm bütünüyle fıkıh usulünün konularını içermektedir.

el-İḥkâm'ın, et-Taḳrîb li-ḥaddi'l-manṭıḳ ve el-Faṣl'dan sonra yazıldığı ve İbn Hazm'ın olgunluk dönemi eseri olduğu bilinmekle birlikte hangi tarihte kaleme alındığı tam olarak belli değildir. Ancak Berberîler'in Kurtuba'da (Cordoba) yönetimi ele geçirmesi sırasındaki bir olaydan (III, 67) ve imamın gaybetinin üzerinden 170 yıl geçtiğinden bahsedilmesi (I, 13) gibi ipuçlarından hareketle el-İḥkâm'ın 430 (1039) yılı civarında yazıldığı neticesine ulaşılabilir.

İbn Hazm'ın daha önce icmâ meselesine, eski fakihlerin görüşlerindeki çelişkilere, fıkhın bütün konularına ilişkin kitaplar yazmış olması el-İḥkâm'daki fikirlerinin teorik düzeyde kalmadığını, süzgeçten geçirme ve test etme çabasının sonucunda ortaya konulduğunu gösterir. Temel görüşlerinin bulunduğu üç önemli eserinin yazılış sırasını ve bunların içeriklerini kendisi şöyle açıklamaktadır: "et-Taḳrîb'de genel olarak istidlâl keyfiyeti, araştırılan her konuda hakkın bâtıldan ayırt edilmesine yarayan burhanın çeşitleri üzerinde durduk. Bu kitap hakkın alâmetlerini bilmek için

bir asıl mesabesindedir. el-Faṣl'da ise insanların benimsediği farklı din ve mezheplerin doğrusunu et-Taḳrîb'de esaslarını verdiğimiz burhanlarla açıkladık. Daha sonra el-İḥkâm'ı yazdık ve bunda da bizi mükellef tuttuğu ibadet ve insanlar arasında hüküm verme gibi hususlarda Allah'ın muradını, yine et-Taḳrîb'de ortaya koyduğumuz burhanlarla açıklamayı amaçladık. Bu kitap, insanların dinî ahkâmın esasları konusundaki ihtilâflarını içermektedir" (el-İḥkâm, I, 8).

İbn Hazm, el-İḥkâm'da kendi metodolojisini oluşturmanın yanında daha ağırlıklı olarak kendi zamanına gelinceye kadar ortaya çıkmış, sistemleşmiş ve yayılmış olan diğer usulî yaklaşım ve görüşleri eleştirmeyi hedeflemiştir. Bu sebeple eserin büyük bir bölümü önceki ekollerin görüşlerinin tenkidine dairdir. Nitekim kitabın özeti mahiyetinde olan, muhaliflerin tenkidine fazla yer vermeden sadece kendi görüşlerini açıkladığı en-Nübẕetü'l-kâfiye adlı eseri el-İḥkâm'ın yaklaşık

yirmide biri kadardır. Tenkitleri daha ziyade Mâlikîler'le Hanefîler'e yönelik olmakla birlikte Şâfiîler de bundan paylarını almışlardır. Hanbelîler'e pek fazla ilişmemesi, Ahmed b. Hanbel'in ashâbü'l-hadîsin ileri gelenlerinden sayılması, zayıf bile olsa hadisleri ön plana çıkarması ve zaruret bulunmadıkça kıyasa başvurmaktan kaçınması sebebiyle diğer imamlara göre zâhir ehline daha yakın görülmesiyle ve biraz da Hanbelîliğin gelişiminin o dönemde yeterince tamamlanmamış olmasıyla açıklanabilir. İbn Hazm, el-İḥkâm'da kendinden önceki zâhir ehlinin görüşlerine de yer vererek onların diğer mezheplere yönelttiği eleştirileri ve kendilerine yöneltilen eleştirilere verdikleri cevapları zikretmiştir (VII, 68, 137, 139; VIII, 7, 107, 111). Öte yandan Dâvûd ez-Zâhirî'ye nisbet edilen bazı görüşlerin aslında ona ait olmadığını ileri sürmüş, zâhir ehlinden bilinen bir kısım âlimin gerçekte zâhir ehli sayılamayacağını belirtmiş, birçok yerde Dâvûd da dahil olmak üzere önceki zâhir ehlinin görüş ve yaklaşımlarını tenkit etmekten geri durmamıştır (III, 129, 130, 147; IV, 2, 73, 75; VII, 143).

Kitabın birçok yerinde bizzat katıldığı tartışmalara işaret eden İbn Hazm (V, 78, 163, 176; VI, 77; VII, 49, 78), diğer birçok eserinde olduğu gibi cedelci ve polemikçi bir üslûp kullanmıştır. Şüphesiz bunda Mâlikîliğin o dönemde Endülüs'ün hâkim mezhebi oluşunun, bu mezhep fakihleri tarafından ağır

biçimde eleştirilmesinin ve dışlanmasının, hatta yaşadığı dönemde kitaplarının yakılmış olmasının izleri bulunur. İbn Hazm, önce tenkit edeceği görüşü mümkün olduğunca gerekçeleriyle birlikte objektif ve doğru olarak ortaya koyar ve ardından bu görüşün geçersizliğini ispata girişir. Karşıt görüşleri eleştirirken sert ve acımasız olması yanında tenkit edeceği meseleyi bazan kasten veya iyi anlamadığı için doğru vazetmediği de gözlenmektedir. Meselâ Hanefîler'in, şahitle birlikte yemine dayanarak hükmetmenin Kur'an'a uymadığı şeklindeki yaklaşımını söz konusu ederek Hanefîler'in Peygamber'in hükmünün Kur'an'a aykırı olduğu şeklinde bir anlayışın içine düştüğünü iddia etmesi böyledir (el-İḥkâm, VII, 173; ayrıca bk. VII, 4; VIII, 131). Halbuki Hanefî fakihleri burada, hadisin hükmünün Kur'an'a aykırı olduğunu değil Resûl-i Ekrem'e isnad edilen sözün Kur'an'a aykırılık gerekçesiyle aslında ona ait olamayacağını ileri sürerler. İbn Hazm'ın tenkit oklarına hedef teşkil edenler arasında Hallâc-ı Mansûr'un da dahil olduğu (VII, 36) birçok sûfînin, Bişr b. Gıyâs, Ebû Bekir el-Esam ve Bâkıllânî gibi birçok kelâmcının bulunması, onun Bâtınîlik izleri taşıyan tasavvuf ve ileri derecede teorik kelâm tartışmaları karşısındaki tavrının da ipuçlarını vermektedir. Bişr b. Gıyâs ve Ebû Bekir el-Esamm'ı "görüşlerinden yüz çevrilecek iki adam" diye anmış (IV, 189), mütekellim metodunun babası sayılan Bâkıllânî'yi kıyası ve fıkhı bilmemekle itham etmiştir (VII, 53).

İbn Hazm, hukukî anlayış ve görüşlerin kendisinden önceki oluşum ve gelişimine ilişkin geniş bir bilgiye sahip olduğu için el-İḥkâm sahâbe, tâbiîn ve mezhep imamlarının kanaatleri yanında ilk dönemlerden kendi zamanına kadarki meşhur fakihlerin görüşlerini ve bunların zâhirî bakış açısına göre değerlendirmesini içermesi itibariyle de ayrı bir öneme sahiptir. el-İḥkâm'da, ilk dönemlerin müstakil müctehidlerinden fıkıh mezheplerinde doktrinin oluşumuna önemli katkıları bulunan fakihlere kadar pek çok âlimin görüşüne yer verilmesi, kitabın oldukça zengin kaynakları bulunduğu izlenimini vermekle birlikte isimleri anılan eserlerin sayısı son derece azdır. Bunlar arasında Şâfiî'nin er-Risâle, Kādî Abdülvehhâb'ın İbn Ebû Zeyd el-Kayrevânî'nin eserine yazdığı Şerḫu'r-Risâle, Muhammed b. Ahmed el-Utbî'nin el-Müstaḫrece, Tahâvî'nin İḫtilâfü'l-ʿulemâʾ, Ebû Nasr el-Mervezî'nin el-İmâm, Muhammed b. İsmâil el-Buhârî'nin et-Târîḫu'l-evsaṭ adlı kitapları sayılabilir (IV, 220; VI, 16, 35; VIII, 36). İbn Hazm el-İḥkâm'da kendisine ait bazı eserlere de atıfta bulunur.

el-İḥkâm, sonraki usulcüler tarafından zâhirî yöntemin en önemli kaynaklarından biri sayılmış ve özellikle kıyas bahislerinde red maksadıyla bu eserdeki görüşlere yer verilmiştir. Zehebî'nin de belirttiği gibi İbn Hazm'ın kitapları ya benimsendiği ya da sorgulanmak istendiği için sonraki âlimler tarafından yaygın olarak kullanılmıştır. Şâfiî usulcülerinden Ebû Şâme el-Makdisî, Hz. Peygamber'in fiillerinin değeri konusundaki el-Muḥaḳḳaḳ adlı eserinde el-İḥkâm'ın ilgili bölümünden büyük ölçüde istifade etmiş ve onun görüşlerini benimsemiştir. Bedreddin ez-Zerkeşî'nin el-Baḥrü'l-muḥîṭ'te İbn Hazm'a nisbet ettiği fikirler geniş biçimde el-İḥkâm'dan alınmıştır. el-İḥkâm'a atıf yapanlar arasında Şâtıbî ve İbn Kayyim el-Cevziyye de anılabilir. İbn Kayyim özellikle fakih sahâbîlerin listesi, re'y ve taklid aleyhindeki hadis ve Selef âsârı konusunda el-İḥkâm'a dayanmıştır.

Bilgi teorisi ve yöntem açısından el-İḥkâm diğer usul kitaplarından farklıdır. İbn Hazm'a göre hükümlerin kaynakları naslar (Kitap ve Sünnet metinleri), icmâ ve delil olmak üzere üçtür. Delil, diğer iki kaynağa râci olup onlardan mantıkî çıkarımda bulunma ameliyesidir. Delil kapsamı içerisinde kesinlikle ta'lîl, teşbih ve zannî haml bulunmaz. Bu yönüyle İbn Hazm, fıkıh usulünü ve fıkhı diğer ekollerde olanın aksine zanniyyât üzerine değil kat'iyyât üzerine temellendirmeye çalışır. Sonraki usulcülerin zanla amelin meşruiyetini ispatlamaya özen göstermeleri, sistemlerinin bir gereği olmakla birlikte bir ölçüde İbn Hazm'ın bu kesinci yaklaşımına cevap verme amacını güttüğü de söylenebilir.

Eserde, fıkıh usulünde tartışılan ana konuları içermekle ve konuları arasında aslî delillerden fer'î delillere ve konulara giden bir sıra izlenmekle birlikte diğer usul kitaplarının çoğunda görülen yazım sistematiğinden farklı olarak usul konu ve tartışmaları kırk bölüm (bab) halinde ele alınmıştır. Usul literatüründeki birçok dil ve mantık tartışması bağımsız birer bölüm yapıldığı için bu bölümlerin birkaç sayfayı aşmayacak şekilde kısa, klasik usul konularının ise oldukça hacimli tutulduğu ve birçok alt başlığa ayrılarak incelendiği görülür. Birinci bölümde İbn Hazm kitabın yazılış amacını ve konusunu açıklamakta ve diğer usul kitaplarında alışılmamış olan bir biçimde görüşlerini oturttuğu teorik çerçeveye temas etmektedir. Eserin diğer bölümlerinde aklî deliller, dil, cedel, lafız-mâna ilişkisi, hüsün

ve kubuh, Kitap, Sünnet ve bu iki delille ilgili dil, mantık ve usul kuralları, icmâ, istishâb ve istihsan gibi fer‘î deliller, fetva ve müftü, taklid ve ictihad gibi konular kendi içinde tutarlılığını koruyan bir yaklaşımla ele alınır. Gerek el-İḥkâm'da yer verilen konular gerekse diğer fakihlerin görüşlerini eleştirirken girilen tartışmalar, İbn Hazm'ın fıkıh ve usulü dışında diğer aklî ve dinî ilimlere ve bu konuda İslâm muhitindeki ilmî birikime olan derin vukufunu göstermesi bakımından önemlidir.

Ahmed Muhammed Şâkir tarafından sekiz cüz halinde neşredilen el-İḥkâm'ı (Kahire 1345-1348/1926-1929; İhsan Abbas'ın önsözüyle ve iki ciltte sekiz cüz olarak Beyrut 1980, 1403/1983) daha sonra Zekeriyyâ Ali Yûsuf bu neşre dayanarak yeniden yayımlamıştır (I-II, Kahire 1970).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hazm, el-İḥkâm fî uṣûli'l-aḥkâm (nşr. Ahmed Muhammed Şâkir), Beyrut 1403/1983, I-VIII; a.mlf., el-Muḥallâ, Kahire 1387/1967, I, 75; a.mlf., en-Nübẕetü'l-kâfiye fî uṣûli aḥkâmi'd-dîn, Kahire-Beyrut 1412/1992, s. 75; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVIII, 195; Abdülmecîd et-Türkî, Münâẓarât fî uṣûli'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye beyne İbn Ḥazm ve'l-Bâcî (trc. ve nşr. Abdüssabûr Şâhin), Beyrut 1406/1986, tür.yer.

H. Yunus Apaydın

el-İHKÂM

(الإحكام)

Seyfeddin el-Âmidî'nin (ö. 631/1233) fıkıh usulüne dair eseri.

Tam adı el-İḥkâm fî uṣûli'l-aḥkâm olup mütekellimîn metoduna göre telif edilmiş klasik dönem fıkıh usulü eserleri arasında seçkin bir yere sahiptir. Fıkıhta önce Hanbelî, sonra Şâfiî mezhebini benimseyen, kelâmda Eş'ariyye ekolüne mensup olan Âmidî usûl-i fıkhın yanı sıra kelâm, felsefe, cedel ve mantık sahalarında döneminin otoritesi sayılmıştır. Âmidî, bu alanlarda kazandığı zengin birikimi hayatının son yıllarında yazdığı (625/1228) el-İḥkâm'da ortaya koymuştur. İbn Haldûn ve onu takip eden birçok müellif el-İḥkâm'ı, mütekellimîn ekolünün dört ana kaynağı sayılan Kādî Abdülcebbâr'ın el-ʿUmed, İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin el-Burhân, Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin el-Muʿtemed ve Gazzâlî'nin el-Müstaṣfâ adlı eserlerinin başarılı bir telhisi olarak nitelendirir (el-Muḳaddime, s. 817). Ancak klasik literatürün, o alandaki şifahî ve yazılı kültürü özümseyip katkıda bulunarak geliştiği göz önünde tutulursa burada telhisle, söz konusu eserlerin özümsenerek onlardan yeni bir muhtevanın elde edilmesinin kastedildiğini söylemek, hatta el-İḥkâm'ı, dönemine kadar oluşan mütekellimîn usulünün müellif tarafından kendisine has bir sistematik ve anlatımla yeniden ifade edildiği bir eser olarak kabul etmek gerekir. O devirde fıkıh, usul ve kelâm tartışmalarının canlı şekilde devam ettiği, bu mirasın aktarımında hoca-talebe ilişkisinin önemli olduğu, döneme ait literatürün de bu süreç içindeki mevcut birikimi yansıttığı düşünülürse el-İḥkâm'ın kaynakları olarak sadece bu dört eserin gösterilmesi doğru olmaz. Diğer müellifler gibi Âmidî de bir bakıma kendi zamanına kadar teşekkül eden usûl-i fıkıh geleneğine ortak bir kıvam vererek, buna dönemindeki canlı tartışmaları, kendi bakış açısı ve tercihlerini de ekleyerek özgün bir çalışma ortaya koymuştur (Weiss, The Search For God's Law, s. 22-23). Ancak el-İḥkâm'ın oluşmasında hangi kaynağın ne ölçüde katkısının bulunduğunu söylemek hayli zordur.

Anılan dört eserin telhisi mahiyetinde bir diğer eser de Fahreddin er-

Râzî'nin el-Maḥṣûl'üdür. İbn Haldûn, bu iki eser arasında metot farkının bulunduğuna dikkat çektikten sonra Râzî'nin daha çok delille ve istidlâlle, Âmidî'nin ise fıkhî meselelerin ayrıntısıyla ve bir konudaki farklı görüşlerin ve gerekçelerinin ortaya konulmasıyla meşgul olduğunu söyleyerek el-İḥkâm'ı daha kapsamlı bulur (el-Muḳaddime, s. 817). Âmidî'nin usul görüşleri konusunda araştırma yapan Bernard G. Weiss de el-İḥkâm'ı -Gazzâlî'nin hakkını teslim etmekle birlikte-kelâmî usul metodunun Cüveynî'den sonraki zirvesi ve en kapsamlı örneği, Âmidî'nin de baş eseri olarak görür (The Search For God's Law, s. 21).

Fukaha metoduna göre kaleme alınan usul literatürüyle mütekellimîn metodunun ürünü eserler arasında gerek terminoloji gerekse sistematik yönünden dikkate değer bazı farklılıklar bulunduğu gibi hüküm kaynakları, bunlardan hüküm çıkarma metotları ve çıkarılan fer'î çözümler arasındaki uyumu sağlama açısından da aralarında önemli bir yöntem ve üslûp farklılığı vardır. Mütekellimîn ekolü eserlerinin, Aristo düşünce sisteminin etkisiyle Cüveynî'den itibaren kategorik ve sistemli bir yapı kazandığı, Aristo'nun tümdengelim mantığının kelâm ve usûl-i fıkha içerik bakımından olmasa bile eserlerin kurgusu yönüyle tesir ettiği, bu tesirin Cüveynî ve öğrencisi Gazzâlî'de iyice belirgin hale geldiği söylenebilir. el-İḥkam ve el-Maḥṣûl ise usul ilminin formel yapılanmasının tamamlandığı bir sonraki dönemin ürünleri olarak dikkat çekerler. Bunun için de el-İḥkâm'da bu sürecin açık etkisi sayılabilecek tasniflere yer yer rastlanırsa da (I, 8-10) önemli usul ve teori tartışmalarında Aristo mantığının ikinci planda kaldığı söylenebilir (Weiss, The Search For God's Law, s. 23-24).

el-İḥkâm "kaide" adı verilen dört bölümden oluşur. Birinci bölümde, ekolün diğer eserlerinde olduğu gibi ileride ele alınacak fıkıh usulü konularının daha iyi kavranabilmesi için kelâm, dil ve usulle ilgili temel terim ve kavramların tanım

ve tanıtımı yapılır, şer'î hüküm konusu incelenir. Eserin yaklaşık dörtte üçünü kapsayan ikinci bölümde şer'î delil, üçüncü bölümde ictihad ve taklid, fetva ve müftü konusu, dördüncü bölümde teâruz ve tercih ele alınır. Âmidî eserde kitap, sünnet, icmâ, kıyas ve istidlâl şeklinde beş şer'î delilin bulunduğunu, bunlardan ilk üçünün asıl, diğer ikisinin onlara tâbi delil olduğunu belirtir (I, 145-146). Bazı usulcülerin yaptığı gibi Kur'an'ın

Allah’tan gelen bir vahiy eseri olduğu üzerinde durmaksızın doğrudan Kur’an’ın tanım ve özelliklerinden, ikinci şer‘î delil olarak ele aldığı sünnet bahsinde de peygamberlerin mâsumiyetinden, peygambere uymanın anlam ve kapsamından söz eder (I, 147-179). Müellifin icmâ konusunda hayli ayrıntılı bilgi verdiği, bu hususta daha önceki birikimi ve teorik tartışmaları çok iyi şekilde yansıttığı ve sonuçlandırdığı görülür. İlk iki delilin ele alınışında kelâmcı bakış açısının ağırlık taşıdığı temel tanıtımlarla yetinilip usul tartışmalarına girilmeyişi belki de, ileride dördüncü asıl adıyla “kitap, sünnet ve icmâ arasında ortak konular” başlığının açılarak kaynaklardan hüküm çıkarma metotlarının ve usûlî-lafzî tartışmaların ayrıntıyla verilmiş olması sebebiyledir (II, 3-III, 166). el-İḥkâm’da kıyas dördüncü şer‘î delil olarak incelenir. Kendinden önceki mütekellim usulcülerin kıyası edille-i şer‘iyye arasında saymasına karşılık Gazzâlî kitap, sünnet ve icmâdan sonra dördüncü delil olarak akıl ve istidlâli zikreder; kıyası ise ayrı bir başlık altında ele aldığı kaynaklardan hüküm elde etme metotları bölümünde inceler (el-Müstaṣfâ, I, 217-218; II, 228). Bunda hocası Cüveynî’nin de etkisi olduğu düşünülebilir. Zira Cüveynî, her ne kadar kıyası şer‘î deliller arasında incelerse de delillere genel bakış yaptığı yerlerde kıyası naklî delillerden ayırdığı ikinci kategoriye dahil eder. Âmidî’nin bu yolu tercih edip kıyası yine şer‘î delil olarak ele almasında Eş‘arî kelâmı çerçevesinde benimsediği kıyas tanımının etkili olduğu anlaşılmaktadır. Beşinci delil olarak tanıttığı istidlâl ise nas, icmâ veya kıyasın bulunmadığı durumlarda kullanılan akıl yürütmeler, mantıkî önerme ve çıkarımlar olup bunlardan fıkıh usulünde en kolay kullanılabilecek olanı istishâbü’l-hâl delilidir (el-İḥkâm, IV, 104-111). Âmidî’nin istishâb anlayışı Şâfiî usulcülerinin genel çizgisini yansıtır. Şer‘u men kablenâ, sahâbî kavli, istihsan ve mesâlih-i mürseleden de delil zannedildiği halde delil olmayan usuller olarak kısaca ve daha çok delil oluşlarını çürütme amacıyla söz ederken Gazzâlî’nin yolunu takip eder (el-Müstaṣfâ, I, 245-315 ; el-İḥkâm, IV, 121-140). Sistematik ve içerikle ilgili kategorik ve kesin bir değerlendirmede bulunmak zor görünmekle birlikte genellikle el-Maḥṣûl’de kısmen el-Burhân’ın ve daha çok da el-Muʿtemed’in sistematiğini andırır bir planın izlendiği, el-İḥkâm’da ise el-Müstaṣfâ’nın daha etkili olduğu söylenebilir.

Âmidî usul konularını ele alırken bab, kısım, mesele, bazan da nevi ve fasıl alt başlıkları kullanarak önce o konudaki kuralları verip tartışmanın oturacağı teorik çerçeveyi çizer, ardından fer‘î meselelere ve

örneklendirmelere geçer ve yeri geldikçe de kelâmî tartışmalara girer. Usul konularını incelerken çeşitli ekollerin ve usulcülerin bu husustaki görüşlerini ayrı ayrı belirtir, diyalektik bir metotla onların münakaşasını yapar, değişik ihtimalleri tartışır, katıldığı görüşü ve kendi tercihini belirtmeyi de genelde ihmal etmez. Onun bu üslûbu mütekellimîn ekolünün genel çizgisine uygun düştüğü gibi bunda felsefe, mantık ve cedel ilimlerine olan vukufunun da payı vardır. Usulde ayrıntı sayılabilecek meselelerde sadece uzmanlarının anlayabileceği özet bilgiler vermekle yetinirken temel meselelerde sayfalar süren tartışmalara girer. Bu sebeple eserde temas edilmemiş usul konuları neredeyse yok gibidir. Usulün bütün meselelerini planlı bir şekilde kapsaması açısından eserin mütekellimîn usulünün olgunluk aşamasını temsil ettiği söylenebilir. Bu dönemden itibaren daha muhtasar usul kitaplarının yazılmaya başlanması, fukaha ve mütekellimîn metotlarını birleştirmeye yönelik eserlerin telifine, şerh ve hâşiye çalışmalarına ağırlık verilmesi, mütekellimîn usulünün gelişim sürecinde el-İḥkâm ve el-Maḥṣûl'ün önemli bir yer tuttuğunu gösterir.

Önsözünde yer alan ifadelerden, Âmidî'nin Eyyûbî Hükümdarı el-Melikü'l-Muazzam Şerefeddin Îsâ'nın himayesine girip Dımaşk'ta Azîziyye Medresesi'nde müderrislik yaptığı sırada eserini kaleme aldığı ve bu sebeple ona ithaf ettiği anlaşılmaktadır. el-İḥkâm, döneminde ve sonraki devirlerde ilim muhitlerinin büyük ilgisine mazhar olmuş, önce müellifi tarafından Müntehe's-sûl fî ʿilmi'l-uṣûl adıyla ihtisar edilmiş (Kahire, ts.), çağdaşı Mâlikî fakihi Cemâleddin İbnü'l-Hâcib'in telif ettiği Müntehe's-sûl ve'l-emel fî ʿil-meyi'l-uṣûl ve'l-cedel adlı eserin ve bunun üzerine müellifinin yaptığı Muḫtaṣarü'l-Müntehâ adlı ihtisarın da ana kaynakları arasında yer almıştır. Aynı yüzyılda Hanefî fakihi Muzafferüddin İbnü's-Sââtî, iki usul ekolünü birleştirmek amacıyla fukaha ekolünden Pezdevî'nin el-Uṣûl'ünü ve mütekellimîn ekolünden Âmidî'nin el-İḥkâm'ını esas alarak el-Bedîʿ adlı eserini meydana getirmiştir. Daha sonraki dönemlerde cem', şerh ve hâşiye biçiminde usul çalışmalarının hızla çoğaldığı ve el-İḥkâm'ın bu eserlerin kaynakları arasında daima önemli bir yer işgal ettiği görülür. Eserin çeşitli neşirleri yapılmıştır (I-IV, Kahire 1332/1914; I-III, Kahire 1347/1928; I-IV, Kahire 1387/1967; nşr. Abdürrezzâk Afîfî v.dğr., I-IV, Riyad 1387-1388/1967-1968; Beyrut 1400/1980; nşr. İbrâhim el-Acûz, I-IV, Beyrut 1405/1985; nşr. Seyyid el-Cümeylî, I-IV, Beyrut 1406/1986).

BİBLİYOGRAFYA

Seyfeddin el-Âmidî, el-İḥkâm fî uṣûli'l-aḥkâm, Kahire 1387/1986, I-IV; Gazzâlî, el-Müstaṣfâ fî ʿilmi'l-uṣûl, Bulak 1324, I, 217-218, 245-315; II, 228; İbnü's-Sââtî, el-Bedîʿ (haz. Mehmet Akkaya, doktora tezi, 1402/1982), Câmiatü'l-Ezher Külliyyetü'ş-şerîa ve'l-kānûn, I, 184-185, 195; İbn Haldûn, el-Muḳaddime, Beyrut 1967, s. 816-817; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 17; Hüseyin Atay, "İslâm Hukuk Felsefesi Bibliyografyası" (Abdülvehhâb Hallâf, İslâm Hukuk Felsefesi [trc. Hüseyin Atay] içinde), Ankara 1973, s. 101-103; Bernard G.Weiss, "al-Āmidī on the Basis of Authority of Consensus", Essays on Islamic Civilization Presented to Niyazi Berkes (ed. Donald P. Little), Leiden 1976, s. 342-356; a.mlf., The Search For God's Law: Islamic Jurisprudence in the Writings of Sayf al-Dīn al-Āmidī, Salt Lake City 1992.

Salim Öğüt

İHLÂL

(الإخلال)

Sözde maksadı ifade etmede yeterli olmayacak derecede kısaltma yapılması anlamında meânî terimi

(bk. ÎCÂZ).

İHLÂS

(الإخلاص)

Kulun bütün davranışları ve sözlerinde sadece Allah'ın rızâsını gözetmesi anlamında ahlâk ve tasavvuf terimi.

Sözlükte "arınmak, saflaşmak, kurtulmak" mânasındaki hulûs / halâs kökünden türetilmiş olup "bir şeyi, içine karışmış ve değerini düşürmüş olan başka şeylerden temizleyip arındırmak, saflaştırmak"

anlamına gelen ihlâs kelimesi, terim olarak "ibadet ve iyilikleri riyadan ve çıkar kaygılarından arındırıp sadece Allah için yapmak" demektir. İslâmî literatürde ihlâs daha geniş olarak şirk ve riyadan, bâtıl inançlardan, kötü duygulardan, çıkar hesaplarından ve genel mânada gösteriş arzusundan kalbi temizlemeyi, her türlü hayırlı faaliyete iyi niyetle yönelmeyi ve her durumda yalnızca Allah'ın rızâsını gözetmeyi ifade eder (Râgıb el-İsfahânî, Müfredât, "ḫlṣ" md.; Lisânü'l-ʿArab, "ḫlṣ" md; Gazzâlî, IV, 379-380). Fudayl b. İyâz'a, "İnsanların hatırı için ameli terketmek riya, onları memnun etmek için amel etmek şirk, bu iki durumdan kurtulmak ihlâstır" şeklinde bir söz isnat edilmekle birlikte (et-Taʿrîfât, "el-İḫlâṣ" md.) riya genellikle "sırf Allah rızâsı için yapılması gereken amele gösteriş katmak" anlamında kullanılır.

Kur'ân-ı Kerîm'de hulûs kökünden çeşitli kelimeler hem sözlük hem terim anlamında yer almaktadır. On yerde geçen "muhlisîne lehü'd-dîn" ifadesindeki ihlâs kavramı "yalnızca Allah'a yönelip O'na kulluk etme, O'na güvenip O'ndan dilekte bulunma, sadece Allah'ın dinini tanıyıp din konusunda kendini Allah'a adama, tevhid inancının saflığını bâtıl itikadlarla zedelemekten sakınma, saf dindarlık" şeklinde hem şirke hem riyaya zıt bir anlam taşır (el-A'râf 7/29; el-Beyyine 98/5; krş. Şevkânî, II, 227; V, 559). Yine Kur'an'daki "ibâdullāhi'l-muhlasîn" ifadesi, "Allah'ın yardımına mazhar olup hâlis dindarlığa ve hidayete ulaştırılmış kullar" mânasına gelmektedir (Taberî, XIV, 33). Fahreddin er-Râzî, bu ifadenin geçtiği Hicr sûresinin 40. âyetini açıklarken ihlâsın "bir şeyi karışımdan temizleyip saf

hale getirmek" şeklindeki sözlük anlamını hatırlattıktan sonra insanın bir ameli ya sırf Allah için ya da Allah'tan başka biri için veya her iki amacı birlikte gözeterek yapacağını, sonuncu durumda ya Allah rızâsını veya başkasını memnun etmeyi öne alacağını belirtmekte, bunlardan sadece birinci amelin makbul olduğunu, ameline gösteriş karıştırmakla birlikte Allah rızâsını önde tutanların da ihlâslı kimselerden sayılmasının umulduğunu söylemektedir (Mefâtîḥu'l-ġayb, XIX, 188-189). Âyetlerde bildirildiğine göre şeytan ihlâslı kişilere zarar veremeyeceğini itiraf etmiştir (el-Hicr 15/40; Sâd 38/83). Bu sebeple Kur'an'da ihlâs peygamberlerin başlıca niteliklerinden sayılmıştır (meselâ bk. Yûnus 12/24; Meryem 19/51; Sâd 38/45-46). Ayrıca Kur'ân-ı Kerîm'in 112. sûresine dinin temel ilkesi olan tevhidi en hâlis, en güzel şekilde dile getirdiği için İhlâs adı verilmiştir.

İhlâs kavramı hadislerde de dinî ve ahlâkî bir fazilet olarak sık sık geçmektedir (bk. Wensinck, el-Muʿcem, "ḫlṣ" md.). Çeşitli vesilelerle Allah rızâsı için ihlâsla amel etmenin önemini ve faziletini vurgulayan Hz. Peygamber (meselâ bk. Müsned, III, 225; IV, 80, 82; V, 183; İbn Mâce, "Menâsik", 76; Tirmizî, "ʿİlim", 7) duada ihlâslı olmayı öğütlemiş (Ebû Dâvûd, "Cenâʾiz", 56), ihlâslı bir kalple iman etmiş kişinin âhiret kurtuluşuna ereceğini müjdelemiş (Müsned, V, 147), kendisi de, "Yâ rabbi! Beni sana karşı ihlâslı bir kul yap" şeklinde dua etmiştir (a.g.e., IV, 369; Ebû Dâvûd, "Vitr", 25).

Fıkıh kitaplarında ibadetlerin abdest, niyet, tekbir, kıraat gibi zâhirî şartları yanında bir de huşû, hudû ve ihlâs kavramıyla ifade edilen bâtınî şartlarının bulunduğu, meselâ abdestsiz kılınan namaz geçerli sayılmayacağı gibi ihlâssız eda edilen ibadetin de makbul olmadığı belirtilmekle birlikte bu konu daha çok tasavvuf ve ahlâk kaynaklarında ele alınmıştır (meselâ bk. Hâris el-Muhâsibî, s. 156-169, 193-202; Kuşeyrî, s. 443-447; Gazzâlî, IV, 376-386). Sûfîlere göre ihlâs kulun bütün amellerini sadece Hak için ifa etmesi, halkın değerlendirmesini kesinlikle dikkate almamasıdır. Sûfîler kulun yaptığı amel ve ibadetleri yok sayması, bunlara bakıp da kendini beğenmemesi lâzım geldiğini özellikle belirtmişlerdir. Bunu sağlamak için amel ve ibadetleri halktan ve nefisten korumak gerekir. Sadece ibadet türünden olan davranışlarda değil dünya işlerinde de ihlâs aranır. İhlâsın anlamını derinleştiren mutasavvıflar kulun işlediği iyi amellerin Hakk'ın bir lutfu olduğunu söylemişler, bunları kendisinden bilmesini, hatta

karşılığında sevap istemesini ihlâs eksikliğine bağlayarak tasavvufî edebe aykırı bulmuşlardır. Zünnûn el-Mısrî'ye göre hayırlı işlerinden dolayı övülme ile yerilmenin eşit olması, işlenen amellerin unutulması ve sevap almayı gerektirdiğinin düşünülmemesi kişinin ihlâslı oluşunun alâmetleridir. Her şeyin fâili olarak Hakk'ı gören sûfî amel ve ibadetlerinin sahibi olarak kendini göremez (Kuşeyrî, s. 445). Yalnızlığı sevmek ve kimsenin görmediği yerlerde ibadet etmek de ihlâslı olmayı sağlar (Serrâc, s. 290).

Sûfîlere göre ibadetin ruhu ihlâstır. İhlâssız amelin de amelsiz ihlâsın da kula bir faydası yoktur; bununla beraber ihlâssız amel amelsiz ihlâstan daha kötüdür. Çünkü her şeye değer kazandıran ihlâstır. Çok ibadetle değil ibadetteki ihlâsla kurtuluşa erileceğini söyleyen sûfîler insanın ihlâslı ve samimi olmasını, ancak ihlâslı olduğunu iddia etmemesini bir ilke olarak benimsemişlerdir. Ebû Bekir ed-Dekkāk, ihlâslı olduğu kanaatini taşımanın ihlâs eksikliğinden kaynaklandığını söyler. Allah bir kulunun ihlâsını makbul kılmak istediği zaman onun ihlâsını görmesine engel olur; o zaman kul "muhlis" değil Kur'an'daki tabiriyle (Meryem 19/51) "muhlas" olur (Kuşeyrî, s. 445). Muhlis kendi iradesi ve gayretiyle ihlâsa kavuşan, muhlas ise Allah tarafından kendisine ihlâs bağışlanan kimsedir. İhlâs konusundaki fikirleriyle tanınan Yûsuf b. Hüseyin er-Râzî dünyada en değerli şeyin ihlâs olduğunu, fakat kendisinin, gönlünden riyayı söküp atmak için bütün gücüyle çalıştığı halde riyanın kalbinde başka bir renkle yeniden yeşerdiğini söyleyerek her durumda ihlâslı kalmanın zorluğuna işaret eder (a.g.e., s. 440).

Doğruluğun özel bir şekli olarak görülen ve bazan niyet anlamında kullanılan ihlâs insanın ruhunda son derece gizli bir niteliktir, hatta o bir sırdır. Nitekim kutsî bir hadiste "İhlâs sırlarımdan bir sırdır, onu sevdiğim kulumun kalbine tevdi ederim" buyrulduğu söylenir (a.g.e., s. 444). Cüneyd-i Bağdâdî'ye göre ihlâs o kadar gizlidir ki melek onu bilmediği için sevap hanesine yazmaz, şeytan bilmediği için bozamaz, nefis bilmediği için şımarmaz (Serrâc, s. 290; Kuşeyrî, s. 446). Böyle olunca başkaları bir yana ihlâslı olduğunu kişinin kendisi bile kesin olarak bilemez, onun için de nefsini daima denetim altında tutması gerekir. Tasavvuf kaynaklarında ihlâsla feyiz ve ilham arasında bir ilgi kurulduğu görülmektedir. Kırk gün ihlâslı olmayı başaran bir kulun kalbinden fışkıran hikmetlerin dilinden

döküleceği inancı (a.g.e., s. 447) bu ilgiyi göstermektedir.

Irak sûfîleriyle Horasan Melâmetîleri'nin ihlâs ve riya konusundaki görüşlerinin farklı olduğu belirtilir. Sühreverdî, Irak sûfîlerinin bu konuda melâmet ehlinden daha üstün kabul edildiğini söyler. Ona göre Melâmetîler, amellerini ve tasavvufî hallerini halktan saklamışlarsa da nefislerinden saklayamamışlardır. Amelini halktan ve nefisten koruduğu için muhlas diye nitelenen sûfîler, amelini sadece halktan korudukları için muhlis diye nitelenen Melâmetîler'den üstündür. Sûfî Hakk'ın iradesiyle, Melâmetî ise kendi iradesiyle ihlâs mertebesine ermiştir

(ʿAvârifü'l-maʿârif, I, 92). İhlâs ve riya konusunda melâmet ehliyle diğer mutasavvıflar sürekli olarak birbirlerini eleştirmişlerdir.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "ḫlṣ" md.; Lisânü'l-ʿArab, "ḫlṣ" md.; et-Taʿrîfât, "el-İḫlâṣ" md.; Wensinck, el-Muʿcem, "ḫlṣ" md.; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "ḫlṣ" md.; el-Muʿcemü'ṣ-ṣûfî, s. 686; Müsned, III, 225; IV, 80, 82, 369; V, 147, 183; İbn Mâce, "Menâsik", 76; Ebû Dâvûd, "Cenâʾiz", 56, "Vitr", 25; Tirmizî, "ʿİlim", 7; Hâris el-Muhâsibî, er-Riʿâye li-ḥuḳūḳıllâh (nşr. Abdülkādir Ahmed Atâ), Beyrut 1405/1985, s. 156-169, 193-202; Taberî, Câmiʿu'l-beyân, XIV, 33; Serrâc, el-Lümaʿ, s. 289, 290, 533; Kelâbâzî, Taarruf (Uludağ), s. 149; Ebû Tâlib el-Mekkî, Ḳūtü'l-ḳulûb, Kahire 1310, II, 158; Sülemî, Uṣûlü'l-Melâmetiyye, Kahire 1985, s. 76, 143, 147; Hücvîrî, Keşfü'l-mahcûb (Uludağ), s. 185; Kuşeyrî, er-Risâle, Kahire 1966, s. 440, 443-447; Herevî, Menâzil, Kahire 1962, s. 31; Gazzâlî, İḥyâʾ, IV, 376-386; Aynülkudât el-Hemedânî, Nâmehâ, Tahran 1362 hş., I, 25-30, 4. nâme; Ebü'n-Necîb es-Sühreverdî, Âdâbü'l-mürîdîn, Tahran 1363 hş., s. 75; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, XIX, 188-189; Sühreverdî, ʿAvârifü'l-maʿârif (Gazzâlî, İḥyâʾ içinde), Kahire 1312, I, 92, 165-172; İbnü'l-Arabî, el-Fütûḥât, II, 220-225; Ebü'l-Mefâhir Yahyâ el-Bâharzî, Evrâdü'l-aḥbâb ve fuṣûṣü'l-âdâb (nşr. Îrec Efşâr), Tahran 1358 hş., s. 151; İbn Kayyim el-Cevziyye, Medâricü's-sâlikîn, Kahire 1403/1983, II, 93-101;

Lâmiî, Nefehât Tercümesi, s. 15; Ankaravî, Minhâcü'l-fukarâ, Bulak 1256/1840, s. 169; Şevkânî, Fetḥu'l-ḳadîr, Beyrut 1412/1991, II, 227; V, 559; Seyyid Sâdık-ı Gûherîn, Şerḥ-i Iṣṭılâḥât-ı Taṣavvuf, Tahran 1967, I, 93; İmâdüddin İsnevî, Ḥayâtü'l-ḳulûb (Ebû Tâlib el-Mekkî, Ḳūtü'l-ḳulûb içinde), Kahire 1310, II, 212; C. Van Arendonk, "İhlâs", İA, V/2, s. 942; L. Gardet, "Ikhlāṣ", EI^2 (Fr.), III, 1086-1087.

Süleyman Ateş

İHLÂS SÛRESİ

(سورة الإخلاص)

Kur’ân-ı Kerîm’in yüz on ikinci sûresi.

Çok sayıdaki adları arasında, İslâm dininin temel ilkesi olan tevhid inancının veciz bir ifadesi olduğu için verildiği anlaşılan İhlâs ve aynı zamanda sûrenin ilk âyeti olan “Kul hüvallāhü ahad” en çok kullanılanlarıdır. Sûre özellikle Türk sözlü kültüründe “Kul hüvallah”, bunun da kısaltılmışı olan “Kul hü” şeklinde, ayrıca “İhlâs-ı şerif” diye de anılır. Sûreye, Allah’ın birliği inancını öz olarak ifade ettiği için “tevhid”, aynı inancın İslâm’da temel akîdeyi oluşturması sebebiyle “esâs”, sûrede hiçbir şeyin Allah’a benzetilemeyeceği, O’nun her şeyden başka ve üstün olduğu anlatıldığı için “tecrîd”, Allah’a burada anlatıldığı şekilde inananlar bu sayede kurtuluşa erecekleri için “necât”, kişi bu sûrede anlatıldığı şekilde iman ettiği takdirde Allah’ın sevgisi ve dostluğunu kazanacağı için “velâyet” adları da verilmiştir. Fazla yaygın olmamakla birlikte “tefrid, mârifet, cemâl, nisbet, bereket, berâet, müzekkire, nûr, mânia, eman” gibi isim ve niteliklerin kullanıldığı da belirtilmektedir. İhlâs sûresi Kâfirûn ile birlikte “İhlâseyn” ve “Mukaşkışateyn” (tedavi eden), Felak ve Nâs sûreleriyle birlikte “Muavvizât” (Buhârî, “Feżâʾilü’l-Ḳurʾân”, 14) adlarıyla da anılır. Dört âyetten ibaret olup fâsılası dâl (د) harfidir.

İbn Mes‘ûd, Hasan-ı Basrî, Câbir b. Abdullah, Mücâhid b. Cebr, Zemahşerî, Fahreddin er-Râzî gibi birçok müfessir ve âlim İhlâs sûresinin Mekke döneminde nâzil olduğunu ileri sürerken İbn Abbas, Muhammed b. Kâ‘b el-Kurazî, Ebü’l-Âliye er-Riyâhî, Dahhâk b. Müzâhim ve Süyûtî Medine döneminde indiğini söylerler. Önce Mekke’de, ardından ikinci defa olmak üzere Medine’de indiği de ileri sürülmüştür (Süyûtî, el-İtḳān, I, 42, 113-114). Mekkî olduğu görüşünü benimseyenler, Mekke’de müşriklerin Hz. Peygamber’e gelerek, “Bize rabbinin nesebini söyle” dedikleri, Resûl-i Ekrem’in de onlara bu sûreyi okuduğuna dair rivayeti (Müsned, V, 133-134; Tirmizî, “Tefsîr”, 112/ 1, 2; Taberî, XXX, 221); Medenî olduğunu söyleyenler, Medineli yahudilerin ulûhiyyetle ilgili bazı sorularına Allah

tarafından bir cevap olmak üzere Cebrâil'in Hz. Peygamber'e gelip "Kul hüvallāhü ahad" sûresini okuduğunu bildiren rivayetleri (İbn Hişâm, I, 571-572; Taberî, XXX, 221-222; Fahreddin er-Râzî, XXXII, 175; Süyûtî, Esbâbü'n-nüzûl, s. 223-224) delil göstermişlerdir. Fahreddin er-Râzî'nin tefsirinde Atâ b. Dînâr ile İbn Abbas'ın rivayeti olarak yer alan (Mefâtîḥu'l-ġayb, XXXII, 175) Necran hıristiyanları heyetiyle ilgili bir rivayet de sûrenin Medenî olduğunun bir delili olarak ileri sürülmüştür (sûrenin sebeb-i nüzûlüyle ilgili diğer rivayetler için bk. Yûsuf b. Abdullah el-Ermeyûnî, s. 15-21). Rivayetlerden anlaşıldığına göre Resûl-i Ekrem, gerek müşriklerin gerekse yahudilerle hıristiyanların Allah hakkındaki sorularına cevap olarak İhlâs sûresini okumuştur. Onun farklı zamanlarda sorulan sorulara bu sûre ile cevap vermesi sûrenin o sırada nâzil olduğunu göstermez. Gerçi yahudilerle ilişkiler Medine'ye hicretten sonra başlamış, Necran hıristiyanlarıyla olan münasebetler de hicretin 3. yılında ve Uhud Gazvesi'nden sonra ortaya çıkmıştır. Bazı kaynaklarda yer aldığına göre, "Bize rabbinin nesebini bildir" diyen müşrik kişi Hendek muhasarası kumandanı olup bu muhasara da hicretin 5. yılında gerçekleşmiştir. Ancak İslâm'ın temel iman ilkesini belirleyen bir sûrenin bu kadar geç bir zamanda gelmiş olabileceği zayıf bir ihtimal olarak görülmektedir. Ayrıca dili, üslûbu ve içeriği de Mekkî sûreleri andırmaktadır. Sûre hangi dinî inanıştan gelirse gelsin, hangi fikir ve felsefî düşünceden kaynaklanmış olursa olsun Allah hakkındaki bütün yanlış inanç ve telakkileri ortadan kaldırmak, Allah'ı doğru sıfatlarıyla ve lâyık olduğu özellikleriyle tanıtmak için inmiştir.

İhlâs sûresinin muhtevasıyla ilgili olarak müfessirlerin üzerinde durdukları en önemli konu, ilk iki âyette yer alan "ahad" ve "samed" kelimelerinin anlam ve içerikleridir. Ahad sıfatı Allah'a nisbet edildiğinde O'nun birliğini, tekliğini ve eşsizliğini ifade eder; bu anlamıyla tenzihî veya selbî sıfatları da içerir. Bu sebeple ahad sıfatının bazı istisnalar dışında Allah'tan başkasına nisbet edilemeyeceği düşünülür. Aynı kökten gelen "vâhid" ise Kur'ân-ı Kerîm'de ve hadislerde Allah'ın sıfatı olarak geçmekle birlikte Allah'tan başka varlıkların sayısal anlamda birliğini ifade etmek için de kullanılmaktadır. Sûrenin ilk âyetinde Allah lafzıyla bütün sübûtî sıfatlara, ahad lafzıyla da selbî sıfatlara işaret edildiği anlaşılmaktadır (ayrıca bk. AHAD).

Samed kelimesi “bir kavmin ilk atası, herkesin kendisine ihtiyacını arzettiği, fakat kendisinin kimsenin yardımına muhtaç olmadığı ulu başkan” gibi anlamlara gelir (Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “ṣmd” md.). Sûredeki bağlamına göre samed, “var oluş bakımından kimseye muhtaç olmayıp her şeyin varlığını kendisine borçlu olduğu vâcibü’l-vücûd” demektir. Buna göre samed kelimesi doğrudan doğruya ahad isminin açıklaması, daha sonra gelen “doğurmamış ve doğmamıştır” âyeti de samed isminin açıklamasıdır (ayrıca bk. SAMED). “Onun bir dengi de olmadı” meâlindeki son âyet ise hem birinci âyetin açıklaması hem de bütünüyle sûrenin bir özetidir.

Sûrenin iki ispat cümlesiyle iki nefiy cümlesinden meydana gelmesi, Allah’ın sübûtî sıfatlarıyla selbî sıfatları arasında bir dengenin kurulması gerektiğine işaret eder. Zira sübûtî sıfatlarda aşırı gidip Allah’ı yalnızca teşbih ve temsil yoluyla tanımaya çalışmak sonuçta insanları teşbih ve tecsîme, hatta çok tanrıcılığa götürebildiği

gibi selbî sıfatlarla tanımlamada aşırılığa kaçıp O’nu sadece tenzih yoluyla tanıtmanın da insanları büsbütün red ve inkâra götürme tehlikesi taşıdığı görülmüştür. Böylece sûre, bir yandan İslâm’daki tanrı tasavvurunu açık bir biçimde ifade ederken öte yandan dolaylı olarak diğer dinlerdeki tanrı tasavvurlarının yanlışlığını ortaya koymaktadır.

Kur’ân-ı Kerîm’in bir din kitabı olduğu ve onun âyetlerinin Allah’ı doğru tanıtma-yı ve O’na karşı kulluk görevlerini bildirmeyi hedeflediği dikkate alınınca İhlâs sûresinin bütün sûrelerle ilişkisinin bulunduğu görülür. Meselâ Fâtiha sûresindeki, “Biz ancak sana ibadet eder ve ancak senden yardım dileriz” meâlindeki âyetle Allah’ın samed ismi arasında böyle bir ilişkinin varlığı dikkat çekmektedir. İhlâs’tan sonra gelen Felak ve Nâs sûrelerinde ise insanlar, “samediyyet” diye ifade edilen Allah’ın büyük lutufkârlığından ve koruyuculuğundan istifade etmeye çağrılmaktadır.

Sûrenin faziletiyle ilgili olarak Zemahşerî’nin naklettiği, İhlâs sûresinin Kur’an’ın bütününe eşdeğer olduğu yolundaki rivayet (el-Keşşâf, IV, 299) zayıf görülmüşse de Kur’an’ın üçte birine denk olduğuna dair rivayet sahih hadis kitapları ile önemli tefsir kaynaklarında yer almıştır. Bu hadisi yorumlayan âlimlerden bir kısmı İhlâs sûresinin sevabı itibariyle, bir kısmı da konusu ve mânası yönünden Kur’an’ın üçte birine denk olduğunu

söylemiştir. İkinci görüşe göre sûre, Kur'an'ın üç ana konusundan ilki olan tevhidle alâkalı olup bu sûrenin anlamını iyice kavrayan ve itikadını onunla oluşturan bir insan Kur'an'ın tevhid ve akaid bölümünü de kavrayıp benimsemiş olur. İmam Gazzâlî Cevâhirü'l-Ḳurʾân'da (s. 47-48), Kur'ân-ı Kerîm'deki bilgilerin ana hatlarıyla Allah hakkında bilgi, âhiret bilgisi ve doğru yol bilgisi olmak üzere üçe ayrıldığını, İhlâs sûresinin bunlardan mârifetullah ve tevhid konusunu ihtiva ettiği, Kur'an'daki diğer hükümler bu sûredeki tevhid temeline dayandığı için Kur'an'ın üçte biri değerinde görüldüğünü ifade etmiştir. Hz. Peygamber'in namazlarda İhlâs sûresini birkaç defa okuyanları müjdelediği yolunda rivayetler bulunmaktadır (meselâ bk. İbnü'd-Düreys, s. 117-120). Resûl-i Ekrem, Felak ve Nâs sûreleriyle birlikte İhlâs sûresinin de istiâze maksadıyla okunabileceğini ve kendisinin yatarken bu sûreleri okuduğunu bildirmiştir (Müsned, III, 417; Buhârî, "Feżâʾilü'l-Ḳurʾân", 14; Nesâî, "İstiʿâẕe", 1).

İhlâs sûresi tefsir kitaplarında muhtelif yönleriyle ele alınıp geniş olarak tefsir edilmiştir. Ayrıca felsefeden tasavvufa kadar çeşitli ilim dallarında meşhur âlimler tarafından sûre üzerinde pek çok müstakil çalışma yapılmıştır. Hallâc-ı Mansûr'un Tefsîru sûreti Ḳul hüvellāhü eḥad'i (İbnü'n-Nedîm, s. 243), İbn Sînâ'nın Tefsîru sûreti'l-İḫlâṣ'ı (Delhi 1311; Tahran 1313; Kahire 1335) ve Tefsîru sûreti'l-İḫlâṣ ve'l-Muʿavviẕeteyn'i (Kahire 1325; Tahran 1332), Fahreddin er-Râzî'nin Tefsîru sûreti'l-İḫlâṣ ve'l-Muʿavviẕeteyn'i (Süleymaniye Ktp., Hasan Hüsnü Paşa, nr. 86; Kütübhâne-i Millî-i Tebrîz, nr. 3575/9), Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Kitâbü'l-Eḥadiyye olarak da anılan Kitâbü'l-Elif'i (Kahire 1325; Haydarâbâd-Dekken 1361; Beyrut 1997 [Resâʾilü İbn ʿArabî içinde]), Nasîrüddîn-i Tûsî'nin Farsça İhlâs sûresi tefsiri (Muhammed Hasan Bükâî, V, 2040-2041), Ebüssuûd Efendi'nin Tefsîru sûreti'l-İḫlâṣ'ı (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2830), Şah Abdülganî'nin Feżâʾilü bismillâh maʿa Tefsîri Ḳul hüvellāh'ı (Urduca, Leknev 1864), Edirne Müftüsü Fevzi Efendi'nin Mesîrü'l-ḫalâṣ fî tefsîri sûreti'l-İḫlâṣ'ı (İstanbul 1309), Şeyhülislâm Mûsâ Kâzım Efendi'nin İhlâs ve Alak Tefsiri (İstanbul 1334), Harîrîzâde Kemâleddin Efendi'nin el-Mevridü'l-ḫâṣ bi'l-ḫavâṣ fî tefsîri sûreti'l-İḫlâṣ'ı (İhlâs Sûresi Tefsîri, nşr. Yakup Çiçek, İstanbul 1996), Muallim Nâci'nin Hülâsatü'l-İhlâs'ı (İstanbul 1304/1887) bu eserlerin önemlilerindendir (diğer çalışmalar için bk. Muhammed Hasan Bükâî, V, 2040-2064).

Ayrıca İhlâs sûresiyle ilgili tez çalışmaları yapılmış ve makaleler de yazılmıştır. Ahsen Esatoğlu'nun İhlâs Sûresi Metni, Dil Özellikleri ve Sözlük adlı yüksek lisans teziyle (1987, AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü) M. Şerefettin'in (Yaltkaya) "Tefsîr-i Sûre-i İhlâs li-İbn Sînâ" (Sırât-ı Müstakîm, V/106 [1326 r./1328], s. 21-25), S. M. Zwemer'in "Sūrat al-Ikhlās" (MW, XXVI [1936], s. 325-328), Edwin E. Calverley'in "The Grammar of Sūratu'l-Ikhlās" (St.I, VIII [Paris 1957], s. 5-14), Cl. Schedl'in "Probleme der Koranexegese: Nochmals samad in Sūre 112,2" (Isl., LVIII/1 [1981], s. 1-14), Uri Rubin'in "Al-Samad and the High God. An Interpretation of Sūra CXII" (a.g.e., LXI/2 [1984], s. 197-217), Arne A. Ambros'un "Die Analyse von Sūre 112: Kritiken, Synthesen, neue Ansätze" (a.g.e., LXIII/2 [1986], s. 219-247) ve Mehmet Paçacı'nın "De ki: Allah Bir'dir-İhlas Sûresi'nin Sami Geleneği Perspektifinden Bir Tefsiri" (İslâmiyât, I/3 [1998], s. 49-71) adlı makaleleri zikre değer çalışmalardandır.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, II, 29; III, 417; V, 133-134; Dârimî, "Feżâʾilü'l-Ḳurʾân", 21, 22, 24; Buhârî, "Eymân", 3; "Feżâʾilü'l-Ḳurʾân", 13, 14; "Tevḥîd", 1; Müslim, "Müsâfirîn", 259, 261; Ebû Dâvûd, "Vitir", 18; İbn Mâce, "Edeb", 52; Tirmîzî, "Tefsîr", 112/1, 2; "Feżâʾilü'l-Ḳurʾân", 11; Nesâî, "İftitâḥu'ṣ-ṣalât", 69; "İstiʿâẕe", 1; Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "ṣmd" md.; İbn Hişâm, es-Sîre2, I, 571-572; İbnü'd-Düreys, Feżâʾilü'l-Ḳurʾân (nşr. Gazve Bedîr), Dımaşk 1408/1988, s. 108-120, 123-124; Taberî, Câmiʿu'l-beyân (Bulak), XXX, 221-222; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, s. 243; Gazzâlî, Cevâhirü'l-Ḳurʾân ve dürerüh (nşr. Lecne), Beyrut 1411/1990, s. 47-48; Zemahşerî, el-Keşşâf (Beyrut), IV, 299; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, XXXII, 174-185; İbn Kesîr, Tefsîrü'l-Ḳurʾân, VIII, 538-545; Süyûtî, Esbâbü'n-nüzûl, [baskı yeri ve tarihi yok] (Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî), s. 223-224; a.mlf., el-İtḳān (Bugā), I, 42, 113-114; Yûsuf b. Abdullah el-Ermeyûnî, el-Ḳavlü'l-muʿtemed fî tefsîri ḳul hüve'llāhü eḥad (M. Hayr Ramazan Yûsuf), Beyrut 1418/1997, s. 15-21; Muhammed Hasan Bükâî, Kitâbnâme-i Büzürg-i Ḳurʾân-ı Kerîm, Tahran 1376, V, 2040-2064.

Emin Işık

İHLÂSÎ, Şeyh Mehmed

(ö. 1065/1655'ten sonra)

Kâtib Çelebi'nin Latince'den tercüme eserlerindeki yardımcısı, mühtedi Fransız rahibi.

Asıl adı bilinmemektedir. Hakkında ilk ve en geniş bilgileri veren İbrâhim Müteferrika'ya göre Fransa'da meşhur ve zengin bir kimsenin oğlu olup küçük yaşta rahiplik mesleğine girmiş, çeşitli ilimlerin öğreniminde zekâsı ve gayretiyle akranları arasından sivrilerek çevresinin sevkiyle İslâm dininin zayıf noktalarını aramaya yönelmiştir. Bu düşünceyle, IV. Mehmed'in saltanatının ilk yıllarında İstanbul'a gelerek değişik ilimler yanında Türkçe

ve Arapça öğrenen İhlâsî'nin tefsir kitaplarını incelerken, "Ey yer, suyunu yut, ey gök sen de tut! denildi ..." (Hûd 11/44) meâlindeki âyetin lafız ve mânasındaki fesahatin etkisiyle müslüman olduğu rivayet edilir. Onun İstanbul'a geliş tarihiyle ilgili olarak İbrâhim Müteferrika'nın verdiği bilgiyi daha geriye götürmek mümkündür. 21 Ekim 1604'te rahip iken müslüman olup Mehmed adını alan bir kişinin (BA, A.RSK, nr. 1477, s. 33), 1615'te Sâfî Mustafa Efendi'nin sözünü ettiği ihtidâ etmiş bir rahibin (Zübdetü't-tevârîh, II, vr. 148a-b) ve nihayet İcmâl-i Ahvâl-i Avrupa adlı eserin yazılmasına vesile olan bir başka mühtedî rahibin birbirleriyle veya Mehmed İhlâsî ile olan ilgisi tam olarak tesbit edilememektedir.

Mehmed İhlâsî Efendi, bu yıllarda karşılaştığı Kâtib Çelebi ile birlikte yaptıkları çevirilerle tanınmaktadır. Cihannümâ'sını tamamlamak amacıyla Batı menşeli eser tedarikinde bulunan Kâtib Çelebi, elde ettiği Atlas Minor Gerardi Mercatoris A. S. Hondio plurimis aenis illustratus (Arnheim 1621) adlı kitabı, İhlâsî'nin takririyle 1654 Mart sonlarında tercümeye başlayıp şekil ve resimleri sonra tamamlanmak üzere 20 Temmuz 1655'te bitirdi. Levâmiu'n-nûr fî zulümâti Atlas Minor adı verilen bu çeviriden başka yine aynı yılda Târîh-i Frengî Tercümesi, Târîh-i Kostantîniyye ve Kayâsire (Revnaku's-saltanat), İrşâdü'l-hayârâ ilâ târîhi'l-Yûnan ve'r-Rûm ve'n-

nasârâ adlı eserlerle (bu eserler için bk. Gökyay, s. 54-57) bazı makale tercümeleri yine İhlâsî'nin yardımıyla meydana geldi. Özellikle son eserin konuları arasındaki kilise işlerine dair bilgilerle Levâmiu'n-nûr ve Cihannümâ'nın müellif hattı nüshalarında pek sık görülen Latince terim ve deyimlerin açıklamasına ait çıkmalar Mehmed İhlâsî'den nakildir.

Kâtib Çelebi'ye o dönem Avrupa'sındaki gelişmeleri yakalama fırsatı veren bu tercümelerde takip edilen usul şifahî çevirinin Türkçe'ye uyarlanması şeklindedir. Çevirideki esas gaye Kâtib Çelebi'nin diğer eserlerine kaynak hazırlığı olduğundan daha ziyade bu isteği karşılayacak ifadelerin kaydı ile yetinilmiştir. Diğer taraftan Atlas Minor'da bahsi geçmeyen, fakat Avrupa'da yaygın olarak bilinen ve papalıkça indekse (kara liste) alınmış olan Copernicus sisteminden Kâtib Çelebi'yi haberdar etmeyişi, onun eski bir Katolik rahibi ve yeni bir müslüman olarak bu sistem konusundaki taassubuna yorulmuştur (Adıvar, s. 144).

BİBLİYOGRAFYA

BA, A.RSK, nr. 1477, s. 33; Mustafa Sâfî, Zübdetü't-tevârîh, Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 2429, II, vr. 148a-b; Kâtib Çelebi, Cihannümâ, s. 10; a.e., TSMK, Revan Köşkü, nr. 1624/1, vr. 2a-b; a.mlf., Levâmiu'n-nûr fî zulümâtı Atlas Minor, Nuruosmaniye Ktp., nr. 2998, vr. 2a, 423b; İcmâl-i Ahvâl-i Avrupa, Arkeoloji Müzesi Ktp., Diyarbekirli Said Paşa, nr. 537; Şehrîzâde Mehmed Saîd, Nevpeydâ, İÜ Ktp., TY, nr. 3291, vr. 19a; Abdülhak Adnan Adıvar, Osmanlı Türklerinde İlim (haz. Aykut Kazancıgil - Sevim Tekeli), İstanbul 1982, s. 143-144; O. Şaik Gökyay, Kâtip Çelebi: Hayatı ve Eserleri Hakkında İncelemeler, Ankara 1957, s. 54-57, 64, 73-74; V. L. Ménage, "Three Ottoman Treatises on Europe", Iran and Islam: in Memory of the Late V. Minorsky, Edinburg 1971, s. 422, 430, 432; Fikret Sarıcaoğlu, Kâtib Çelebi'nin Cihannümâ'sı ve Kaynakları (yüksek lisans tezi, 1990), İÜ Ed.Fak. Genel Kitaplık, nr. YLT 44, s. 21-22, 99, 113.

Fikret Sarıcaoğlu

İHLİVNE

(bk. LİVNO).

İHRAM

(الإحرام)

Hac veya umre yapan kimseye normal durumlarda helâl olan bazı davranışların haram kılınması anlamında fıkıh terimi.

Sözlükte “haram kılmak, kendini mahrum bırakmak, haram aylarına veya Harem bölgesine girmek” anlamlarına gelen ihrâm kelimesi, terim olarak hac veya umreye niyet eden kimsenin diğer zamanlarda yapması helâl olan bazı davranışları, hac ve umrenin rükünlerini veya bütün âdâbını tamamlayıncaya kadar kendine haram kılmasını ifade eder. İftitah tekbiri diye bilinen namaza başlama tekbirine fıkıh literatüründe “ihram tekbiri” veya “tahrime” denmesi de bununla birlikte namaza aykırı söz ve davranışların namaz kılan kimseye yasaklanması sebebiyledir. Nitekim fıkıhta da ihram, “belirli yasak ve kısıtlamalara giriş” veya “hac ve umre yasaklarına giriş niyeti” şeklinde tarif edilir. İhrama giren kişiye muhrim denir. İhramla birlikte erkeklerin dikişli elbise giymeleri yasak olduğundan Türkçe’de ihrama girmek tabiriyle, hac ve umre süresince giyilmek üzere hazırlanmış beyaz renkli dikişsiz dokumaya bürünmek anlaşılmış, bu kumaşlar da ihram veya ihramlık diye adlandırılmıştır.

Kutsal zaman ve kutsal mekân kavramı farklı şekillerde de olsa hemen hemen bütün dinlerin ortak temasını oluşturur. Buna bağlı olarak da inananlar söz konusu zaman ve mekânlarda belirli mükellefiyetlere muhatap kılınır. Kur’an’da Kâbe’ye “el-beytü’l-harâm” ve onu çevreleyen mescide “el-mescidü’l-harâm” denilmiş (el-Mâide 5/2; el-İsrâ 17/1), bu mescidin içinde bulunan Mekke şehri de “harem” nitelendirmesiyle dokunulmaz ve saygıya lâyık yer şeklinde tanıtılmıştır (el-Kasas 28/57; el-Ankebût 29/67). Kökü Hz. İbrâhim’e kadar götürülen bir uygulama ile Mekke ve yakın çevresi Harem, onu çevreleyen ikinci bir bölge de “hil” adıyla iki kademeli bir korumaya alınmış, bu alanlar dışında kalan ve “âfâk” denilen bölgeye göre bazı özel hükümlere tâbi tutulmuştur. Gayri müslimlerin Mekke haremine girişinin yasaklanması, hac ve umre amacıyla dışarıdan Mekke haremine girmek isteyen müslümanların mîkāt sınırlarını

ihramsız geçmesinin yasak oluşu, hac ve umre dışı bir maksatla gelenler için de ihramın vâcip veya müstehap görülmesi, hac veya umreyi tamamlamadan ihramdan çıkılmaması ve ihrama girenlerin ihram süresince bazı kısıtlamalara tâbi olması bu özel hükümlerin başlıcalarıdır. Bu açıdan bakılacak olursa ihram hac ve umre ibadetinin bir parçasını, namaza nisbetle abdest gibi âdeta diğer menâsikin yapılabilmesinin ön şartını teşkil ettiği gibi anılan kutsal bölge ve zamana saygıyı, dünyevî hazlardan uzak duruşu, Allah'a yakın olma şuurunun bütün mahlûkatla ilişkilere yansıtılmasını ve mahşerde ilâhî huzurda duruşu simgelediği için de dinî hayatta özel bir yere sahiptir. Öte yandan ihramlı kimseden toplumsal barış ve bütünlüğü bozucu, bencilliği uyandırıcı, geride bırakılan geçici haz ve menfaatleri hatırlatıcı her türlü söz ve davranıştan uzak durması istendiğinden bu yönüyle de ihram oruç ibadetini çağrıştırır. İhram esnasında günlük giyeceklerini bırakıp beyaz ve lekesiz ihram örtülerine bürünen müslümanlar her türlü gösteriş ve kibirden uzaklaşmayı, ziynet ve servetle böbürlenmemeyi, insanların kardeş ve eşit olduğunu yaşayarak öğrenir, ölümü ve ötesini yakından hisseder. İhramın rükünlerinden olan telbiye ile kulluk bilincini, niyetle de günahlardan uzak yeni bir hayata adım atma iradesini yenilemiş olur.

İhram, başlı başına bir ibadet olmayıp hac ve umrenin ifası sırasında korunması gereken bir durumu ve süreci ifade eder. Hac ibadetinin, Hz. İbrâhim'den Câhiliye dönemine kadar ana hatlarıyla

korunan ve canlı bir biçimde yaşatılan, fakat zamanla bazı sapmalara uğrayan uzun bir geçmişi vardır. Câhiliye devrinde yarımadanın dinî merkezi olan Kâbe'yi ziyaret etmek isteyenler için belli yükümlülük ve kısıtlamalar mevcut olmakla birlikte Mekkeliler daha imtiyazlı bir konum kazanmışlardı. Meselâ humsa mensup olanlar (Mekkeliler ve müttefikleri) elbiseleriyle, hilleden olanlar ise (hums dışındaki kabileler) -tavafı günah işledikleri elbiseleriyle yapmak istemediklerinden-eğer humstan birinin elbisesini ödünç veya para ile alamazlarsa ya da Kâbe'yi ziyaret için özel olarak diktirdiği yeni bir elbisesi yoksa çıplak tavaf ederlerdi. Hilleden olanların Harem sınırları içine yiyecek ve kurbanlık sokması yasaktı. İslâm döneminde şirk ve putperestlik izleri taşıyan diğer birçok âdetin yanı sıra bu tür ayırımcılıklar da kaldırılmış, hac yasak ve kısıtlamaları eşit ve mâkul bir seviyede tutulmuştur. İleri dönemde oluşan fıkıh literatüründe, hac

rehberlerinde ve ilmihallerde ayrıntılı biçimde ele alınan hacla ilgili fıkhî hükümler gibi ihrama dair fıkhî ahkâm da temelde Hz. Peygamber'in uygulamalı açıklamalarına dayanır. İhrama giriş yerleri olan Harem ve hil bölgesinin sınırları, ihrama giriş usulü, ihram yasakları, bu yasakları ihlâlin sonuçları ve ihramdan çıkış gibi konular böyledir. Bu sebeple fıkıh mezheplerinde bu konuda esasa taalluk eden bir görüş farklılığı yoktur. Fakihler arasında ayrıntı sayılabilecek bazı ihtilâflar da kendilerine ulaşan rivayetler arasında farklılık bulunması veya aynı rivayetin farklı yorumlara açık olması sebebiyledir.

Haccın sahih olabilmesi için özel mekân ve özel zaman şartları yanında ihrama girmek de gerekli görülmüştür. Umrede bunlardan özel zaman şartı aranmaz. Zeydiyye ve İmâmiyye de (Ca'feriyye) dahil fıkıh mezheplerinin çoğu ihramı hac ve umrenin rüknü, Hanefîler ise şartı olarak nitelendirir. Bir kısım Hanefî fakihi ihramı başlangıçta şart, sonuçta rükün olarak tanıtır (İbn Âbidîn, II, 467). Ancak ihramın şart veya rükün kabul edilmesinin ayrıntı sayılabilecek birkaç konu hariç önemli fıkhî sonuçları yoktur. Hatta bunun hacda ihrama girmenin vakti konusuna bile tam yansıdığı söylenemez.

Umrede ihrama girmek için belli bir vaktin söz konusu olmayacağı açıktır. Hacca gelince, başta Şâfiîler olmak üzere ihramı haccın rüknü sayan fakihlerden bir kısmı hac ayları girmeden diğer menâsikin yapılması gibi ihrama girmeyi de câiz görmezken Hanefîler ihramın sıhhat şartı oluşundan hareketle aksi görüştedir. Mâlikî ve Hanbelîler de bunu câiz fakat mekruh görürler.

Kâbe'nin etrafının Harem ve hil şeklinde iç içe iki bölgeye ayrılması ve hillin dışında kalan bölgeye âfâk denmesi, aynı zamanda bu bölgelerde oturanların ihrama giriş yerlerini de belirler. Harem bölgesinde oturanlar hac için bulundukları yerden, umre içinse hil bölgesine çıkarak, meselâ Mekke'ye en yakın (8 km.) hil sınırı olan Ten'îm'e veya Arafat'a giderek ihrama girerler. Mekke'de geçici olarak ikamet edip umre yapmak isteyenler de bu hükme tabidir. Harem bölgesiyle mîkāt sınırları arasında kalan hil bölgesinde oturan kimseler (hillî) hac ve umre için bulundukları yerden ihrama girerler. Ancak bu kimselerin hac veya umre niyeti yoksa Harem'e ihramsız girmeleri câiz görülmüştür. Bu iki bölgenin dışında kalan

bölgelerden gelen kimselerin (âfâkî) hac veya umre niyetiyle gelmeleri halinde mîkāt sınırlarını ihramsız geçmeleri câiz değildir. Geçmişlerse geri dönüp ihrama girmeleri gerekir. Âfâkîlerin ihrama girme yeri olarak Hz. Peygamber'in beş ayrı cihetten belirlediği (Buhârî, "Ḥac", 7, 9-12; "Ṣayd", 18; Müslim, "Ḥac", 11-12; Ebû Dâvûd, "Menâsik", 2; Nesâî, "Menâsik", 19, 20-23) Zülhuleyfe, Cuhfe, Zâtüırk, Karnülmenâzil ve Yelemlem kara yoluyla hac ve umreye gelenlerin büyük bir kısmına, bu noktalar arasında en yakın mîkāt yeri hiza tutularak çizilen sınır da kalan kısmına hitap eder (bk. ÂFÂKÎ; HAREM; HİL; MÎKĀT). Mîkāttan önce ihrama girmek de câizdir. Deniz yoluyla kuzeyden gelenler Cuhfe yakınındaki Râbığ'da, hava yolu ile Cidde'ye gelenler ise geldikleri istikametteki mîkātın hizasını geçmeden ihrama girerler. Bununla birlikte Resûl-i Ekrem'in belirlemesinin kara yoluyla gelenler için söz konusu olduğundan hareketle hava ve deniz yoluyla gelenler için Cidde'nin mîkāt sayılabileceği ve ihrama orada girebileceği, hatta hava yoluyla gelenler için havaalanlarının mîkāt sayılması gerektiği görüşleri de vardır. İslâm Konferansı Teşkilâtı'na bağlı İslâm Fıkıh Akademisi'nin üçüncü dönem toplantısında (Mekke-1986) bu görüşler tartışılmış, sonuçta deniz ve hava yoluyla gelenlerin mîkāt yerlerinin hizasına gelince ihrama girmelerinin gerektiği kararına varılmıştır (Mecelletü Mecmaʿi'l-Fıḳhi'l-İslâmî, III/3, s. 1421-1649). Fakihlerin çoğunluğuna göre hac ve umre dışı bir amaçla Harem bölgesine girmek isteyenlerin de mîkātta ihrama girmesi vâcip iken Şâfiîler bunu müstehap saymışlardır. Bu hükümler, herhangi bir sebeple mîkāt sınırları dışında bulunan hil ve Harem bölgeleri halkı için de geçerlidir. Mîkāt sınırlarını ihramsız geçmeme hükmü ihrama girerek Kâbe ve Harem'e saygı gösterme anlamını içerdiği gibi buraya dışarıdan gelenlerin önce umre veya hac yapması ve bunlardan birini tamamlayarak ihramdan çıkabilmesi yükümlülüğünü de tabii olarak içermektedir. Harem bölgesinde bulunan kimseler, ister Mekkeli isterse dışarıdan gelenler olsun, hil bölgesine meselâ Cidde'ye gittiklerinde Harem bölgesine ihramsız dönebilirler.

İhramın rüknü fıkıh mezheplerinin çoğunluğuna göre sadece niyet, Hanefî mezhebinde ise niyet ve telbiyedir. İmâmiyye mezhebi, erkeklerin iki parçadan ibaret ihram örtüsüne bürünmesini de ihramın vâcipleri arasında görür. Niyet, ihrama girilirken hac ve umreden birine veya ikisine birden karar vermek, telbiye ise ihrama girerken telbiye sözlerini söylemektir (bk. TELBİYE). Hac veya umreden birini belirlemeden yapılan mutlak niyet

veya ihsârın bulunmaması şartına bağlanan niyet geçerli sayılmakla birlikte muhrimin hangi safhada niyetini netleştirmesi gerektiği ve buna uymamasının sonuçları fakihler arasında tartışmalıdır.

Mîkāt yerlerini geçmeden ihrama girmek ve ihram yasaklarından sakınmak ihramın vâcipleridir. Mîkāt sınırını ihrama girmeden geçen âfâkîlerin hac veya umre menâsikinden birine başlamadan önce bulunduğu yere en yakın mîkāt bölgesine gidip ihrama girmesi gerekir. Aksi takdirde ceza kurbanı (dem) kesmek zorunda kalır.

İhramın Belli Başlı Sünnetleri. 1. İhrama girmeden, yani niyet ve telbiyeden önce tırnakları kesmek, saçları kısaltmak, vücut temizliği yapıp gusletmek. Bu ibadet amaçlı değil temizlik amaçlı olduğundan abdesti olanların veya hayız ve nifas halindeki kadınların da gusletmesi sünnettir. Gusül yapılamazsa abdest alınır. Abdest mümkün olmazsa teyemmüm edilmez. 2. İhrama girmeden vücuda güzel koku sürmek Şâfiî ve Hanbelîler'e göre sünnet, Hanefîler'e göre müstehap, İmam Mâlik'e göre mekruhtur. Elbiseye sürmek ise çoğunluğa göre câiz değilken Şâfiîler'deki mutemet görüşe göre câizdir. Mâlikîler, ihramdan önce sürülmüş

kokunun ihrama girerken bedenden ve ihram elbisesinden giderilmesini vâcip görmüşlerdir. Fakihlerin yaklaşım tarzından, ihrama giren kimsenin vücut ve elbise temizliği yaparak ve kalıcı etkisi olmayan kokular sürünerek hac ve umreye başlamasının istendiği, uzun süre etkisini devam ettirecek kokuların vücuda veya elbiseye sürülmesinin ise câiz görülmediği sonucu çıkar. 3. Erkeklerin izâr ve ridâ denilen iki parçadan ibaret örtüye bürünmesi. İzâr belden aşağıya sarılan, ridâ ise vücudun üst kısmını örten dikişsiz kumaş veya havludur. Bu örtülerin beyaz, yeni veya yıkanıp temizlenmiş olması müstehaptır. 4. İhram elbisesine büründükten sonra eğer kerâhet vakti değilse iki rek'at namaz kılmak. Şâfiîler'e göre Harem sınırları içinde ihrama giren kimsenin kerâhet vaktinde de bu namazı kılması câizdir. İlk rek'atta Kâfirûn, ikinci rek'atta İhlâs sûrelerinin okunması, niyet ve telbiyenin de bu namazdan sonra yapılması daha faziletli görülmüştür. 5. İhramlı olduğu sürece her fırsatta yüksek sesle telbiye getirmek de bütün mezheplere göre sünnettir.

İhram Yasakları. 1. Saç, sakal, bıyık tıraşı olmak, kasık veya koltuk altı

temizliği yapmak, bedenin herhangi bir yerinden kıl koparmak, tırnak kesmek bütün mezheplerde ihram yasaklarından sayılmış, hatta tıraş olma yasağı ihram yasaklarını simgeleyen bir özellik taşıdığından ihramdan çıkış da tıraş olmak suretiyle mümkün kılınmıştır. İhramdan çıkma vakti gelen kimselerin birbirlerini tıraş etmeleri ittifakla câiz görülmekle birlikte ihramlı bir kimsenin ihramsız birini tıraş etmesinin hükmü konusunda ihtilâf edilmiştir. Hanefî fakihleri, hac ve umre ahkâmından söz eden âyette geçen "başlarınızı tıraş etmeyiniz" (el-Bakara 2/196) ifadesini kendi başını ve başkasının başını tıraş etmek şeklinde anladığı için bu davranışı câiz görmezken fakihlerin çoğunluğu bunda bir sakınca olmadığı görüşündedir. Başkasının tırnağını kesmek konusunda da benzeri bir tartışma vardır. 2. İhramda iken süslenme amacıyla saçı, sakalı, bıyıkları yağlamak, boyatmak, kınalamak, makyaj malzemesi kullanmak, yıkanırken kokulu sabun kullanmak, vücuda veya elbiseye koku sürmek de ihramlı için yasak olan davranışlardandır. Kokusuz sürme çekmek ise Mâlikîler'in dışındaki mezheplere göre câiz görülmektedir. Öte yandan Hanefî, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerinde bir ayırım yapılmaksızın ihram süresince her türlü koku kullanımı yasak iken Mâlikî mezhebinde rengi ve kokusu kalıcı olan misk, za'feran ve kâfur gibi kokuların aksine gül, yasemin ve reyhan gibi sadece kokusu duyulan fakat rengi görülmeyenlerin kullanılması câiz görülür. Ayrıca giyilmeden ya da ihrama girmeden önce koku sürülmüş veya koku sinmiş ihram elbisesini giymek Hanefî ve Mâlikî mezheplerinde câiz görülmezken Şâfiî ve Hanbelî mezheplerine göre câizdir. 3. İhram esnasında dikişli elbise ve iç çamaşırı türü giyim eşyası giymek, başı kısmen veya tamamen örtmek, çorap ya da topukları ve üstü kapalı ayakkabı giymek sadece erkeklere yönelik bir yasaktır. Ayakları büyük ölçüde dışarıda bırakan ve ön tarafı kapalı olmayan terlik dikişli de olsa giyilebilir. Çünkü ihramlı erkeklere yasak olan dikiş değil dikişli elbisedir. Ayrıca yamalı veya kenarı dikişle toplanmış izâr ve ridâ giymekte de sakınca yoktur. Aynı şekilde ceket, palto gibi kıyafetleri kollarını geçirmeden omuza almak câizdir. İhram kıyafetinin uçlarını bağlamak ya da iğne ile tutturmak genelde mekruh görülmüşse de Şâfiîler ve Hanbelîler bunu izâr için câiz görmüşlerdir. Şemsiye kullanmak genelde câiz kabul edilmekle birlikte Mâlikî ve Hanbelî mezheplerinde bazı kısıtlayıcı hükümlere rastlanır. Kadınlar ihramda iken yüzlerini örtmemeleri kaydıyla her türlü giyim eş-yası kullanabilirler. 4. İhramda erkeklerin eldiven giymesinin haram olduğunda fakihler arasında görüş birliği bulunmakla

birlikte kadınların giymesi hususunda görüş ayrılığı vardır. Mâlikî ve Hanbelî mezhepleriyle Şâfiî mezhebindeki mutemet görüşe göre kadınların giymesi de sakıncalıdır. Onlar bu konuda hadiste geçen yasağın genel olduğunu ileri sürerler (Buhârî, “Ṣayd”, 13; Ebû Dâvûd, “Menâsik”, 31; Tirmizî, “Ḥac”, 18). Hanefî fakihleri ise kadının ihramının yüzünde olduğunu bildiren hadise dayanarak (Dârekutnî, II, 294; Beyhakī, V, 47) eldiven giymesinde bir sakınca olmadığı görüşündedir. 5. Kadının ihramlı iken yüzünü örtmesi yasak olmakla birlikte ihtiyaç duyduğu zaman örtmesi câiz görülmektedir (Ebû Dâvûd, “Menâsik”, 33; el-Muvaṭṭaʾ, “Ḥac”, 18). 6. İhramlı iken silâh kuşanmayı Hanbelî ve Mâlikî fakihleri ihram yasakları arasında sayarken, hatta Mâlikîler, ihtiyaç dışında silâh kuşananların fidye ödemeleri gerektiğini söylerken Hanefî ve Şâfiîler bunu câiz görmektedir. Mâlikî mezhebinde yüzük takmak da erkekler için câiz kabul edilmemekte, takılması halinde fidye ödenmesi gerekmektedir. 7. İhramlı iken cinsî ilişkiye girmek veya cinsî ilişkiye yol açabilecek öpüşme, oynaşma gibi davranışlarda bulunmak yahut şehveti tahrik edici konuları konuşmak yasaktır. Ancak bu grupta yer alan yasaklardan birinin ihlâli yasağın ağırlık derecesine göre farklı sonuçlar doğurur. 8. İster Harem bölgesi içinde isterse dışında olsun, ister eti yensin isterse yenmesin her çeşit kara avı avlamak, avcıya göstermek ve yardımcı olmak, av hayvanlarına zarar vermek (yuvasını bozmak, yumurtalarını kırmak vb.), hatta bazı fakihlere göre av etinden yemek ihramlıya yasaktır (el-Mâide 5/95-96). Bu konuda kasıtlı davranışla dalgınlık, unutkanlık veya yanlışlık sonucu meydana gelen davranış arasında fark yoktur. Avlanma yasağı, sadece bölgedeki eti yenen av hayvanlarını korumayı değil bölgenin tabii dengesini ve güzelliğini de korumayı, ayrıca ihramlıyı kalp katılığına yol açan, merhamet duygularını rencide eden işlerden uzak tutmayı da amaçlamaktadır. Hanefî, Mâlikî, Zeydiyye ve İmâmiyye fakihleri dahil olmak üzere çoğunluğun eti yenmeyen yırtıcı hayvanların öldürülmesini de haram sayması bu sebepledir. Aynı anlayışın etkisiyle, bu yasağın sadece eti yenen av hayvanlarını kapsadığını ileri süren Şâfiî ve Hanbelî fakihleri de savunma ve zararını önleme gerekliliği bulunmadığı sürece eti yenmeyen hayvanların avlanılmasını doğru bulmamışlardır. Tavuk, koyun, sığır, deve gibi evcil hayvanları kesmek ve deniz hayvanları avlamak ihramlıya yasak değildir. 9. Harem bölgesi olarak sınırları belirlenen Mekke şehri ve etrafında avlanmak, çevreyi tahrip etmek, tabii çevreyi oluşturan ağaç ve bitkileri kesip koparmak, bunlara zarar vermek hem ihramlı hem de ihramsız olan

herkes için yasaktır. 10. Dinen mâsiyet sayılan işleri yapmak (füsûk) ve başkalarıyla cedelleşmek, kavga etmek, çirkin ve hakaret içerikli söz söylemek (cidâl), normal zamanlarda da yasak ve çirkin bir davranış olmakla birlikte ihramlı için ayrıca sakınılması gereken yasaklardandır.

Bütün bu yasaklar bir yönüyle taabbüdî bir nitelik taşısa bile diğer yönden hac ve umre ibadetinin mâna ve mahiyetiyle bütünleşen, bu ibadetten beklenen derunî faydaların teminini kolaylaştıran, polisiye önlemlerle elde edilmesi zor birçok amacı kendiliğinden gerçekleştiren belli bir önem ve işleve de sahiptir. Bundan dolayı ihram yasakları, hac ve umrenin

mahiyetiyle örtüşen mâkul bir seviyede tutularak hayatın tabii akışı ve ihtiyaçları göz ardı edilmemiş; yıkanmak ve kokusuz sabun kullanmak, kırılmış tırnağı koparmak ve kasıtlı olarak kıl koparmadan kaşınmak, diş çektirmek, kan aldırmak, iğne yaptırmak, çiçek koklamak, koku satın almak, koku satılan bir yerde oturmak, kemer bağlamak, kol saati takmak, dikişli veya dikişsiz çanta taşımak, omuza çanta asmak, baş kısmı hariç vücudun diğer kısımlarını (ayaklar dahil) battaniye vb. şeylerle örtmek, saldırgan köpek, kurt, yılan, akrep, fare, sinek, pire, arı, kene gibi zararlı hayvanları öldürmek, balık vb. su ürünlerini avlamak yasak dışında tutulmuştur.

Yasağı İhlâlin Sonuçları. İhram yasaklarının ihlâli fıkıh literatüründe “cinayet” diye adlandırılmış, müeyyide olarak bedenî ve malî bazı mükellefiyetler öngörülmüştür. İhram yasaklarının ihlâli, yasağın ve ihlâlin ağırlık derecesine göre hac veya umrenin fâsid olması ve kazâsının gerekmesi, büyük baş hayvan (bedene) yahut koyun veya keçi (dem) kesme, fıtır sadakası (fidye) kadar bağışta bulunma, bedelini ödeme, sadaka verme, oruç tutma gibi farklı sonuçlar doğurur. İhlâllerin müeyyidesi olarak ibadet cinsinden fiillerin seçilmesi ferdi ıslah etme ve ihlâl dolayısıyla uğraması muhtemel mahcubiyeti giderme, ayrıca bu vesileyle toplumsal dayanışmayı güçlendirme gibi amaçlar taşımakta olup bu yaklaşım, İslâm’ın kefâretler ve cezalandırma konusunda takip ettiği genel tavra da uyum gösterir.

Hac için ihrama girdikten sonra ve Arafat vakfesinden önce cinsel ilişkinin haccı fâsid kılacağında fakihler görüş birliği içindedir. Ancak hac

tamamlanmadan ihramdan çıkılamayacağı için bozulan bu haccın yarım bırakılmayıp tamamlanması ve ertesi yıl kazâ edilmesi, bu ihlâl sebebiyle de koyun veya keçi kurban edilmesi gerekir. Vakfeden sonra, fakat tıraş olup ihramdan tam çıkmadan önceki ilişki de Hanefî mezhebinin dışındaki diğer üç mezhebe göre haccı yine fâsid kılar. Hanefî mezhebine göre bu durumda hac fâsid olmamakla beraber ceza kurbanı olarak bir bedene kesmek gerekir. Hanefîler'in bu görüşü, Hz. Peygamber'in "Hac Arafat'tır" (Ebû Dâvûd, "Menâsik", 68; İbn Mâce, "Menâsik", 57; Dârimî, "Menâsik", 57) hadisinden hareketle şartlarına uygun olarak Arafat vakfesini eda eden bir kimsenin haccının esasen tamam olduğu gerekçesine, bedene cezası için İbn Abbas'tan gelen bir rivayete dayandırılmaktadır (el-Muvaṭṭaʾ, "Ḥac", 50). Umre için ihrama giren kimsenin umrenin rüknü olan tavafın ilk dört şavtını tamamlamadan önce cinsel ilişkide bulunması halinde Hanefî mezhebine göre umresi fâsid olur. Bozulan umre yarım bırakılmayıp tamamlanır, ihramdan çıkıldıktan sonra umrenin kazâ edilmesi, ihlâl sebebiyle de bir koyun veya keçi kurban edilmesi gerekir. Mâlikî mezhebine göre sa'y tamamlanmadan, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerine göre ise tahallülden önce vuku bulan cimâ umreyi ifsat eder.

Süslenme, koku sürünme, giyinme, tıraş olma türündeki yasakların ihlâli durumunda ihlâl ciddi boyutta ise koyun veya keçi kurban edilmesi, değilse fidye ödenmesi, küçük çaptaki ihlâllerde ise sadaka verilmesi gerekir. Hangi tür ihlâlin hangi ağırlıkta sayılacağı mezhepler arasında ayrıntılara inen geniş bir tartışma konusudur. Meselâ saç veya sakalın tamamını tıraş etmek, bir organın tamamına güzel koku sürünmek, erkeklerin bir tam gün başını örtmesi ciddi ihlâl sayılıp dem gerektirirken saçın veya sakalın dörtte birinden azını tıraş fidye, bir tırnağın kesimi sadakayı gerektirir. Cinsel ilişki dışındaki cinsî yasakların ihlâliyle ilk tahallül sonrası ve ziyaret tavafından önceki cinsel ilişki de dem gerektirir. Avlanma veya Harem bölgesinin tabii ağaç ve bitki örtüsüne zarar verme halinde kural olarak bunların bedeli tasadduk edilir. Bazı durumlarda her fidye miktarı karşılığında bir gün oruç tutulabilir.

İhram yasaklarının bilgisizlik, yanılma, unutma gibi mazeretlerden dolayı çiğnenmesi uhrevî sorumluluğu kaldırabilirse de bu cezaları düşürmez. Ancak hastalık gibi haklı mazeretlerin bulunması veya ihlâlin başkasının fiilinden kaynaklanması gibi gayri iradî olması halinde ilgili şahsa kurban

kesme, fidye ödeme veya oruç tutma arasında seçim hakkı tanınır (ayrıca bk. BEDENE; DEM; FİDYE).

İhram yasaklarının kalkması (tahallül veya hil) umrede sa‘yin tamamlanmasından sonra saçları tıraş etmek veya kısaltmak suretiyle, hacda ise iki kademede gerçekleşir. İfrad haccı yapanlar bayramın birinci günü Akabe cemresine taş attıktan sonra, temettu‘ ve kırân haccı yapanlar ise kurbanın kesilmesinden sonra saç tıraşı olup ihramdan çıkarlar. Haccedenler bu safhada kendi saçlarını kesebilecekleri gibi birbirlerini de tıraş edebilirler. Kadınların saçlarının ucundan biraz kesmesi yeterli olur. Fıkıh literatüründe ilk veya küçük tahallül denilen bu safhadan sonra cinsel ilişki ve Mâlikîler’e göre ayrıca avlanma dışındaki ihram yasakları kalkar. Haccın rükünlerinden olan ziyaret tavafından, Hanefîler’in dışındaki diğer üç mezhebe göre sa‘yin de yapılmasından sonra tıraş olmakla ikinci tahallül gerçekleşir ve bütün ihram yasakları kalkmış olur.

BİBLİYOGRAFYA

el-Muvaṭṭaʾ, “Ḥac”, 8, 15, 18; Müsned, II, 4, 8; Dârimî, “Menâsik”, 6, 9, 18, 57; Buhârî, “Ḥac”, 7, 9-12, 14, 18, 21, 22, 143, “Ṣayd”, 13, 18, “ʿİlim”, 53, “Ṣalât”, 9; Müslim, “Ḥac”, 1-3, 11-12, 21, 32; Ebû Dâvûd, “Menâsik”, 2, 31, 33, 68; İbn Mâce, “Menâsik”, 19-57; Tirmîzî, “Ḥac”, 16, 18, 77; Nesâî, “Menâsik”, 19, 20-23, 28, 33, 39; İbn Hişâm, es-Sîre, I, 211-216; İbn Habîb, el-Muḥabber, s. 178-181; Ezrakī, Aḫbâru Mekke (Melhas), I, 174-194; II, 127-131; Fâkihî, Aḫbâru Mekke (nşr. Abdülmelik b. Abdullah İbn Dehîş), Mekke 1407/1987, II, 273-277; Dârekutnî, es-Sünen (nşr. Abdülhâşim Yemânî elMedenî), Kahire, ts. (Darü’l-mehâsin), II, 294; İbn Hazm, el-Muḥallâ, Kahire 1388/1968, VII, tür.yer.; Beyhakī, es-Sünenü’l-kübrâ, Haydarâbâd 1344, V, 47, 167; Şîrâzî, el-Mühez̠z̠eb, I, 194-257; Kâsânî, el-Bedâʾiʿ, II, 161-172, 183-209; İbn Rüşd, Bidâyetü’l-müctehid, I, 261-267, 271-274, 289-297; İbn Kudâme, el-Muġnî, III, 224-328, 345, 369; Osman b. Ali ez-Zeylaî, Tebyînü’l-ḥaḳāʾiḳ, Bulak 1313, II, 8-40, 52-76; İbnü’l-Hümâm, Fetḥu’l-ḳadîr (Kahire), II, 337-350; Remlî, Nihâyetü’l-muḥtâc, Kahire 1386/1967, III, 264-362; Muhammed b. Ahmed ed-Desûkī,

Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi’l-kebîr ʿalâ Muẖtaṣari’l-İmâm Ḫalîl, Kahire 1328, II, 21; İbn Âbidîn, Reddü’l-muḥtâr (Kahire), II, 467, 474-492; Mahmûd Şükrî el-Âlûsî, Bulûġu’l-ereb, II, 288-291; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, VI, 347-374; M. Cevâd Mağniyye, Fıḳhü’l-İmâm Caʿfer eṣ-Ṣâdıḳ, Beyrut 1404/1984, II, 173-194; Abdülmelik b. Abdullah İbn Dehîş, el-Ḥaremü’l-Mekkiyyü’ş-şerîf, Mekke 1415/1995, s. 40-65; Mecelletü mecmaʿi’l-fıḳhi’l-İslâmî, III/3, Mekke 1408/1987, s. 1421-1649; A. J. Wensinck - [J. Jomier], “Iḥrām”, EI[2] (İng.), III, 1052-1053; “İḥrâm”, Mv.Fİ, III, 245-331; “İḥrâm”, Mv.F, II, 128-195; Abdülemîr Selîm, “İḥrâm”, DMBİ, VI, 655-657.

Salim Öğüt

İHRÂZ

(الإحراز)

Bir malı elde etme, koruma ve tasarruf altına alma anlamında fıkıh terimi.

Sözlükte "erişme, maddî ve mânevî bir şey elde etme; el koyma, başkaları tarafından el konulmasını önlemek üzere koruma altına alma" mânalarına gelen ihrâz kelimesi fıkıhta, başkasının mülkiyetinde

bulunmayan sahipsiz (mubah) bir mal üzerinde mâlik olma iradesiyle fiilî hâkimiyet (zilyedlik) kurmayı ifade eder. Literatürde istîlâ, hiyâze, yed ve vaz'u'l-yed gibi terimlerin de çok defa ihrâzla eş anlamlı olarak kullanıldığı, bunların mânaları arasında belirgin bir ayırım yapmanın zor olduğu görülür. Nitekim ihrâz mubah malın mülkiyetinin kazanılmasının genel adı olarak da, bu işlemin genelde son safhasını teşkil eden fiilî hâkimiyet anlamında da kullanılır. Benzeri bir durum diğer kelimeler için de söz konusudur. Bu da fürû-i fıkhın oluşum süreciyle ve fıkıh mezheplerinde terminolojinin zamanla ortaya çıkmasıyla ilgili bir husustur. Bununla birlikte çağdaş literatürdeki eğilim de dikkate alınarak istîlâda mubah malın mülkiyetinin ilkten kazanılması, ihrâzda ise menkul mubah malların belli bir emek ve usul kullanılarak koruma, tasarruf ve mülkiyet altına alınması anlamının ağır bastığı söylenebilir. Bu son durumda ihrâz daha kapsamlı bir terim olan istîlânın bir türünü, iki terim birlikte kullanıldığında ise ihrâz istîlânın ikinci, yani mülkiyetin kazanılması için gerekli fiilî hâkimiyet safhasını ifade etmektedir (bk. İSTÎLÂ). Çağdaş İslâm hukukçularının istîlânın türleri olarak gördüğü avlanma, mevât arazinin ihyası ile maden ve define konuları klasik literatürde ayrı başlıklar altında ele alınmış, istîlânın dördüncü türü sayılabilecek olan yağmur ve kaynak suları, ot, odun, kerpiç toprağı gibi aslen mubah malların ihrâzı konusu ise yukarıdakilere ilâve olarak satım, gasp, şirb, ganimet gibi kısmen ilgili konu başlıkları altında veya haraç ve emvâl türü eserlerde incelenmiştir.

Fıkıh terminolojisinde mubah mal, bir malın mülkiyet altına girmeden

önceki aslî durumunu ifade etmekte olup özel mallar veya devlet malları, vakıf gibi hayra veya akarsu, mera ve orman gibi kamu yararına tahsisli mallar dışında kalan menkul ve gayri menkul mallar kural olarak mubah mal sayılır. Mevât arazi, av hayvanları, kaynak ve yağmur suları, sahipsiz arazide biten otlar, ağaç ve meyveler böyledir. Kur'an'da, yeryüzünün ve üzerinde bulunan her şeyin insanoğlunun istifadesine sunulduğu sıkça tekrar edilir (el-Bakara 2/29; İbrâhîm 14/32-33; el-Hac 22/65; Lokmân 31/20; el-Câsiye 45/13). Bu anlatımda ana tema insana konumunu ve sorumluluklarını hatırlatma olsa bile dolaylı olarak bütün insanların mubah maldan yararlanmada eşit bir hakka sahip bulunduğu, bu hakkın kullanımının teşvik edildiği de anlaşılır. İnsanların eski zamanlardan beri devam edegelen bu yöndeki çabası, malların değişik statüler kazanarak mülkiyet altına girmesi sürecinin de başlangıç noktasını teşkil eder. Bu çalışmaya temas eden âyet ve hadislerin yanı sıra Hz. Peygamber'in insanları sahibi bulunmayan verimsiz toprakları işleyip imar etmeye, bu arazilerde kuyu açmaya, odun ve otları toplamaya teşvik ettiği ve bu tür çabaları mülkiyet kazandırıcı işlem olarak tanıtarak ödüllendirdiği bilinmektedir. Resûl-i Ekrem'in, "Henüz kimsenin olmayan bir şeyi kim ilk önce ele geçirirse o şey onundur" (Ebû Dâvûd, "İmâre", 36) demesi, insanların su, ot ve ateşte (bazı rivayetlerde tuzda da) ortak olduğunu bildirmesi (Ebû Ubeyd, s. 372-374; Heysemî, I, 508; Abdullah b. Yûsuf ez-Zeylaî, IV, 294), suyun ihtiyaç fazlasının isteyenlere verilmesini emredip satılmasını yasaklaması (Buhârî, "Müsâḳāt", 2; Müslim, "Müsâḳāt", 36-38), mevât arazinin ihya yoluyla iktisabına imkân vermesi, maden ve defineleri cüz'î bir vergiye tâbi tutması, bir yönüyle temel ihtiyaç maddelerinden yararlanmada insanlar arası hak eşitliğine dikkat çekmekte, diğer yönden de emeği ve ferdî çabayı maddî kalkınmanın aktif bir unsuru olarak devreye sokmaktadır. Mubah malların ihrâzı konusunda ileri dönemlerde etraflı şekilde ortaya konulan doktriner görüşler de esasen Hz. Peygamber ve sahâbe uygulamasındaki ana çizgiyi devam ettirmiş, ancak imar ve nüfus hareketlerine bağlı olarak yer yer farklı hükümler ve bazı sınırlamalar getirilmesine ihtiyaç duyulmuştur.

Mubah maldan yararlanmada herkes eşit hakka sahip bulunduğundan doktrinde mubah mallar hak sahiplerinin ortak malı olarak görülmüş ve insanların bu mala ilişkin yetki ortaklığına da "şirket-i ibâha" adı verilmiştir (Mecelle, md. 1045). Şahıslar mubah malı elde etmekle, kullanım ve fiilî

hâkimiyeti altına almakla onun mülkiyetini kazanmış olurlar. Bunda da temel ilke başkasının mevcut bir hakkının zarar görmemesi, kamu düzeninin bozulmamasıdır. Bu konuda doktrinde mevcut ayırım ve şartlar bu amaca yöneliktir. İhrâz av hayvanını yakalamak, nehirden su almak, otu biçmek, odunu toplamak gibi mubah mala bilfiil el koymak şeklinde olabileceği gibi yağmur suyu biriktirmek için havuz yapmak, av için tuzak hazırlamak, avcı kuş ve köpeği salmak şeklinde de olabilir. Fakihler birinci türe hakiki, ikincisine hükmî ihrâz adını verirler (a.g.e., md. 1248). Hakiki ihrâzda fiil kasıt yerine geçtiğinden fiilin tamamlanmasıyla mubah mal da mülkiyete geçmiş olur. Hükmî ihrâzda ise mülkiyetin geçişi için niyet ve kasıt aranır. Ayrıca hükmî ihrâzın, hakiki ihrâz gerçekleşinceye kadarki safhada mubah mal üzerinde zayıf bir mülkiyet hakkı doğurduğu da ifade edilir (Şelebî, s. 398). Bu son ayrıntı av hayvanının kaçması, suya başkası tarafından el konulması gibi durumlarda mülkiyet ihtilâfını çözmeye yarar.

Mubah menkul malların ihrâzının en çok bilinen örnekleri su, ot, ağaç ve yabani meyvelerin ihrâzıdır. Sulama ve yararlanma hakkı açısından su, fıkıh literatüründe ayrı bir konu başlığı altında incelenecek ölçüde önem taşımasının yanı sıra ihrâzı açısından da diğer menkul mubah mallar arasında özel bir öneme sahiptir. Yağmur ve kaynak suları, akarsu ve göller esasen bütün insanların yararlanmasına açık olmakla birlikte suyun ortak mubahlığı ilkesinden bir istisna olmak üzere usulüne uygun tarzda ihrâz edilmiş sular özel mülkiyet rejimine tâbi tutulmuş, özel mülkiyet altındaki topraklarda çıkan kaynak ve kuyu suları üzerinde sahibine ihtisas ve öncelik hakkı verilmiş, akar lehine kurulu bir irtifak olarak hakk-ı şirb (arazi sulama hakkı) kabul edilmiştir (bk. İRTİFAK). Bu yaklaşım, aynı zamanda mevât arazinin ihyası yönündeki teşviki de destekler ve onu tamamlar mahiyettedir. Bir su kaynağından insan ve hayvanların içme veya basit ihtiyaçları için kullanma hakkı ise (hakk-ı şefe) kuyu ve kaynak sularında toprak mâliklerinin mülkiyet haklarına daha öncelikli temel hakları koruma düşüncesiyle getirilmiş bir sınırlamayı ve aslî durum olan ibâha nitelikli yetkiye dönüşü ifade eder. Suyun hakiki ihrâzı onun bir kovaya veya havuz, sarnıç gibi bir yerin içine alınması şeklinde olur. Bu suyun kaynağıyla irtibatının kesilmesini şart koşanlar (Mecelle, md. 1251), umumi akarsudan açılan bir kanalla havuza akıtılan ve bu şekilde devridâim eden suyu ihrâz edilmiş saymazlar (Ali Haydar, III, 527). Konu örfî olduğundan aksi görüşü savunanlar da vardır. Umumi akarsular araziye getirilip sulama yapılmakla

ihrâz edilmiş sayılır (Serahsî, XXIII, 172). Yer altı suları kural olarak özel mülkiyete konu görülmediğinden ister özel isterse mubah arazide açılsın kuyu suları özel mülkiyete konu anlamında muhrez su sayılmaz. Başkalarının bu suda şefe (şürb) hakkı olup kuyuyu açanın sadece hakk-ı şirbde (hakk-ı saky) öncelik hakkı bulunur (Mecelle, md. 1251). Bir kimsenin

arazisinde kendiliğinden çıkan veya araziye bu şekilde dışarıdan giren sular da böyledir. Suyun ihrâzı ve mülkiyet altına alınması konusundaki sınırlamalar, esasen aslî ibâha ilkesini korumaya ve muhtemel ihtiyaç sahiplerinin zarar görmesini önlemeye mâtuf bir tedbir niteliğindedir.

Mubah arazide biten ve meydana gelmesinde insan emeği bulunmayan otlar biçilip toplanmakla veya hayvana yedirilmekle ihrâz edilmiş sayılır. Bu ilke, özel mülkiyet altında olmayan bazı toprakların ilk dönemlerden itibaren “himâ” adıyla hayvanların otlatılmasına tahsis edilmesi ve bir tür kamu malı sayılması yönündeki uygulamayla da ilgili olup birbirini tamamlar niteliktedir (bk. HİMÂ). Özel arazide fakat sahibinin emeği olmadan biten otları Hanefî ve Mâlikîler dahil çoğunluk kural olarak mubah mal saymakla birlikte arazi sahibine başkalarını arazisine girmekten engelleme hakkı tanır, hatta arazinin sırf bu otu elde etme amacıyla boş bırakılması veya etrafının korumaya alınması durumunda kendiliğinden biten otu sahibinin mülkü görür. Şâfiîler’e ve bir rivayette Ahmed b. Hanbel’e göre sahipli arazide biten ot bu arazinin nemâsıdır ve hukukî statüsü bu araziye bağlıdır; hadiste insanların ortak olduğu belirtilen ot ise mubah arazide bitenlerdir. İhtiyaç fazlası suyun engellenmemesi, böyle yapılırsa otun da esirgenmiş olacağını ifade eden hadis de (Buhârî, “Müsâḳāt”, 2; Ebû Ubeyd, s. 373) esasen sahipli arazide kendiliğinden biten otları konu alır. Ancak bir kimsenin arazisinde kendiliğinden biten ve ihtiyaç fazlası bulunan otları kullanmada tıpkı su gibi başkalarını engellemesi câiz olmaz. Emek sonucu biten otların ihrâza konu olmayacağında ise görüş birliği vardır. Mubah arazide bulunan ağaç ve odunlar da kural olarak mubah mal hükmündedir. Mülk arazilerdeki ağaçlar ise kendiliğinden bitmiş de olsa arazi edinmenin amaçları arasında görüldüğünden ota kıyas edilmez ve sahibinin özel mülkü sayılır. Ateş de aslen mubah mal kabul edilmekle birlikte su ve ottan kısmen farklı bir yaklaşımla, ateşin mülk maddelerle veya sahipli arazide yakılması halinde

insanların yararlanma hakkının aydınlanma ve ısınma hakkıyla, mesken masuniyeti ve mahremiyeti, özel araziye izinsiz girilmemesi gibi ilkelerle sınırlı tutulduğu görülür. Öte yandan fakihlerin ilk dönemlerden itibaren insanların su, ot ve ateşte ortaklığını bildiren hadisleri ve bu yöndeki uygulamaları ilke olarak anlayıp benzeri maddelere de uyguladığı, çağımızda da bu verileri insanların temel üretim araçlarında, tabii zenginliklerde ve ihtiyaç maddelerinde ortak olduğu, bunların özel mülkiyet altına alınamayacağı şeklinde genişletici bir yoruma tâbi tutan yaklaşımların bulunduğuna işaret edilmelidir.

Usulüne uygun tarzda gerçekleşen ihrâz sonucu mubah malın mülkiyeti kazanılır. Bu aynı zamanda diğer şahısların bu mal üzerinde ihrâz haklarının sona erdiği ve malın hukuken koruma altına alındığı (mazmun) anlamına gelir. Menkul mubah malların ihrâzında kural olarak devlet başkanının izni gerekli görülmemekle birlikte bu hakkın şu veya bu tür bir mubah malda kullanımına kamu yararını koruma amacıyla devlet başkanının bazı sınırlamalar getirebileceği fakihler tarafından belirtilir. Bu yöndeki ifadeler, sahipsiz arazilerin ve tabii zenginliklerin ilke olarak devletin mülkü sayılması, kamu mallarından yararlanmaya hukukî bir düzen getirilmesi, orman, ağaç ve tabii bitki örtüsünün korunması gibi fikirlerin önem kazandığı ileri dönemlerde daha da yoğunlaşmış ve kamu hakkı açısından bir önem sıralaması da yapılarak mubah malların ihrâzında, tıpkı mevât arazinin ihyasında olduğu gibi devletin izin ve onayı gerekli görülmeye başlanmıştır.

Had cezasını gerektiren hırsızlık suçunun oluşması, emanet maldan emanetçinin sorumlu tutulabilmesi gibi hukukî ve cezaî sorumlulukların doğması için gerekli bir ön şartı ifade etmek üzere kullanılan hırz terimi ve malın “muhrez” olması şartı, ihrâzın sözlük ve terim anlamıyla da bağlantılı olarak bir malın benzerlerinin korunduğu yerde ve usulde koruma altına alınmış olmasını ifade eder (bk. EMANET; HIRSIZLIK). İhrâzla malın ilkten mülkiyet altına alınması ve hukuken değer ve koruma kazanması başladığı için hırsızlık suçunun malla ilgili maddî unsurlarından olan hırz şartı da doğmuş olmakta, bunun için de hırsızlık suçunun maddî unsurlarını teşkil eden nisab, mal oluş ve hırz şartlarıyla ilgili tartışma ve örneklendirmelerde ihrâz kavramına sıkça atıfta bulunulmaktadır (M.

Sellâm Medkûr, s. 119-127).

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, “Müsâḳāt”, 2; Müslim, “Müsâḳāt”, 36-38; Ebû Dâvûd, “İmâre”, 36; Ebû Yûsuf, el-H̱arâc (nşr. Muhibbüddin el-Hatîb), Kahire 1397, s. 94-105; Ebû Ubeyd, el-Emvâl (nşr. M. Halîl Herrâs), Kahire 1401/1981, s. 372-374; İbn Zencûye, Kitâbü’l-Emvâl (nşr. Şâkir Zîb Feyyâz), Riyad 1406/1986, II, 659-674; Mâverdî, el-Aḥkâmü’s-sulṭâniyye, Beyrut 1405/1985, s. 235-241; Ebû Ya‘lâ, el-Aḥkâmü’s-sulṭâniyye (nşr. M. Hâmid el-Fıkī), Kahire 1357/1938, s. 213-221; Serahsî, el-Mebsûṭ, XXIII, 161-173; Kâsânî, Bedâˀiʿ, VI, 188-197; İbn Kudâme, el-Muġnî, Kahire 1389/1969, V, 428-436; Nevevî, Ravżatü’ṭ-ṭâlibîn (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvaz), Beyrut 1412/1992, IV, 344-376; Abdullah b. Yûsuf ez-Zeylaî, Naṣbü’r-râye, Beyrut 1393/1973, IV, 294; Heysemî, Buġyetü’l-bâḥis̱ ʿan zevâˀidi Müsnedi’l-Ḥâris̱, Medine 1413/1992, I, 508; İbn Nüceym, el-Eşbâh ve’n-neẓâˀir (nşr. M. Mutî‘ el-Hâfız), Dımaşk 1403/1983, s. 342; Haraşî, Şerḥu Muḫtaṣarı Sîdî H̱alîl, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), VII, 66-78; Şevkânî, Neylü’l-evṭâr, V, 341-346; İbn Âbidîn, Reddü’l-muḥtâr (Kahire), VI, 438-448; Mecelle, md. 1045, 1234-1269; Ali Haydar, Dürerü’l-hükkâm, İstanbul 1330, III, 512-545; Mustafa Ahmed ez-Zerkā, el-Fıḳhü’l-İslâmî fî s̱evbihi’l-cedîd, Dımaşk 1967, I, 244-245; Abdülkerîm Zeydân, el-Medḫal, Bağdad 1396/1976, s. 249-254; M. Ebû Zehre, el-Milkiyye ve naẓariyyetü’l-ʿaḳd, Kahire 1977, s. 121-123, 158-160; Bilmen, Kamus, VII, 184-188; M. Mustafa Şelebî, el-Medḫal fi’t-taʿrîf bi’l-fıḳhi’l-İslâmî, Beyrut 1403/1983, s. 373-407; M. Sellâm Medkûr, el-İbâḥa ʿinde’l-uṣûliyyîn ve’l-fuḳahâˀ, Beyrut 1984, s. 113-134; Ali el-Hafîf, el-Milkiyye fi’ş-şerîʿati’l-İslâmiyye, Beyrut 1990, s. 265-290; Fâdıl M. Cevâd es-Sehlânî, el-Yed fi’l-fıḳhi’l-İslâmî sebeben li’l-milkiyye ve delîlen ʿaleyhâ, Beyrut 1410/1990, s. 79-82, 98-158, 236-257; Hacı Mehmet Günay, İslam Hukukunda Kamu Malları (doktora tezi, 1997), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 26-39; “İḥtiṭâb”, Mv.Fİ, III, 190-193; “İstîlâˀ”, a.e., VIII, 207-214; “İḥrâz”, Mv.F, II, 114-115.

Hamza Aktan

İHSAN

(الإحسان)

Genel olarak iyilik ve lutufta bulunmak, bir işi en güzel şekilde yapmak, Allah'a ihlâsla kulluk etmek anlamlarında kullanılan bir terim.

Sözlükte "güzel olmak" mânasına gelen hüsn kökünden türetilmiş bir masdar olup genel olarak "başkasına iyilik etmek" ve "yaptığı işi güzel yapmak" şeklinde kısmen farklı iki anlamda kullanılmaktadır. İhsanda bulunan kişiye muhsin denir. Bir insanın gerçekleştirdiği işin ihsan seviyesine ulaşabilmesi için hem neyi nasıl yapması icap ettiğini iyi bilmesi hem de bu bilgisini en güzel biçimde eyleme dönüştürmesi gerekir. Hz. Ali, "İnsanlar işlerini ihsanla yapmalarına göre değer kazanır" derken bunu kastetmiştir. Allah'ın yarattığı her şeyi ihsanla yarattığını bildiren âyette de (es-Secde 32/7) ihsan kavramı bu anlamdadır. Ahlâk literatüründe ihsan genellikle, "iyiliklerde farz olan

asgari ölçünün ötesine geçip isteyerek ve severek daha fazlasını yapmak" mânasında kullanılır. Râgıb el-İsfahânî'nin diğer İslâm âlimlerince de paylaşılan düşüncesine göre ihsan adaletin üstünde bir derecedir; adalet borcunu vermek, alacağını almak, ihsan ise üstüne düşenden daha fazlasını vermek, alması gerekenden daha azını almaktır. Bundan dolayı adaleti gözetmek vâcip, ihsanı gözetmek mendup ve müstehaptır (el-Müfredât, "ḥsn", "ʿadl" md.leri; krş. Gazzâlî, II, 79).

Kur'ân-ı Kerîm'de ihsan kavramı hem Allah'a hem de insanlara nisbet edilerek yetmişi aşkın âyette masdar, fiil ve isim şeklinde geçmekte, bu âyetlerin bir kısmında "başkasına iyilik etmek", bir kısmında "yaptığı işi güzel yapmak" mânasında, çoğunda ise herhangi bir belirlemeye gidilmeden mutlak anlamda kullanılmıştır (bk. M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "ḥsn" md.). Hadislerde de aynı kullanımlara geniş olarak rastlanmaktadır (bk. Wensinck, el-Muʿcem, "ḥsn" md.). Her iki kaynakta kelime Allah'a nisbet edildiğinde, "O yarattığı her şeyi en güzel yapmıştır" (es-Secde 32/7); "O sizi şekillendirdi ve şeklinizi güzel yaptı" (et-Tegābün

64/3) meâlindeki âyetlerde olduğu gibi Allah'ın kusursuz yaratıcılığını veya "Allah sana ihsan ettiği gibi sen de ihsanda bulun" (el-Kasas 28/77); "Allah ona rızık ihsan etti" (et-Talâk 65/11) örneklerinde görüldüğü üzere O'nun kullarına lutufkârlığını, cömertliğini ifade eder. Ancak Hz. Peygamber'in, "Allahım! Yaratılışımı güzel yaptığın gibi ahlâkımı da güzel yap" duasında (Müsned, I, 403; VI, 68, 155) olduğu gibi özellikle Allah için kullanıldığında bu iki anlam arasında kesin bir farktan söz edilemez. Çünkü Allah'ın fiillerinin güzelliği ve mükemmelliği aynı zamanda O'nun lutufkârlığıdır.

"Allah'ın kuluna karşı cömertliği, hak ettiğinden fazlasını vermesi, işini rast getirmesi" anlamındaki ihsan, kelâm literatüründe çoğunlukla "lutuf" kelimesiyle ifade edilmiş ve Allah'ın kimlere, ne şekilde lutufta bulunacağı, bu hususta insanlara farklı muamele edip etmeyeceği gibi meseleler daha çok Mu'tezile ile Ehl-i sünnet arasında tartışma konusu olmuştur. Bu tartışmada Mu'tezile adalet ilkesini öne çıkarırken Ehl-i sünnet Allah'ın iradesini her türlü sınırlamaların ötesinde gören bir yol takip etmiştir (bk. LUTUF). Bu meselede Ehl-i sünnet'in görüşlerini benimseyen tasavvuf ehli ise konuyu asıl Allahkul münasebetinin ahlâkî boyutu açısından ele almıştır. Sûfîler gerek evrende gerekse insanda gördükleri bütün güzellikleri, nimetleri, hatta bütünüyle varlığı ilâhî varlığın ve güzelliğin tecellileri olarak kabul ettikleri için kişinin ontolojik bakımdan gerçek varlık olarak Allah'ı tanıması gerektiği gibi ahlâkî yönden de yalnız O'na kul olması, her durumda hakiki nimet, ihsan ve lutuf sahibi olarak sadece O'nu tanıyıp bütün ruhuyla O'na yönelmesi ve O'nu sevmesi, diğer bütün şeyleri de O'ndan dolayı sevmesi gerektiğini düşünmüşlerdir.

İnsana nisbet edildiği âyet ve hadislerde ihsan kavramı iki bağlamda kullanılır. a) "Yaptığını güzel yapmak" şeklinde özetlenen anlamına uygun olarak kulun Allah'a karşı hissettiği derin saygı, bağlılık ve itaat ruhunu ve bu ruh halinin ürünü olan iyi davranışları kapsar. Hz. Peygamber'in "Cibrîl hadisi" diye bilinen hadiste geçen, "İhsan Allah'ı görür gibi ibadet etmendir; çünkü sen O'nu görmesen de O seni görmektedir" şeklindeki açıklaması (Buhârî, "Tefsîr", 31/2, "Îmân", 37; Müslim, "Îmân", 1), ihlâs terimiyle de ifade edilen bu bağlamdaki ihsanın en güzel tanımı kabul edilmiş ve üzerinde önemle durulmuştur. Fîrûzâbâdî'nin imanın özü, ruhu ve kemali, dolayısıyla kulluk mertebelerinin en üstünü olduğunu belirttiği

(Beşâʾir, II, 465) ihsanın bu kapsamı bilhassa takvâ ile yakından ilgili görünmektedir. Nitekim çeşitli âyetlerde bu iki kavram semantik bir bağlantı içinde zikredilmiştir. Meselâ Mâide sûresinin 93. âyetinde ihsan erdeminin takvâ kapsamında ve onun en ileri derecesini ifade etmek üzere kullanıldığı anlaşılmaktadır (krş. Şevkânî, II, 86-87). “Kim Allah’a derin saygı duyar (takvâ) ve sabrederse bilinmeli ki Allah iyi davrananların (muhsinîn) ecrini asla zayi etmez” meâlindeki âyet de (Yûsuf 12/90) ihsan-takvâ ilişkisini ortaya koymaktadır (diğer örnekler için bk. en-Nisâ 4/128; en-Nahl 16/128; el-Hac 22/37; ez-Zâriyât 51/15-16). Ayrıca iki sûrede (el-En‘âm 6/83-84; es-Sâffât 37/80-131) bazı peygamberlerin isimleri zikredilerek kendilerinden “muhsinler” diye söz edilmesi, ihsanın peygamberlerde gözlenen kusursuz dindarlığı ve bunun sonucu olan güzel davranışları ifade ettiğini gösterir. Bilhassa mutasavvıflar Cibrîl hadisine ve bu hadiste geçen, “İhsan Allah’ı görür gibi ibadet etmendir ...” ifadesine özel bir ilgi göstermişlerdir. Din ilimlerini Kur’an ilmi, sünnet ilmi, imanın hakikatleri ilmi şeklinde üç kısma ayıran Ebû Nasr es-Serrâc, bütün bu bilgilerin aslının söz konusu hadis olduğunu söyleyerek hadisteki İslâm’ı “zâhir”, imanı “bâtın”, ihsanı da “zâhir ve bâtının hakikati” diye nitelerken Herevî aynı hadisi tasavvuf ehlinin izlediği seyrü sülûkün bir özeti sayar. Tasavvufta önemli bir yeri olan murakabe de bu hadise dayandırılır. Çünkü murakabe kulun her an Allah tarafından denetlenmekte olduğu bilincini gösterir.

b) İhsan, hilim erdeminden kaynaklanan bir anlayışla kişinin başta annesi ve babası olmak üzere diğer insanlar karşısındaki sevgiye dayalı özverili tutumunu ifade eder. Nitekim çeşitli âyetlerde “muhsinler” olarak anılan müminlerin hilim ruhunu yansıtan bazı seçkin özellikleri üzerinde durulmuş ve bu suretle ihsan kavramının içeriğine giren erdemlere de işaret edilmiştir. Bunlardan bazıları şunlardır: Öfkeye hâkim olma, affetme, hoşgörü, sabır (Âl-i İmrân 3/134-135; el-Mâide 5/13; Hûd 11/115; Yûsuf 12/90), işlerde aşırılıktan sakınma, kararlılık ve cesaret (Âl-i İmrân 3/147-148), tokgözlülük ve cömertlik (el-Bakara 2/236; Âl-i İmrân 3/134).

“Muhakkak ki Allah adaleti ve ihsanı emreder ...” ifadesiyle başlayan âyet (en-Nahl 16/90) münasebetiyle tefsir kitaplarının yanında ahlâk ve tasavvuf kitaplarında da ihsan kavramı üzerinde durulmuştur. Taberî bu âyetteki adaleti “kelime-i tevhid”, ihsanı ise “Allah’ın emir ve yasaklarına uyma,

zorluklara katlanma hususunda gösterilen sabır” şeklinde sınırlayan görüşü tercih eder görünmekle birlikte (Câmiʿu’l-beyân, XIV, 162) onun da kaydettiği gibi bu âyetin iyilik ve kötülük konusunda Kur’an’ın en kapsamlı âyeti olduğu yönündeki görüş, ilk dönemlerden itibaren birçok âlim tarafından benimsenmiştir. Bu yönden âyetteki adalet kavramıyla ihsan kavramının anlamları hakkında açıklamalar yapılmış ve sonuçta ihsan “insanın hem Allah’a hem de yakın ve uzak çevresine, bütün insanlara, hatta tabiata karşı yaklaşımında, tutum ve davranışlarında adalet ölçüsünün, farz ve vâcip sınırlarının ötesine geçerek imkân ve kabiliyetine göre kulluğun, özverinin ve erdemin en yüksek seviyesine ulaşması” anlamlarına gelecek şekilde yorumlanmıştır (meselâ bk. Ebû Bekir İbnü’l-Arabî, II, 1172-1173; Fahreddin er-Râzî, XX, 100-104; Kurtubî, X, 172-176). İbn Miskeveyh, bu bağlamdaki ihsanı özellikle sevgiyle ilişkisi ve sosyal boyutuyla ele alarak iyi ve erdemli insanın içinde daima başkalarına iyilik etme isteği bulunduğunu belirtir ve ondaki bu yatkınlığı “zâtî ihsan” olarak adlandırır; bu kişinin, iyilik ettiği

insanları onların kendisini sevdiğinden daha çok sevdiğini söyler. Daha sonra Gazzâlî, İbn Miskeveyh’in ihsan-sevgi ilişkisine dair düşüncelerini oldukça geliştirmiştir. Gazzâlî insanın temelde kendisini sevdiğini, “İnsan ihsanın kuludur” atasözünde de belirtildiği gibi kendisine iyilik edenleri de sevmekle birlikte bu sevginin merkezinde yine kendisinin bulunduğunu ifade eder. Ancak ahlâkî ve estetik duyarlığı gelişmiş insanlar için iyilik ve güzellik bizâtihi sevilir. Şu halde kendisiyle hiçbir ilgisi olmasa bile yine de insan ihsanı ve ihsan sahibini sever. Bununla beraber asıl muhsin Allah olduğuna, hatta insanlar arasında ihsan sahibi kişilerin bulunması dahi Allah’ın bir lutfu olduğuna göre asıl sevilmesi gereken de O’dur. Ne var ki gerçeklik, iyilik ve güzellik değerlerinin yeterince farkına varılmadığı durumlarda sevgi ben merkezlidir. Fakat Allah’ı cemalinden dolayı sevmek ihsanından dolayı sevmekten daha yüksek bir derecedir (İḥyâʾ, IV, 299-306).

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “ḥsn”, “ʿadl” md.leri; Lisânü’l-ʿArab, “ḥsn” md.; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “ḥsn” md.; Wensinck, el-Muʿcem, “ḥsn” md.; Müsned, I, 403; VI, 68, 155; Buhârî, “Tefsîr”, 31/2; “Îmân”, 37; Müslim, “Îmân”, 1; Taberî, Câmiʿu’l-beyân, Beyrut 1398, XIV, 162; Serrâc, el-Lümaʿ, s. 22, 82-83; İbn Miskeveyh, Tehẕîbü’l-aḫlâḳ (nşr. İbnü’l-Hatîb), Beyrut 1398, s. 135-137; Kuşeyrî, er-Risâle, I, 463-464; Herevî, Menâzil, Kahire, ts. (Dâiretü’l-kütübi’l-Arabiyyeti’l-kübrâ), s. 4; Gazzâlî, İḥyâʾ, II, 79-83; IV, 299-306; Ebû Bekir İbnü’l-Arabî, Aḥkâmü’l-Ḳurʾân (nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî), Kahire 1394/1974, II, 1172-1173; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu’l-ġayb, XX, 100-104; Kurtubî, el-Câmiʿ, X, 172-176; Fîrûzâbâdî, Beṣâʾir (nşr. M. Ali en-Neccâr), Beyrut, ts. (el-Mektebetü’l-ilmiyye), II, 67-70; 465-467; Şevkânî, Fetḥu’l-ḳadîr, Beyrut 1412/1991, II, 86-87; Subhî Mahmesânî, ed-Deʿâʾimü’l-ḫulḳıyye li’l-ḳavânîni’l-aḫlâḳıyye, Beyrut 1979, s. 269-277, 301-305; T. İzutsu, Kur’an’da Dînî ve Ahlâkî Kavramlar (trc. Selâhattin Ayaz), İstanbul, ts. (Pınar Yayınları), s. 294-297.

Mustafa Çağrıcı

İHSAN

(الإحصان)

Zina suçunda recm, zina iftirasında had cezasının uygulanabilmesi için ilgili tarafta aranan niteliği ifade eden fıkıh terimi.

Sözlükte “engellemek, himaye etmek, korumak; sağlam ve muhkem olmak” mânalarındaki hısn kökünün türevleri sözlük anlamıyla bazı âyetlerde geçmektedir (Yûsuf 12/48; el-Enbiyâ 21/80; el-Haşr 59/2, 14). Bu kökten türeyen ve sözlükte “bir şeyi, bir kimseyi iyice korumak” anlamına gelen ihsân kelimesi ise Kur’an’da yalnız çeşitli türevlerinin kullanılmasına karşılık bazı hadislerde yer almıştır. Her iki kaynakta da kavram, maddî bir korunmadan ziyade ahlâkî bir haslet olarak bir kimsenin iffet ve namusunu korumasını ve bunu sağlayacak bir konumda bulunmasını, bu kökten türeyen muhsın ve muhsan da bu özellikteki kimseleri ifade eder. Fıkıh literatüründe ihsan, dinî ve ahlâkî içeriği ön planda olan yukarıdaki mânada da kullanılmakla birlikte terim olarak “bir kimsenin fiilen veya hükmen zinaya karşı tam bir koruma altında olması ve bunu sağlayacak belli bir konuma sahip bulunması” şeklinde bir anlam taşır ve bu son anlam zina suçunda recm cezasının uygulanabilmesi için suçluda, zina iftirasında haddin uygulanabilmesi için mağdurda aranan niteliği ifade eder. İhsan, zina suçunun cezalandırılmasında evli ile bekâr arasında ayırım yapan ve zina eden evlinin taşlanarak öldürülmesini (recm) öngören Sâmî geleneğin (Tesniye, 22/22-24) İslâm dönemindeki devamında âdeta anahtar kavram haline gelmiş ve ayrıntılı doktriner tartışmalara konu olmuştur.

Kur’an’da iki yerde erkeklerden “muhsınîn” (en-Nisâ 4/24; el-Mâide 5/5), sekiz yerde kadınlardan “muhsanât” (en-Nisâ 4/24-25; el-Mâide 5/5; en-Nûr 24/4, 23) nitelendirmesiyle söz edilir. Kelime yapısından hareketle “muhsın” ile iffetini bizzat kendisi koruyan, “muhsan” ile de bir şahıs (eş) ya da konum (evlilik) vasıtasıyla iffetini koruyan kişinin kastedildiği şeklinde bir ayırım yapılmaktadır (Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “ḥṣn” md.). Bu sebeple Kur’an’da çeşitli türevleriyle geçen ihsan kavramının özünde “iffetli olmak, namusu korumak” anlamını taşıdığı, ancak âyetlerin

bir kısmında yalın olarak bu anlamın, bir kısmında da buna imkân veren statü ve aracın, muhsan kavramıyla da iffetli kimsenin yanı sıra evli, hür veya müslüman kimsenin kastedildiği anlaşılmaktadır. Fahreddin er-Râzî ihsanın sözlükte “engellemek” mânasını taşıdığını; hürriyet, iffet, Müslümanlık ve evlilikten her birinin kişiyi kötülükten engelleyici olduğu için kelimenin Kur’an’da zengin bir içeriğinin bulunduğunu belirtir (Mefâtîḥu’l-ġayb, X, 39). Nitekim “tayyibât” (temiz kadınlar) kavramının (en-Nûr 24/26) muhsanât anlamında, “müsâfih” (iffetsiz) kavramının ise (en-Nisâ 4/24, 25; el-Mâide 5/5) muhsanın karşıt anlamlısı olarak kullanıldığı yerlerde, zina iftirasının ağır bir günah ve suç olduğunu bildiren âyetlerde (en-Nûr 24/4, 23) kavramın özündeki iffet anlamı ön plana çıkmaktadır. Nisâ sûresinin 24. âyetinde muhsanât kelimesiyle evli kadınların, bir sonraki âyette geçen aynı kelimeyle ise muhsan kadınlar ve câriyeler evlenilmesi önerilen iki ayrı grup olarak anıldıklarından hür kadınların kastedildiği ve böylece evliliğin ve hürriyetin iffeti korumanın iki tabii yolu olduğuna işaret edildiği anlaşılmaktadır. Âyetin devamındaki “câriyelerin muhsan olması” ifadesiyle onların evlenmesi (bazı müfessirlere göre müslüman olmaları), muhsanât tabiriyle de hür kadınlar kastedilmiş olmalıdır. Kur’an’da müslümanlara Ehl-i kitabın muhsanâtı ile evlenme izni verilirken (el-Mâide 5/5) hür yahut iffetli, ya da her iki özelliği birlikte taşıyan kadınların kastedildiği yönünde farklı görüşler vardır. İhsan ve muhsan kelimelerinin hadislerdeki kullanımında iffet ve evlilik anlamları ağırlık taşır. Kavramın Kur’an’da yer alan muhteva zenginliği fıkıh doktrinini de doğrudan etkilemiş, literatürde ihsanın tanımı, zina ve kazf suçlarının oluşumuna, cezalarının ağırlaştırılmasına etkisi, kimlerin muhsan sayılacağı gibi hususlarda ayrıntılı tartışmalar için zemin teşkil etmiştir.

Hz. Peygamber’in uygulamasından hareketle fıkıhta zina suçunun cezalandırılması hususunda ikili bir ayırıma gidilmiş, Kur’an’da, zina edenlere 100 celde vurulmasını öngören âyet (en-Nûr 24/2) bekârların işleyeceği zina suçuna ilişkin bir hüküm şeklinde anlaşılmış, evlilerin zina etmesi halinde ise sünnetteki örnek olaylardan hareketle recm cezasının uygulanması görüşü ağırlık kazanmıştır (bk. RECM; ZİNA). Zina suçunda recm cezasının uygulanabilmesi için suçlunun ihsan sıfatına sahip bulunması, literatürdeki terimiyle erkeğin “muhsan”, kadının “muhsana” olması şartı da bu ayırımın tabii bir sonucu olarak gündeme gelmiştir. Öte yandan zina iftirası suçunun sübûtu için iftiraya uğrayan şahsın mâsum ve

iffetli olmasının yeterli olacağı, bu şahsın ayrıca evli olması gibi bir şartın aranmasına mahal olmadığından ilgili âyette geçen muhsan kelimesine (en-Nûr 24/4) daha sade bir anlam yüklenmiştir. Bunun sonucu olarak da kavramın fıkıh literatüründe “recm ihsanı” ve “kazf ihsanı” adıyla (Kâsânî, VII, 37) ikili bir ayırım içinde ele alındığı görülür.

Recm İhsanı. Zina suçunda ihsan, fâile recm cezasının uygulanabilmesi için

taşıması zorunlu görülen niteliği ifade eder. İhsanın recm açısından alâmet, şart ya da sebep olarak adlandırılacağı konusunda fakihler arasında tartışma bulunsa da (Abdülazîz el-Buhârî, IV, 1339-1341; Teftâzânî, II, 145, 148-149) genelde fâilin özelliği olarak tanıtılır ve bu özelliğin birtakım şartlardan oluştuğu belirtilir. Meselâ Hanefî kaynaklarında bunun yedi şartından söz edilse de Serahsî akıl ve bulûğun recm ihsanının değil cezaî ehliyetin şartı, hürriyetin de cezanın tam uygulanabilmesinin şartı olduğunu belirterek gerçekte recm ihsanının müslüman olma ve geçerli evlilik içinde cinsel ilişkide bulunma şeklinde iki şartının bulunduğunu ifade eder (el-Mebsûṭ, IX, 39; ayrıca bk. Kâsânî, VII, 37). İhsan kavramının gerek örfte gerekse Kur’an’da ve Sünnet’te hür, evli, hatta müslüman anlamında da kullanılmış olması sebebiyle recm ihsanında suç fâilinin iffetli olması değil öyle olmasına objektif bir imkân sağlayan hukukî statüsü önem taşımış ve bunlar arasında da onun hür, müslüman ve evli bulunması şartları üzerinde durulmuştur. Bir kimsenin bu nitelikleri taşıması onu muhsan yapacağından bunlar ayrıca zina suçunda recmin uygulanma şartları ya da cezayı ağırlaştırıcı sebep olarak da görülebilir. Ağırlaştırıcı sebep olarak görülmesi de bu özelliklerin kişiyi zinaya düşmekten alıkoyucu güzel hasletler olduğu, bu imkânlara rağmen işlenen suçun daha ağır biçimde cezalandırılması gerektiği düşüncesinden kaynaklanır.

Kur’an’da, müminlerden muhsan kadınlarla evlenmeye gücü yetmeyenlerin câriyelerle evlenebileceğine, evlendikten sonra zina eden câriyelere de muhsan kadınlara verilen cezanın yarısının gerekeceğine ilişkin âyette (en-Nisâ 4/25) muhsanât kelimesinin “hür kadınlar” anlamında kullanılması, recm cezasının bölünemez oluşu, ayrıca suçluya tam ceza uygulanabilmesi için çoğu yerde hürriyet şartının aranması sebebiyle fakihler fâilin hür olmasını recm ihsanının ilk şartı olarak ileri sürerler.

Şâfiî ve Hanbelî mezhepleriyle Hanefîler'den Ebû Yûsuf, Zeydiyye ve Ca'feriyye fakihlerinin çoğunluğu, müslüman olmayı recm ihsanının şartlarından saymazken Hanefîler'in ekserisi, Mâlikîler ve diğer mezheplerden bazı fakihler bir kimsenin muhsan sayılabilmesi için müslüman olmasını şart görürler. Birinci grup, Hz. Peygamber'in zina eden yahudi erkek ve kadına recm cezası uygulamasını (Buhârî, "Ḥudûd", 37; Müslim, "Ḥudûd", 26), ikinci grup ise Ehl-i kitap'tan bir kadınla evlenmek isteyen bir sahâbîye Resûl-i Ekrem'in "O seni muhsan kılmaz" dediğine, bir başka hadiste de, "Allah'a ortak koşan muhsan değildir" buyurduğuna dair rivayetleri esas alır (bunların kaynakları için bk. Abdullah b. Yûsuf ez-Zeylaî, III, 327-328), yukarıdaki uygulamayı da Tevrat'a göre verilmiş ve daha sonra neshedilmiş bir hüküm olarak kabul ederler. Karşı görüşte olanlar ise Hanefîler'in delil saydığı hadisleri sahih görmez ya da bunlarda ihsanın terim değil iffet anlamıyla kullanıldığını ileri sürerler. Hanefîler'in bu görüşünde, Ehl-i kitap kadınla evli kimseyi muhsan saymamalarında da olduğu gibi, recmin tam bir ceza olduğu bunun için de suçlunun tam bir nimet ve imkân içinde bu suçu işlemiş olması gerektiği düşüncesinin de önemli payı vardır. İhsan için müslüman olmayı şart gören fakihler arasında irtidadın, karşı görüşte olanlar arasında da zimmînin dârülharbe iltihakının ihsan sıfatını düşürüp düşürmediği tartışması özel bir yer tutar.

Hukuken geçerli bir evliliğin ve bu evlilik içinde gerçekleşen cinsel ilişkinin kişiyi muhsan kılacağında ve böyle bir evlilik devam ederken işlenen zina suçu için ihsanın ağırlaştırıcı sebep olacağında recm cezasını kabul etmeyen azınlık dışındaki fakihler görüş birliği içindedir. Hatta fâsid evliliğin mehir ve iddet gibi hukukî sonuçları bulunduğundan hareketle kişinin muhsan sayılabilmesi için böyle bir evliliği yeterli görenler de vardır. Hanefîler, Hanbelîler'in çoğunluğu ve bazı Şâfiî fakihleri, evlilik içi cinsel ilişkinin kişiyi muhsan kılabilmesi için bu esnada eşlerden ikisinin de akıllı, bâliğ ve hür olması şartını ararlar; Hanefîler'de çoğunluğa göre ayrıca iki eşin de müslüman olması gerekir. Bunlardan bir kısmını gerekli görmeyen ya da sadece ilgili taraf için gerekli gören fakihlerin yanı sıra hayızlı, lohusa, oruçlu ya da ihramlı iken kurulan ilişkinin de kişiyi muhsan kılmayacağını ileri sürenler vardır. Bunda, recmin şartlarını mümkün olduğu kadar ağırlaştırma düşüncesi kadar evlilik içi cinsel ilişkinin hangi durumlarda kişiye mazeret bırakmayacak şekilde normal ve noksansız gerçekleşmiş olacağına ilişkin bakış açısı farklılığı da etkili olmuştur. Öte

yandan recm ihsanında akıl ve bulûğ şartından söz edenlerin, zina suçunun işlenmesine değil evlilik içi ilişkiye dair bir şart olarak bunu gündeme getirdikleri yorumu da yapılabilir.

Recm ihsanında evlilik şartına ilişkin belki de en önemli tartışma bu evliliğin devamının ihsan için şart olup olmadığı, diğer bir ifadeyle dul kimsenin zina cezası açısından muhsan mı yoksa bekâr mı sayılacağı hususudur. Dört Sünnî fıkıh mezhebine ve Zeydiyye'ye göre yukarıdaki şartlarda evlilik içi bir defa olsun cinsel ilişkide bulunan kimse bu evlilik sona er-se bile muhsan sayılmaya devam eder. Ca'ferîler'de ve bir görüşe göre İbâzîler'de evlilik sona erince kişi muhsan olmaktan çıkar. Hatta Ca'ferî mezhebinde eşlerin cinsel ilişki imkânı da önem taşımakta olup eşinden uzakta olan veya hapiste bulunan kimse de muhsan sayılmaz. Onlar bu konuda Hz. Ali'nin bu yöndeki uygulamasını delil getirirler (Muhammed Hasan en-Necefî, XLI, 273). Çağımızda Reşîd Rızâ, Muhammed Ebû Zehre, Muhammed Selîm Avvâ gibi âlimler de Arap dilinde muhsan ile evli kimsenin kastedildiği, evliliği sona ermiş kimsenin artık evliliğin koruması altında olmayacağı için muhsan sayılmayacağı, dul olmanın zina suçunun cezasını ağırlaştırıcı değil belki hafifletici sayılmasının hakkaniyete daha uygun düştüğü, Hz. Peygamber'in recm uygulamasında dulların muhsan sayıldığına ilişkin bir açıklığın bulunmadığı gibi gerekçelerden hareket ederler ve sonuçta bir kimsenin ihsan sıfatını taşıması için o anda evli olmasının gerektiğini belirtirler. Gerçi klasik literatürde evliliğin kişiye meşrû yoldan cinsel ihtiyacını giderme imkânı verdiği için harama düşmekten alıkoyacağı, müslüman olma, hürriyet gibi diğer ihsan şartlarının da kişiyi zinadan koruyacağı şeklindeki açıklamalar, esasen illetten çok hikmetten yola çıkan azınlık görüşünü destekler mahiyettedir; ancak cumhûru fukahâ bu konuda hikmete yönelik bir tartışma yapmayıp Resûl-i Ekrem dönemi recm uygulamalarında suçlunun daha önce evlenmiş olmasıyla yetinilmesi ve o anda evli olup olmadığının araştırılmaması, hadislerde "ihsan" ve "seyyib" kelimelerinin eş anlamlı olarak kullanılması, seyyibin de Arap dilinde daha çok dul anlamına gelmesi, evlilik nimetini bir defa elde etmiş bir kimsenin artık mâzur sayılmaması gerektiği gibi noktalardan hareket etmiştir.

Kazf İhsanı. Zina iftirasına uğrayan kişide aranan niteliklerin bütününü ifade eden bir terim olup kişide bu nitelikler mevcut olduğu takdirde

ithamda bulunan kimse zina iftirası suçu işlemiş sayılır. Fıkıh literatüründe kazf ihsanının beş şartı olarak iftiraya uğrayan kimsenin (makzûf) iffetli, akıllı, müslüman, bâliğ ve hür olması gereğinden söz edilirse de

bunlardan özellikle son ikisinin gerekip gerekmediği fakihler arasında tartışmalıdır. Öte yandan, iftiraya uğrayan kimsede aranan bu özellikler bir bakıma zina iftirasına had uygulanabilmesinin ön şartları olduğundan bu bağlamdaki ihsan kavramında iffet anlamı ön plana çıkmaktadır. Zina suçunda ihsan kavramının odağında evlilik ya da daha teknik bir ifadeyle geçerli bir evlilik içi cinsel ilişkide bulunma şartı yer alırken kazf suçunda ihsan, kelimenin sözlük anlamına daha yakın şekilde iffetli olmayı ifade eder. Zina iftirasının ağır bir günah ve suç olduğunu bildiren âyette geçen “muhsanât” kavramı da her ne kadar fakihlerin çoğunluğu tarafından bu konudaki görüşlerine uygun düşmesi için “hür kadınlar” şeklinde açıklanmışsa da iffetli kadınlar şeklinde anlaşılmaya daha müsait görünmektedir (bk. KAZF).

İhsan, öngörülen cezanın uygulanabilmesi için suçun işlenmesi esnasında ilgili tarafta aranan bir özellik olduğundan bu sıfatı oluşturan şartlardan birinin sonradan yitirilmesi kişinin muhsan sıfatını doğrudan etkilemez; fâilin cezaî ehliyetini etkileyebilir. İrtidadın ihsan sıfatını düşürüp düşürmediği tartışması bir tarafa bırakılırsa, iki tür ihsanda da ihsan şartlarının cezanın uygulanmasına kadar devam etmesi görüşü böyle bir anlam taşır.

Zina suçunda fâilin, kazfte iftiraya uğrayan kimsenin ihsan şartlarını taşıyıp taşımadığı bir suçun ispatı değil bir durum tesbitinden ibarettir. Çünkü ihsan, cezanın sebebi veya suçun oluşum şartı değil, öngörülen haddin uygulanabilmesi için fâilde ya da suç mağdurunda aranan bir vasıf olup birtakım şartlardan oluşur. Ancak başta Şâfiîler olmak üzere fakihlerin bir kesimi, ihsanın ispatının neticede malî bir hakka ilişkin değil bir cezanın ağırlaştırılmasına yönelik olduğunu ileri sürerek ceza yargılamasındaki ispat şartlarını ararlar. Recm ihsanının şart, sebep ya da alâmet olarak nitelendirilmesi de esasen bu tercihlere gerekçe teşkil etmek üzere yapılmış açıklamalardır. İslâm hukukunda yerleşik kurala ve uygulamaya göre sorumluluğun, bir suçun, ilâve ya da ârızî bir vasfın varlığını ileri süren bunu ispatla yükümlü tutulur (Mecelle, md. 8, 9). Bu sebeple de gerek recm

gerekse kazf ihsanının şartlarının sübûtu bu ölçüye göre ele alınır; meselâ kişinin iffetli ve akıllı olması aslî vasıf olduğundan aksinin ispatı, evlilik ârızî vasıf olduğundan evliliğin ispatı gerekir. Öte yandan ihsan vasfı suç ve cezanın şahsîliği ilkesiyle de uyum içinde olup kazfte zina iftirasına uğrayan kişinin, recm cezasında da zina fiilini işleyen kimsenin muhsan olması şartları aranır. Bundan dolayı muhsan olan ve olmayan iki kimsenin zinasında, tıpkı birinin cezaî ehliyetinin bulunup diğerinin bulunmayışında olduğu gibi suç fâillerinin konumuna göre uygulanacak ceza da değişmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “ḥṣn” md.; Buhârî, “Ḥudûd”, 37; Müslim, “Ḥudûd”, 26; Şâfiî, Aḥkâmü’l-Ḳurʾân (nşr. Ebû Üsâme İzzet el-Attâr), Beyrut 1400/1980, s. 183-184, 187, 311-312; Cessâs, Aḥkâmü’l-Ḳurʾân (Kamhâvî), III, 74-75, 80-86, 92-94, 323-329; V, 64-99, 110-112; İbn Hazm, el-Muḥallâ, Kahire 1392/1972, XIII, 202-205, 254-257, 261-263; Şîrâzî, el-Mühez̠z̠eb, II, 266-267; Ebû Abdullah Hüseyin b. Muhammed ed-Dâmegānî, el-Vücûh ve’n-neẓâʾir (nşr. M. Hasan Ebü’l-Azm ez-Zefîtî), Kahire 1416/1995, II, 213-214; Serahsî, el-Mebsûṭ, IX, 39-43; Ebû Bekir İbnü’l-Arabî, Aḥkâmü’l-Ḳurʾân (nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî), Kahire 1394/1974, I, 381-405; III, 1322-1323; Kâsânî, Bedâʾiʿ, VII, 37-42; İbn Rüşd, Bidâyetü’l-müctehid, II, 362-370; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu’l-ġayb, X, 39-48, 55-64; XI, 146-148; İbn Kudâme, el-Muġnî, Kahire 1389/1969, IX, 38-42; Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü’l-esrâr, İstanbul 1308, IV, 1339-1341; Abdullah b. Yûsuf ez-Zeylaî, Naṣbü’r-râye, [baskı yeri yok] 1357/1938 (el-Mektebetü’l-İslâmiyye), III, 326-328; Teftâzânî, et-Telvîḥ fî ḥaḳāʾiḳi’t-Telḳīḥ, Kahire 1377/1957, II, 145, 148-149; İbnü’l-Murtazâ, el-Baḥrü’z-zeḫḫâr, San‘a 1366/1947, V, 150-151, 164-165; İbnül-Hümâm, Fetḥu’l-ḳadîr (Kahire), V, 22-25; Şevkânî, Neylü’l-evṭâr, VII, 97-106; İbn Âbidîn, Reddü’l-muḥtâr (Kahire), IV, 16-18; Mecelle, md. 8, 9; Muhammed Hasan en-Necefî, Cevâhirü’l-kelâm fî şerḥi Şerâʾiʿi’l-İslâm, Beyrut, ts. (Dâru ihyâi’t-türâsi’l-Arabî), XLI, 269-274; Ettafeyyiş, Şerḥu Kitâbi’n-Nîl ve şifâʾi’l-ʿalîl, Beyrut 1392/1972, VII, 344-355; M. Ebû Zehre, el-ʿUḳūbe,

Kahire, ts. (Dârü’l-fikri’l-Arabî), s. 110-114; M. Selîm el-Avvâ, Fî Uṣûli’n-niẓâmi’l-cinâʾiyyi’l-İslâmî, Kahire 1983, s. 216-227; Vehbe ez-Zühaylî, el-Fıḳhü’l-İslâmî fî üslûbihi’l-cedîd, Dımaşk 1404/1984, VI, 40-44, 78-79; Bilmen, Kamus2, III, 16, 199-201; Ahmed Fethî Behnesî, el-Mevsûʿatü’l-cinâʾiyye fi’l-fıḳhi’l-İslâmî, Beyrut 1412/1991, I, 36-65; Sa‘d Muhammed Hasan Ebû Abduh, Cerîmetü’l-ḳaẕf ve ʿuḳūbetühâ fi’l-fıḳhi’l-İslâmî, Kahire 1993-94, s. 68-83; Mehmet Boynukalın, Zina Suçu ve Cezası (yüksek lisans tezi, 1995), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 60-71; J. Burton, “The Meaning of Ihsan”, JSS, XIX (1974), s. 47-75; a.mlf., “Muḥṣan”, EI^{2} (İng.), VII, 474-475; Von Harald Motzki, “Walmuhsanātu mina nnisāʾi illā mā malakat aimānukum (Koran 4:24) und die Koranische Sexualethik”, Isl., LXIII (1986), s. 192-218; “İḥṣân”, Mv.Fİ, IV, 22-32; “İḥṣân”, Mv.F, II, 222-229.

Şamil Dağcı

İHSAN EFENDİ, Yozgatlı

(bk. MEHMED İHSAN EFENDİ).

İHSÂR

(الإحصار)

Hac veya umre için ihrama girdikten sonra bunların tamamlanmasını engelleyen bir durumun ortaya çıkması anlamında fıkıh terimi.

Sözlükte “daralmak, âciz olmak; alıkoymak, engellemek” gibi anlamlara gelen hasr kökünün bazı türevleri Kur’an’da geçer (meselâ bk. Âl-i İmrân 3/39; en-Nisâ 4/90; el-İsrâ 17/8). Bu kökten türetilmiş olan ihsâr kelimesi, hac ve umreye başlayıp bundan engellenenlerin kurban göndermesini emreden âyette (el-Bakara 2/196) fiil kalıbıyla kullanılmış olup bu âyet ihsârın, başlanmış bir hac ve umre ibadetini tamamlamaya imkân vermeyen engellerin ortaya çıkışını ifade eden bir terim olarak fıkıh literatüründe kullanılmasının kaynağını teşkil etmiştir. Fakihlerin ihsârla ilgili çeşitli tariflerinin “hac veya umrenin rükünlerini ifadan engellenme” anlamında birleştiği söylenebilir. Nitekim Şâfiîler ihsârı “hac ve umrenin tamamlanmasının engellenmesi”, Hanefîler de “farz veya nâfile hacda ihrama girdikten sonra Arafat’ta vakfeye durmaktan ve Kâbe’yi tavaf etmekten, umrede ise tavaftan alıkonulmak” şeklinde tanımlarlar. Alıkonulan kimseye muhsar denilir.

Hanefîler, Zeydîler ve Zâhirîler, hac ve umre ibadetini tamamlamayı engelleyen hâricî ve dâhilî her engeli ihsâr sebebi sayma temayülündedir. Bir düşmanın varlığı gibi hâricî durumlar yanında kişinin hastalanması, yol azığının yok olması, kadının mahremini kaybetmesi gibi hac ve umreye devamı engelleyen durumlar böyledir. Benzeri bir görüş Ahmed b. Hanbel’den de nakledilmektedir. Bu fakihler ilgili âyetin, “Eğer alıkonursanız kolayınıza gelen kurbanı gönderin” şeklindeki genel ifadesini, ayrıca Hz. Peygamber’in, “Kimin ayağı kırılır veya aksarsa ihramdan çıkar ve ertesi yıl hac yapar” (Ebû Dâvûd, “Menâsik”, 43; Tirmizî, “Ḥac”, 94) hadisini delil alırlar. Çoğunluğu teşkil eden fakihler ise (cumhur) tutukluluk hali, anarşi-kargaşa, kocanın karısını engellemesi, savaş sebebiyle yolların kapanması gibi güç kullanmaya dayalı engelleri ihsâr sebebi sayarken hastalık, sakatlık, erzakın zayi olması vb.ni ihsâr kapsamının dışında

tutarlar. Cumhur bu görüşünü ilgili âyetin nüzûl sebebine (düşmanın müslümanları hacdan engellemesi) dayandırmakta, ayrıca İbn Abbas'tan nakledilen, "Düşmandan başka sebeple ihsâr yoktur" (Şâfiî, II, 219) sözünü de delil göstermektedir.

Ancak Şâfiî ve Hanbelî mezheplerinde, ihrama girerken "bir engel çıkması halinde ihramdan çıkma" kaydıyla niyet eden kimsenin durumu, Hz. Peygamber'in buna cevaz verdiği rivayetine dayanılarak (Müsned, VI, 164; Müslim, "Ḥac", 105-108) yukarıdaki hükümden ayrı tutulmuş, bu durumdaki ihramlının muhsar ahkâmına tâbi olmaksızın ihramdan çıkması câiz görülmüştür. Hanefî, Mâlikî ve Ca'feriyye mezhepleri ise ayrıntıdaki bazı farklılıklar dışında böyle bir niyete fıkhî sonuç bağlamazlar. Ca'ferîler, düşman sebebiyle engellenmeyi (sad) hastalığın engellemesinden (ihsâr) ayrı tutarak birinci tür engel konusunda çoğunluğa, ikinci türde de Hanefîler'e yaklaşırlar.

İhsârın gerçekleşebilmesi için ihrama girilmiş, ayrıca ortaya çıkan alıkoyucu sebebin haccı veya umreyi tamamlamaya yetebilecek bir süreden önce ortadan kalkacağından da ümit kesilmiş olması gerekir. Hacda Arafat vakfesinden ve ifâza tavafından, umrede tavaftan alıkonan kimsenin muhsar sayılacağı üzerinde görüş birliği bulunsa da haccın iki rüknünün sadece birinden veya diğer menâsikten alıkonmanın ihsâr sayılıp sayılmayacağı ya da hangi safhadan itibaren sayılacağı fakihler arasında tartışmalıdır. Buna göre, Arafat vakfesinden alıkonulduğu halde ifâza tavafından alıkonulmayan kimse Hanefî mezhebince muhsar sayılmaz, çünkü bu kimse umre yapıp ihramdan çıkabilir. Bu suretle kazâ umresinden kurtulmuş olduğu gibi ihsâr kurbanı kesmesi de gerekmez. Şâfiî ve Mâlikîler de umre yaparak ihramdan çıkmanın gerektiğini söylemekte ve şekil olarak Hanefîler'le aynı noktada buluşmakta iseler de onlar ihramdan çıkışın ihsâr dolayısıyla olduğunu ve kurban kesmesi gerektiğini söyleyerek sonuçta onlardan ayrılırlar. Hanbelîler ise bu durumdaki kimsenin hac niyetini feshedip umre niyetiyle umre yapacağı ve kurban kesmeden ihramdan çıkabileceği görüşündedir.

Arafat vakfesini yaptıktan sonra farz tavaftan alıkonulan kimseye gelince Hanefî, Mâlikî ve Zeydiyye mezheplerine göre bu durumdaki kimse muhsar sayılmayıp tavaf yapıncaya kadar ihramlı olarak beklemesi gerekir; Şâfiî

mezhebine göre ise ihramdan çıkar ve haccını kazâ etmesi de gerekmez. Hanbelîler, vakfeden sonra ve şeytan taşlamadan önce alıkonan kimsenin ihramdan çıkabileceğini söylerler; ancak şeytan taşlama görevini yerine getirmişse ihramdan çıkmadan beklemesi ve engel kalktığında da haccını tamamlaması gerekir.

İhsârın, ihramdan çıkma ve ihsâr sebebiyle yapılamayan menâsikin kazâsı şeklinde iki fıkhî sonucu vardır. İhramdan ancak hac veya umre yapılarak çıkılabilir. Fakat muhsar bundan engellendiği için fakihlerin çoğunluğuna göre ihramdan çıkma niyetiyle kurban keserek, bazı Hanefîler'le Şâfiî ve Hanbelî mezheplerine göre ise ayrıca tıraş olarak ihramdan çıkar. Ca‘ferîler de hastalıktan doğan ihsârda tıraş olmayı gerekli görürler. Mâlikî mezhebine göre yalnızca ihramdan çıkma niyeti yeterli olup kurban kesmek sünnettir. Umre ya da ifrad haccı için ihrama giren bir adet, kıran haccı için niyet eden Hanefîler'e göre iki adet, cumhura göre yine bir adet ihsâr kurbanı (hedyü'l-ihsâr) keser.

Hanefîler'e, Zeydîler'e ve Ahmed b. Hanbel'den bir görüşe göre ihsâr kurbanı da diğer hedy kurbanları gibi ancak Harem bölgesinde kesilir. Hastalık sebebiyle ihsârda da Ca‘ferîler'in görüşü böyledir. Muhsar, vekâlet yoluyla ve kesim zamanını da belirleyerek kurbanını gönderir veya kurbanını Harem bölgesinden satın aldırır ve kesilmesini sağlar; belirlenen kesim vakti geçtikten sonra da ihramdan çıkar. Şâfiî ve Hanbelî mezheplerine göre bu şart olmayıp ihsârın vuku bulduğu yerde kesmek yeterli ve geçerlidir. Çünkü Resûl-i Ekrem, "Onlar, inkâr eden ve sizin Mescidi Harâm'ı ziyaretinizi ve bekletilen kurbanların yerlerine ulaştırılmasını menedenlerdir" (el-Feth 48/25) meâlindeki âyete dayanarak kurbanını Hudeybiye'de kesmiştir. İlk görüş sahipleri ise bu konuda, "Haccı ve umreyi Allah için tam yapın. Eğer -bunlardan-alıkonursanız kolayınıza gelen kurbanı gönderin. Kurban yerine varıncaya kadar başlarınızı tıraş etmeyin" (el-Bakara 2/196) anlamındaki âyetin açık ifadesini delil alırlar. Şâfiî ve Hanbelî mezhepleriyle Hanefî âlimi Ebû Yûsuf'tan nakledilen bir görüşe göre kurban kesemeyen kimse kurbanlığın bedeline denk kıymette yiyecek (buğday) tasadduk eder. Buna gücü yetmeyenlerin her müd veya yarım sâ‘ yiyecek karşılığında bir gün oruç tutması gerektiğini belirtenlerin yanı sıra buna imkân tanımayanlar ya da yiyecek tasadduk etmeyi câiz görmeyip kurban yerine on gün orucu gerekli görenler de vardır. Oruç

tutulduğunda ihramdan çıkmak için oruçların tamamlanmasını beklemek gerekmez. Hanefî mezhebinde ağırlıklı görüşe, bazı Şâfiîler’e, Ca‘ferîler’e ve İbn Hazm’a göre ise kurbanın yerini hiçbir bedel tutmaz ve muhsar kurban kesinceye kadar ihramlı olarak bekler. İhramdan çıkmak için tıraş olmak Ebû Yûsuf’tan nakledilen bir rivayete, Şâfiî ve Hanbelîler’e göre şarttır. Mâlikîler’e göre sünnet, Hanefîler’e göre ise güzel bir davranıştır.

Farz olan hac veya adanmış bir hac ya da umre niyetiyle ihrama giren kimsenin muhsar olarak ihramdan çıkması halinde bu ibadetleri kazâ etmesinin gerekliliği konusunda fakihler görüş birliği içindedir. Fakihlerin çoğunluğu, nâfile bir hac ya da umre ihramından çıkmak zorunda kalan muhsara kazâ gerekmediği görüşündedir. Çünkü Hz. Peygamber, Hudeybiye’den döndükten sonra hiçbir sahâbeye umrelerini kazâ etmelerini buyurmamış, ertesi yıl yaptıkları umreye de kazâ olarak niyet etmemişlerdir. Hanefî ve Zeydiyye mezhepleri ise nâfile bile olsa bu ibadetin kazâsını gerekli görmekte ve Resûl-i Ekrem ile ashabının Hudeybiye Antlaşması’nı takip eden yıl içinde yaptıkları umrenin -umretü’l-kazâ şeklinde adlandırılmasından da anlaşıldığı gibi-kazâ olarak ifa edildiğini ileri sürmektedirler.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “ḥṣr”, md.; Müsned, VI, 164; Müslim, “Ḥac”, 105-108; İbn Mâce, “Menâsik”, 85; Ebû Dâvûd, “Menâsik”, 43; Tirmizî, “Ḥac”, 94; Nesâî, “Ḥac”, 60, “Menâsik”, 102; Şâfiî, el-Üm, Beyrut 1393/1973, II, 218-219; Şîrâzî, el-Mühez̠z̠eb, I, 233-235; Serahsî, el-Mebsûṭ, IV, 106-118; Kâsânî, Bedâʾiʿ, II, 177-183; İbn Rüşd, Bidâyetü’l-müctehid, I, 287-289; İbn Kudâme, el-Muġnî, Kahire 1388/1968, III, 326-332; İbnü’l-Murtazâ, el-Baḥrü’z-zeḫḫâr, San‘a 1409/1988, II, 378-394; İbnü’l-Hümâm, Fetḥu’l-ḳadîr (Kahire), III, 51-60; Remlî, Nihâyetü’l-muḥtâc, Beyrut 1404/1984, III, 362-371; İbn Âbidîn, Reddü’l-muḥtâr, II, 323; Muhammed b. Ali el-Âmilî, Medârikü’l-aḥkâm fî şerḥi Şerâʾiʿi’l-İslâm, Beyrut 1411/1990, VIII, 285-311; Muhammed Hasan en-Necefî,

Cevâhirü'l-kelâm fî şerḥi Şerâʾiʿ i'l-İslâm, Beyrut, ts. (Dârü ihyâi't-türâsi'l-Arabî), XX, 110-165; "İḥṣâr", Mv.Fİ, IV, 5-22; "İḥṣâr", Mv.F, II, 196-222.

Salim Öğüt

İHSAS

(bk. DUYU).

İHSÂÜ’l-ULÛM

(إحصاء العلوم)

Fârâbî’nin (ö. 339/950) ilimlerin tasnifine dair eseri.

Başlangıçtan beri felsefe her ilmin prensiplerini koyan, sınırlarını belirleyen tümel ve kuşatıcı bir ilim olarak kabul edildiğinden İlk ve Ortaçağ’da genellikle

filozoflar, kendi sistemlerini kurarken ilimlere genel bakışta bulunmak ve ilimlerin tasnifini yapmak durumundaydı. Fârâbî de bu geleneğe uyarak et-Tevṭı᾿e fi’l-manṭıḳ, el-Elfâẓü’l-müstaʿmele fi’l-manṭıḳ, Taḥṣîlü’s-saʿâde ve et-Tenbîh ʿalâ sebîli’s-saʿâde gibi eserlerinde ilimlerin birbirine oldukça yakın tasniflerinden söz etmiştir. İḥṣâ᾿ü’l-ʿulûm ise onun yalnız ilimler tasnifini konu alan eseridir. Yazıldığı tarihten itibaren bilim ve kültür çevrelerinde büyük ilgi uyandıran, etkisi Doğu’da olduğu kadar Batı’da da yüzyıllar boyu devam eden bu eserde Fârâbî kendi yaşadığı dönemde eğitim ve araştırmaya konu olan ilimleri beş ana başlık (fasıl) altında toplayıp değerlendirmiştir.

Eserin ilk faslı dil ilmine ve buna bağlı olarak lugat, sarf, nahiv, yazı, okuma ve şiire ayrılmıştır. Bu kısımda öncelikle bütün dillerde ortak olan genel kurallar hakkında bilgi verilir ve dilin yapı taşları mahiyetindeki tek ve birleşik lafızların önemi belirtilir. İkinci fasıl mantıkla ilgilidir. Fârâbî mantık ilmini zorunlu kılan sebepleri, mantığın faydalarını, ilmî araştırmalarda bir yöntem olarak kullanılmasının gerekli olduğunu anlattıktan sonra mantığın konusu, bölümleri, eğitim ve öğretimdeki önemi üzerinde durur. Ayrıca dil ile mantık arasındaki yakın ilişkiye dikkat çeker. Üçüncü fasıl matematik ilimleri hakkındadır. Bu kapsamda aritmetik, geometri, optik, astronomi, müzik, mekanik ve kaldıraçlar söz konusu edilmiştir. Dördüncü fasıl fizik ve metafiziğe ayrılmıştır. Filozof, fiziğin konusunu teşkil eden cisimleri önce sınâî ve tabii olmak üzere iki kısma ayırarak inceler. Aristo’nun tabiat ilimleri alanına giren sekiz eseri kendisinden sonra Yeniçağ’a kadar bu konuda başlıca örnek kabul

edildiğinden Fârâbî de aynı geleneğe bağlı kalarak söz konusu sekiz kitabı tabiat ilimlerinin bölümleri olarak zikreder. Metafiziği “el-ilmü’l-ilâhî” adıyla verirken temel aldığı örnek yine Aristo’nun Metafizika’sıdır. Felsefenin bu temel disiplinini önce varlığın varlık olarak yorumunu konu alması, diğer bütün teorik ilimlerin ilkelerini vermesi ve son olarak da cisimle ilişkisi bulunmayan mânevî varlıklar alanını araştıran bir ilim olması bakımından üçe ayırarak değerlendirir. Beşinci fasılda medenî ilimlerle fıkıh ve kelâm ilimlerini bir başlık altında tanıtır. Filozofun “medenî ilim”den kastı ahlâk ve siyasettir. Fârâbî, burada fıkıh ve kelâmı da pratik ilimlerden saymakla kendisinden önce ve sonra bu konuda yazan müelliflerden farklı bir anlayış ortaya koymuştur. Zira ona göre kelâm, sadece inanç konusunda doğru ve kesin bilgi elde etmeyi değil aynı zamanda o bilgiyi hayata geçirmeyi de amaçlar. Bazı kütüphane kataloglarında müstakil bir kitap olarak yer alan bu faslı Muhsin Mehdî Kitâbü’l-Mille ile birlikte yayımlamıştır (Beyrut 1967, s. 69-76).

İḥṣâʾü’l-ʿulûm, X. yüzyıl İslâm toplumunda eğitim ve araştırmaya konu olan ilimler hakkında derli toplu bilgi vermek, her ilmin mahiyeti, muhtevası ve faydasına dair okuyucuyu aydınlatmak amacıyla kaleme alınmış bir el kitabı niteliğini taşımaktadır. Eserin, ayrıntıda bazı farklar bulunmakla birlikte bu konuda çalışma yapan sonraki müellifler için başlıca ilham kaynağı olduğu genellikle kabul edilmektedir. Meselâ İhvân-ı Safâ’nın Resâʾil’i, Hârizmî’nin Mefâtîḥu’l-ʿulûm’u, İbn Sînâ’nın Aḳsâmü’l-ʿulûmi’l-ʿaḳliyye’si, Fahreddin er-Râzî’nin Câmiʿu’l-ʿulûm’u, İbnü’l-Ekfânî’nin İrşâdü’l-ḳāṣıd ilâ es-ne’l-maḳāṣıd’ı ile İbn Haldûn’un Muḳaddime’sindeki ilimler tasnifi, Taşköprizâde’nin Miftâḥu’s-saʿâde’si, Kâtib Çelebi’nin Keşfü’ẓ-ẓunûn’u ve nihayet Sıddîk Hasan Han’ın Ebcedü’l-ʿulûm’u bunların en tanınmışlarıdır.

İḥṣâʾü’l-ʿulûm’un erken dönemde Latince ve İbrânîce’ye çevrildiği bilinmektedir. Eserin üç ayrı tercümesi gerçekleştirilmiş, ilki Dominicus Gundissalinus, ikincisi Gerard de Cremone, üçüncü tercüme de Avendauth’a mal edilerek yayımlanmıştır. Bunlardan Gundissalinus, De Divisione philosophiae (felsefenin taksimi) adlı eserinde İḥṣâʾü’l-ʿulûm’dan büyük ölçüde alıntılar yapmıştır. Araştırmacı L. Baur, Moris de Wolf ve P. Maurice Bouyges, yazdıkları makalelerle anılan eserin Latin müellifleri üzerindeki etkisini göstermişlerdir. Farmer’a göre XII. yüzyılın

sonlarına doğru Gerard'ın öğrencisi olan Morlaylı Daniel bu eseri İngiltere'ye götürmüştür. İḥṣâʾü'l-ʿulûm'un tenkitli metnini yayımlayan Osman Emîn bu konuda yaptığı bir araştırmayı eserin baş tarafında neşretmiştir (İḥṣâʾü'l-ʿulûm, neşredenin girişi, s. 18-23).

Eserin Latince tercümesi 1638'de Paris'te yayımlanmıştır. Muhammed Rızâ eş-Şebîbî, Necef nüshasını esas alarak Sayda'da çıkan el-ʿİrfân dergisinde Arapça neşrini gerçekleştirmiş (1921, IV, 11-20, 130-143, 241-257), daha sonra Osman Emîn yine tek nüshaya dayanarak yeni bir neşrini yapmış (Kahire 1350/1931) aynı yıllarda González Palencia da eserin iki ayrı Latince tercümesiyle Arapça metnini ve İspanyolca'ya yaptığı tercümeyi birlikte yayımlamıştır (Catálogo de las ciencias de Alfarabi, Madrid 1932). Üçü de az çok kusurlu olan bu neşirlerin ardından Osman Emîn, ilk defa eserin altı nüshasını karşılaştırmak suretiyle ilmî neşrini gerçekleştirmiş (Kahire 1949), Ahmet Ateş de bu metni esas alarak eseri İlimlerin Sayımı adıyla Türkçe'ye tercüme etmiştir (Ankara 1955). İḥṣâʾü'l-ʿulûm'u Eilhard Wiedemann Almanca'ya ("Üeber al-Fârābî's Aufzahlung der Wissenschaften [De Scientiis]", Sitzungsberichte der Physikalischmedizinischen Sozietat in Erlangen, XXXIX [Erlangen 1907], s. 74-101), Maurice Bouyges Fransızca'ya ("Notes sur les philosophes arabes connus des latins au moyen âge [sur le De Scientiis d'Alfarabi]", Mélanges de l'Univesite de Saintjoseph, IX/2 [Beyrut 1924], s. 49-70), Fevzî M. Neccâr İngilizce'ye ("The Enumaration of the Sciences", [ed. Ralph Lerner - Muhsin Mahdi, Medieval Political Philosophy içinde], Canada 1963, s. 22-30), Manuel A. Alonso İspanyolca'ya ("De Scientiis", Al-Andalus, XII [Madrid 1947], s. 299-338) çevirmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Fârâbî, İḥṣâʾü'l-ʿulûm (nşr. Osman M. Emîn), Kahire 1949, neşredenin girişi, s. 18-30; a.e.: İlimlerin Sayımı (trc. Ahmet Ateş), Ankara 1955; Sâid el-Endelüsî, Ṭabaḳātü'l-ümem (nşr. L. Şeyho), Beyrut 1912, s. 53; İbrâhim Medkûr, Eṡerü'l-ʿArab ve'l-İslâm fi'n-nehḍati'l-Evrûbiyye, Kahire 1970, s. 166-169; Hüsâm el-Âlûsî, "Taḳsîmü'l-ʿulûm ve mekânetü'l-felsefeti

minhâ", Mecelletü'l-üstâẕ, XV, Bağdad 1967-68, s. 521; Sabîh Sâdık, "el-Fârâbî ve eşeruhû fi'l-fikri'l-Evrûbî", el-Mevrid, IV/3, Bağdad 1395/1975, s. 109-138.

Mahmut Kaya

İHŞÎD

(الإخشيد)

Soğd ve Fergana emîrleriyle İhşîdî hükümdarlarına verilen bir unvan.

Kelimenin Eski Farsça'da "parlak, zeki" anlamına gelen hşeyte (خشيته) veya "hükümdar, emîr" mânasındaki hşâyesiyeden (خشايثيه; orta dönem ve modern Farsça'da şah) türediğine dair görüşlerin yanında (EI² [İng.], III, 1060) Türkçe ak kelimesiyle Farsça "güneş" anlamına gelen şîdin birleşmesinden oluştuğu görüşü de vardır (Poole, s. 79). İhşîd Arapça "melikü'l-mülûk" ifadesinin karşılığıdır. Soğd ve Fergana hükümdarlarının İslâm öncesi dönemden beri kullandıkları bu unvan daha sonra İhşîdî hükümdarlarına verilmiştir.

İhşîd unvanının Araplar'ın Mâverâünnehir'i fethi sırasında Soğd bölgesinde kullanıldığı anlaşılmaktadır. Makdisî, Semerkant hükümdarının (ihşîd) sarayının Mâyemurg'da bulunduğunu kaydeder (Aḥsenü't-teḳāsîm, s. 279). Ya'kūbî, Abbâsî Halifesi Mehdî-Billâh'ın elçiler gönderip itaatlerini sağladığı hükümdarlar arasında Soğd ihşîdini de zikreder (Târîḫ, II, 397). İbn Hurdâzbih, Fergana hükümdarlarına da ihşîd denildiğini söyler (el-Mesâlik ve'l-memâlik, s. 40). Müellifi meçhul Mücmelü't-tevârîḫ ve'l-ḳıṣaṣ adlı eserde (s. 421) Fergana hükümdarlarına ihşîd, Soğd hükümdarlarına ise "begtegin" denildiği kaydedilmektedir. İbnü'l-Esîr'e göre 133 (751) yılında Şâş (Taşkent) melikine karşı Fergana ihşîdi Çin hükümdarından askerî yardım almıştır (el-Kâmil, V, 449). Mu'tasım-Billâh döneminde Fergana'dan gelip Abbâsîler'in hizmetine giren bir Türk ailesine mensup olan Muhammed b. Tuğç, Halife Râzî-Billâh'tan ihşîd unvanını almış (326/938 veya 327/939), bu unvan daha sonraki İhşîdî hükümdarları tarafından da kullanılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Ya‘kūbî, Târîḫ, II, 397; İbn Hurdâzbih, el-Mesâlik ve’l-memâlik, s. 40; Makdisî, Aḥsenü’t-teḳāsîm, s. 279; Muhammed b. Ahmed el-Hârizmî, Mefâtîḥu’l-ʿulûm, Kahire 1342/1923, s. 73; Mücmelü’t-tevârîḫ ve’l-ḳıṣaṣ (nşr. Muhammed Ramazânî), Tahran 1318 hş., s. 421; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, V, 449; İbn Hallikân, Vefeyât, V, 58; Kalkaşendî, Ṣubḥu’l-aʿşâ, V, 484; Stanley Lane Poole, Düvel-i İslâmiyye (trc. Halil Edhem [Eldem]), İstanbul 1345/1927, s. 79; C. E. Bosworth - Sir G. Clauson, “Al-Xwārazmī on the Peoples of Central Asia”, JRAS, sy. 1-2 (1965), s. 2-12; Hamdi Alaslan, “Orta-Doğuda Türk Askerî Devlet Varlığının İnkişâfı”, TDA, sy. 81 (1992), s. 123-144; C. E. Bosworth, “Ikhshīd”, EI^{2} (İng.), III, 1060; Franz Grenet - Nicholas Sims-Williams, “Ekšīd”, EIr., VIII, 289-290.

Ahmet Ağırakça

İHŞÎDÎLER

(الإخشيديّون)

Mısır, Suriye ve Filistin'de 935-969 yılları arasında hüküm süren bir Türk hânedanı.

Abbâsî Devleti'nde merkezî otoritenin zayıfladığı dönemlerde Mısır'da kurulan hânedanın adı, kurucusu Muhammed b. Tuğç'a verilen "ihşîd" unvanından gelmektedir. Fergana hükümdar ailesine mensup olan Muhammed b. Tuğç'un dedesi Cuf, Bağdat'a gelip Halife Mu'tasım-Billâh'ın hizmetine girmiş bir Türk kumandanı idi. Mu'tasım'dan sonra Vâsiḳ-Billâh ve Mütevekkil-Alellah'ın emrinde çalışan Cuf ölünce oğlu Tuğç, Mısır'a giderek Tolunoğulları'nın hizmetine girdi. Ancak Tolunoğulları ile arasının açılması üzerine Halife Müktefî-Billâh'ın emriyle Suriye bölgesindeki Karmatîler'i etkisiz hâle getirip Mısır'a yürüyen Muhammed b. Süleyman el-Kâtib'in ordusuna katıldı. Muhammed b. Süleyman, Mısır'da Tolunoğulları'nın hâkimiyetine son verince onu Kınnesrîn valiliğine getirdi. Tuğç bir süre sonra Muhammed b. Süleyman ile birlikte Bağdat'a gitti. Burada Vezir Abbas b. Hasan el-Cercerâî ile arası açıldığından Halife Müktefî-Billâh, vezirin etkisiyle onun oğulları Muhammed ve Ubeydullah ile birlikte hapse atılmasını emretti. Tuğç hapiste öldü, oğulları ise serbest bırakıldı (294/906-907).

Muhammed ve Ubeydullah, Hamdânoğulları'ndan Hüseyin b. Hamdân b. Hamdûn ile anlaşıp Vezir Abbas b. Hasan'ı ortadan kaldırdılar. Muhammed b. Tuğç, bu olayın ardından Mısır Valisi Ebû Mansûr Tekin'in hizmetine girdi. 302 (914-15) yılında Mısır'a saldıran Fâtımîler'in bertaraf edilmesinde önemli rol oynadı. Bu sayede Ebû Mansûr Tekin'in en yakın adamları arasında yer aldı ve Hama valisi oldu. 307'de (919) Fâtımîler'le yapılan savaşta gösterdiği başarılar Abbâsîler'in dikkatini çekti. Bu yıllarda Tekin ile arası açılan Muhammed b. Tuğç'u Halife Muktedir-Billâh 316'da (928) Remle, 319'da (931) Dımaşk valiliğine tayin etti. Ancak Muhammed b. Tuğç'un gözü Mısır valiliğinde idi. Nihayet Halife Kāhir-Billâh onu 321 (933) yılında Mısır genel valiliğine getirmek zorunda kaldı. Durumundan

emin olmak için Mısır'a gitmeyip Dımaşk'ta bekleyen Muhammed b. Tuğç bir ay sonra görevinden azledildi. Râzî-Billâh halife olunca onu yeniden Mısır valiliğine tayin etti. Böylece Mısır'da İhşîdîler döneminin temelleri atılmış oldu (Ramazan 323 / Ağustos 935).

Halife Râzî-Billâh, 326 (938) veya 327 (939) yılında kendisine eski Fergana Türk hükümdarlarının kullandığı "ihşîd" unvanını verdi; Mısır ve Suriye camilerinde hutbelerde adı halifenin adıyla birlikte anılmaya başlandı.

Muhammed b. Tuğç, Mısır'da yönetimi tam anlamıyla ele aldıktan sonra halkın gönlünü kazanmaya çalıştı. Onun Mısır'da hâkimiyeti ele geçirdiği sırada devlet adamlarının, ayrıca Fâtımîler'in gözü buraya dikilmiş, Abbâsî hilâfet merkeziyle arasının bozulması üzerine Suriye'ye gelen eski emîrü'l-ümerâ Muhammed b. Râiḳ Mısır üzerindeki emellerini açığa vurmaya başlamıştı. Mısır'a yürüyen İbn Râiḳ, Muhammed b. Tuğç ile Arîş'te karşılaştı ve yenilgiye uğradı (15 Ramazan 328 / 24 Haziran 940). Ancak Muhammed b. Tuğç'un kendisini takiple görevlendirdiği kardeşi Ebû Nasr Hüseyin'i Lücûn (Lecûn) denilen yerde mağlûp etti (4 Zilhicce 328 / 10 Eylül 940). Bu savaşta Ebû Nasr'ın öldürülmesinden üzüntü duyan İbn Râiḳ, Muhammed b. Tuğç'tan özür dileyerek onun gönlünü almayı başardı. Daha sonra iki taraf arasında Remle'yi sınır kabul eden bir antlaşma yapıldı. Buna göre Remle dahil olmak üzere Mısır İhşîdîler'e, Suriye ise İbn Râiḳ'e ait olacak ve İbn Râiḳ'e yıllık 140.000 dinar vergi ödenecekti.

Halife Râzî-Billâh'ın yerine geçen Müttakī-Lillâh, Mısır'ın Muhammed b. Tuğç'a ait olduğuna dair yeni bir menşur gönderdi. Muhammed b. Tuğç, İbn Râiḳ'in ölümünden sonra Dımaşk üzerine yürüyüp bütün Suriye'yi ele geçirdi. Bağdat'ta Emîrü'l-ümerâ Tüzün'ün baskıları karşısında zor durumda kalıp Musul'a gitmiş olan Halife Müttakī-Lillâh'ın davetini kabul ederek onunla Rakka'da buluştu. Halifeye hediyeler sunup bağlılığını bildirdi ve kendisini Mısır'a davet etti. Halife, Muhammed b. Tuğç'un davetini kabul etmedi. Ancak kendisine bağlılığından dola-yı Mısır'ın yönetimini otuz yıl süreyle ona verdi. Oğlu Ebü'l-Kāsım Ûnûcûr'un veliahtlığını da kabul etti (333/944). Muhammed b. Tuğç, ertesi yıl İhşîdî kuvvetlerini yenerek Halep ve Humus'u ele geçirdikten sonra Dımaşk'a da girmeyi başaran Seyfüddevle el-Hamdânî'yi savaşmaksızın Dımaşk'ı terketmeye mecbur etti. Onu takip ederek Humus'a, ardından Kınnesrîn'e

geldi. Burada yapılan savaşı İhşîdî ordusu kazandı (334/945-46). Bütün Kuzey Suriye'nin Hamdânîler'e, güneyin de İhşîdîler'e ait olacağına dair yapılan antlaşmadan sonra Muhammed b. Tuğç Dımaşk'a gitti ve orada öldü (Zilhicce 334 / Temmuz 946). Daha önce Bizans İmparatoru I. Romanos Lakapenos'la iyi ilişkiler içerisinde bulunan ve onunla mektuplaşarak 325'te (937) esir mübâdelesi gerçekleştiren Muhammed b. Tuğç vefat ettiği yıl Mısır, Suriye ve Sugūrüşşâm emîri sıfatıyla Bizans ile esir mübâdelesi yapmak için çalışmaktaydı.

Muhammed b. Tuğç'un yerine on beş yaşlarındaki oğlu Ebü'l-Kāsım Ûnûcûr (Enûcûr) geçti ve ailenin hizmetçisi Nûbe asıllı Ebü'l-Misk Kâfûr ona vasi tayin edildi. Kâfûr devleti bir hükümdar gibi yönetmeye başladı. Daha sonra Ûnûcûr yönetimi ele almaya girişince İhşîdî ordusu Kâfûrîler ve İhşîdîler olarak ikiye bölündü. Ancak Kâfûr'un devlet yönetimi üzerindeki hâkimiyeti, Ebü'l-Kāsım Ûnûcûr'un 349 (960) yılında ölümüne kadar devam etti.

Ebü'l-Kāsım Ûnûcûr'un vefatından sonra hânedanın başına kardeşi Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed geçti. Halife Mutî'-Lillâh babası ve ağabeyi gibi onun da Mısır, Suriye, Sugūr ve Haremeyn toprakları üzerindeki hâkimiyetini tasdik etti. Ancak Kâfûr bu dönemde de hâkimiyetini sürdürdü. Ali, daha önce ağabeyi Ûnûcûr için tahsis edilen yıllık 400.000 dinarlık ödeneği alıp istediği gibi kullanması karşılığında Kâfûr'a teslim oldu.

351 (962) yılında Seyfüddevle'yi yenerek Halep'i işgal eden Bizans İmparatoru Nikephoros Phokas, bölgedeki İhşîdî birliklerinin Seyfüddevle'den gelen yardım taleplerine cevap vermesi neticesinde ordusunu geri çekti. Ali b. Muhammed, aynı yıl Kâfûr'u yönetimden uzaklaştırmak için teşebbüse geçtiyse de yeterli asker ve maddî destek bulamadı. Bu durum Kâfûr ile Ali'nin arasının daha da açılmasına sebep oldu. Nihayet Ali de yönetime sahip olamadan vefat etti (355/966).

Ali b. Muhammed'in ölümünden sonra Kâfûr, onun dokuz yaşındaki oğlu Ahmed'in yerine geçmesine itiraz edince Mısır emîrsiz kaldı. Bu arada Kâfûr, Halife Mutî'-Lillâh'tan kendisi için bir menşur çıkararak Mısır valiliğine tayinini sağladı ve hutbelerde adını okutmaya başladı. Böylece

fiilen ve resmen hükümdarlık makamını elde etmiş oldu. Kâfûr'un ölümünden (357/968) sonra henüz on bir yaşındaki Ebü'l-Fevâris Ahmed b. Ali b. Muhammed el-İhşîd'e biat edildi. Ancak bu arada çeşitli iç meseleler ortaya çıktı. İdareyi ele alan Vezir Ebü'l-Fazl Ca'fer b. Fazl (İbn Hinzâbe) birçok devlet adamını tutuklatıp mallarına el koydu. Ahmed b. Ali'nin nâibi olan Hasan b. Ubeydullah b. Tuğç, Suriye'den Mısır'a gelerek İbn Hinzâbe'yi tutuklatıp mallarına el koyduysa da bir süre sonra serbest bırakıp görevine iade etti. Bu dönemde kıtlık, salgın hastalıklar, toplanan vergilerin askerlere ödenmemesi ve iç çalkantılar halkı huzursuz etmiş, dâîlerinin de etkisiyle Fâtımî Halifesi Muiz-Lidînillâh toplumun birçok kesiminde kurtarıcı olarak görülmeye başlanmıştı. Eskiden beri Mısır üzerinde emelleri olan Fâtımîler, bu durumu fırsat bilerek Cevher es-Sıkıllî kumandasındaki birlikleri Mısır'a sevkettiler. Fâtımî askerleriyle İhşîdîler arasında bazı çatışmalar olunca İbn Hinzâbe başkanlığındaki İhşîdî ileri gelenleri Cevher es-Sıkıllî'nin karargâhına gidip bağlılıklarını bildirdiler (17 Şâban 358 / 6 Temmuz 969). Cevher aynı gün Fustat'a girdi. Böylece İhşîdîler Devleti sona erdi.

İhşîdîler müstakil bir devlet olmakla birlikte hutbelerde ve sikkelerde Abbâsî halifelerine de yer verip merkeze bir miktar para göndermek suretiyle Abbâsîler'e bağlılıklarını şeklen sürdürmüşlerdir. Mısır, Suriye ve Filistin bölgelerini hâkimiyet altında bulunduran İhşîdîler'in Hicaz ve Yemen'deki hâkimiyetlerinin sembolik mahiyette olduğu anlaşılmaktadır. İhşîdîler, birçok hususta kendilerinden önce Mısır'a hâkim olan Tolunoğulları'nı taklit etmeye çalışmışlar, ancak onlar kadar başarılı olamamışlardır. İhşîdî ailesi mensupları toplumun en nüfuzlu kesimiydi. Muhammed b. Tuğç'un kardeşleri Hasan, Hüseyin ve Ubeydullah önemli devlet hizmetlerini yürütmüşlerdir. Nil nehrinden kanallar açtıran, setler inşa ettiren İhşîdîler'de devlet gelirlerinin temel kaynağını topraktan alınan haraç vergisi oluşturuyordu. Vergilerin genellikle ağır tutulması, askere fazla para verilmemesi, zenginlerin mallarının müsâdere edilmesi toplumda çeşitli huzursuzluklara sebep oluyordu. İhşîdîler ordu ve donanmaya da önem vermiştir. Muhammed b. Tuğç döneminde Mısır ve Suriye'de 400.000 kişilik bir ordu kurulduğu bildirilmektedir (Makrîzî, I, 94).

Bu dönemde ilim ve edebiyat alanında da verimli çalışmalar yapılmıştır. Fustat'ta Sûku'l-Verrâkīn denilen kitapçılar çarşısında ayrıca münazaralar

düzenleniyordu. İhşîdîler döneminin meşhur âlimleri arasında fıkıhta İbnü'l-Haddâd el-Kinânî, Ebû Abdullah Hüseyin b. Muhammed ed-Dımaşkī, İbn Sükkere, Muhammed b. Yahyâ el-Asvânî, İbn Şa'bân; hadiste Ebû Bekir Ahmed et-Tahhân, Hamza el-Kinânî, Muhammed b. Ali el-Mısrî, İbnü'n-Nablusî; tasavvufta Ebü'l-Hasan es-Sâiğ, Ebü'l-Hayr el-Akta'; şiirde Mütenebbî, Ebü'l-Kāsım İbn Tabâtabâ er-Ressî ile oğulları Kāsım ve İbrâhim, Abdullah (Ubeydullah) b. Muhammed b. Ebü'l-Cû', Sâlih b. Mûnis; edebiyatta Muhammed b. Tuğç'un Bizans İmparatoru Romanos Lakapenos'a gönderdiği cevabî mektubu kaleme alan İbrâhim b. Abdullah b. Muhammed en-Necîremî, Sîbeveyhi el-Mısrî diye bilinen Ebû Bekir Muhammed b. Mûsâ el-Kindî es-Sayrafî; nahivde Ebü'l-Abbas İbn Vellâd, Ebû Ca'fer en-Nehhâs; tarihte Ebû Saîd İbn Yûnus es-Sadefî, Muhammed b. Yûsuf el-Kindî, İbn Zûlâk sayılabilir.

İhşîdîler imar faaliyetlerine de önem vermişler, ancak bu eserler günümüze ulaşmamıştır. Muhammed b. Tuğç, 325 (937) yılında Ravza adasında Kasrü'l-Muhtâr adı verilen bir sarayla bir bahçe yaptırmıştır. Dokuma ürünleri başta olmak üzere çeşitli eşyanın satıldığı bedestenlerin yanı sıra Tolunoğulları dönemine ait Bîmâristânü't-Tûlûnî'den ayırt edilmesi için Bîmâristânü'l-Esfel denilen hastahane de onun zamanında inşa edilmiştir. Bustânü'l-Kâfûrî güzel bir mesire yeriydi. Kâfûr, içinde filler de beslendiği için Dârü'l-fîl adı verilen bir saray ve Mukattam dağı eteklerinde bir cami yaptırmıştır. Vezir Ebû Bekir Muhammed b. Ali el-Mâzerâî Kâbe'ye benzeyen bir köşk inşa ettirmiş, bu köşk bayramlarda ve önemli dinî günlerde halkın toplandığı bir yer olmuştur. Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed el-İhşîd Cîze'de bir cami yaptırmış, Vezir İbn Hinzâbe Mescidü Mûsâ adlı bir cami inşa ettirdiği gibi Fustat'a su sağlamak için kanallar açtırıp su kuyuları vakfetmiştir. Ayrıca Mescidü'r-rîh, Mescidü'z-zimâm, Mescidü'l-akdâm gibi camiler dönemin önemli eserleri arasında zikredilmektedir. Tabâtabâî ailesine mensup şahısların kabirlerinin bulunduğu Meşhedü'ş-Şerîf Tabâtabâî'nin bazı kalıntılarıyla bir mihrap İhşîdîler döneminden günümüze ulaşabilen eserlerdir. İhşîdîler devrinde dokuma sanayii bir hayli ilerlemişti. Özellikle Tinnîs, Dimyat, Ferma ve İskenderiye şehirlerinde dokuma tezgâhları vardı.

BİBLİYOGRAFYA

Kindî, el-Vülât ve’l-ḳuḍât (Guest), s. 281-298; İbn Zûlâk, Sîretü Muḥammed b. Tuġc el-İḫşîd (nşr. İhsan Abbas, Şeẕerât min kütübin mefḳūde fi’t-târîḫ içinde), Beyrut 1988, s. 223-280; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, VIII, 322-620; İbn Hallikân, Vefeyât, IV, 99-105; V, 56-62; Makrîzî, el-Ḫıṭaṭ, I, 94, 328-330; Seyyide İsmâil Kâşif, Mıṣr fî ʿaṣri’l-İḫşîdiyyîn, Kahire 1970; Hamdi Alaslan, İhşidîler Devleti: Siyasi Tarih, Sosyal, Ekonomik ve Kültürel Hayatı (doktora tezi, 1989), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; J. L. Bacharach, “Ikhshidids”, Dictionary of the Middle Ages, New York 1989, VI, 416-418; a.mlf., “Muḥammad b. Ṭug̱hdj̱”, EI² (İng.), VII, 411; Ahmed Abdürrâzık Ahmed, Târîḫu Mıṣr ve âs̱âruhe’l-İslâmiyye, Kahire 1993, s. 141-165; Nadir Özkuyumcu, İbn Zûlâk’ta İlk Müslüman Türk Devletleri: Tolunoğulları ve İhşidîler, İzmir 1996; Thierry Bianquis, “Les derniers gouverneurs ikhchidides à Damas”, BEO, XXIII (1970), s. 167-196; Ramzi Jibran Bikhazi, “The Struggle for Syria and Mesopotamia (330-58/941-69) as Reflected on Hamdānid and Ikhshīdid Coins”, American Numismatic Society Museum Notes, sy. 28, New York 1983, s. 137-186; Ahmet Ağırakça, “İbn Râiḳ”, DİA, XX, 242; C. H. Becker, İhşîdîler, İA, V/2, s. 945; C. E. Bosworth, “Ik̲h̲s̲h̲īd”, EI² (İng.), III, 1060; A. S. Ehrenkreutz, “Kāfūr”, a.e., IV, 418-419; Rızâ Rızâzâde Lengerûdî, “Âl-i İḫşîd”, DMBİ, I, 558-561; Emîne Baytâr, “el-İḫşîdiyyûn”, el-Mevsûʿatü’l-ʿArabiyye, Dımaşk 1998, I, 540-544.

Ahmet Ağırakça

İHTİBÂK

(الإحتباك)

Sözden zıt veya benzer unsurlardan birinin atılarak diğerinin ona delâletiyle yetinmek anlamında edebî sanat.

Sözlükte “kumaşı iplikçikleri arasında açıklık bırakmadan sık, sağlam ve güzel bir şekilde dokumak” anlamına gelen ihtibâk kelimesi bedî‘ ilminde, “iki bölümlü bir cümlede veya iki cümleli bir sözde iki karşıtın ya da iki benzerin birleştiği ve birincide anılanın zıddını yahut benzerini ikinciden, ikincide anılanınkini birinciden hazfetmek” şeklinde tarif edilir. En güzel hazif çeşitlerinden ve edebî sanatlardan olan bu türü ilk keşfeden ve ihtibâk adıyla ilk inceleyen Ahmed b. Yûsuf er-Ruaynî onu, “sözün ikinci bölümünde benzeri sabit olanın karşılığını birinciden, birinci bölümde benzeri sabit olanın karşılığını ikinci bölümden hazfetmek” olarak tanımlamıştır (İbn Câbir, s. 115). Zerkeşî, el-Burhân fî ʿulûmi’l-Ḳurʾân’ında ihtibâke “el-hazfü’l-mukābilî” adıyla temas etmiş ve, “Sözde iki zıt unsurdan birini diğerinin ona delâleti sebebiyle hazfetmektir” şeklinde tarif etmiştir (III, 129). Zerkeşî’den etkilenen Süyûtî ise el-İtḳān fî ʿulûmi’l-Ḳurʾân (II, 61-62), Muʿterekü’l-aḳrân fî iʿcâzi’l-Ḳurʾân (I, 320-323) ve Şerḥu ʿUḳūdi’l-cümân (s. 133) adlı eserlerinde ihtibâki “hazif îcâzı” nevileri içinde incelemiş ve bu konuda Burhâneddin el-Bikāî’nin müstakil bir kitap yazdığını kaydetmiştir (el-İtḳān, II, 62).

İhtibâk sanatıyla ilgili Kur’ân-ı Kerîm’de pek çok örnek bulunmaktadır. Aşağıdaki âyetlerde cümle iki bölüme ayrılmış, ihtibâkler parantez içerisinde gösterilmiştir: ”ومثل (الأنبياء) والّذين كفروا / كمثل الّذي ينعق (والّذي ينعق به)“ (([Peygamberler ile] inanmayanların hali / bağırıp çağıran [ile kendisine bağırılıp çağırılan]ın hali gibidir; el-Bakara 2/171). Bu örnekte inkârcılar, “الّذي ينعق به” (çağrı ve sözden anlamaz davar sürüsüne), onları davet eden peygamberler de bu sürüye “الّذي ينعق” (bağırıp çağıran çobana) benzetilmiştir. Meselin ikinci tarafında anılan çobanın” الّذي ينعق“ mukabili olarak ona delâleti sebebiyle meselin birinci tarafından “الأنبياء” hazfedilmiştir. Yine birinci taraftaki “الّذين كفروا” mukabili olarak ona delâleti

sebebiyle cümlenin ikinci tarafından “الّذي ينعق به” ifadesi kaldırılmıştır.

Unsurları arasında genellikle şart-cevap irtibatı bulunan şu âyetlerde de benzer veya karşıt unsurlardan birinin hazfedildiği görülmektedir: ”أدخل يدك في جيبك (تدخل غير بيضاء) / واخرجها تخرج بيضاء“ (Elini cebine sok ki [beyaz olmaksızın girsin] / [ve onu -cebinden- çıkar ki] beyaz olarak çıksın; en-Neml 27/12).”إن افتريته فعليّ إجرامي (وأنتم برآء منه) / (وعليكم إجرامكم إن افتريتم) وأنا بريء ممّا تجرمون “ (Kur’an’ı ben uydurduysam vebali banadır [siz bunun vebalinden uzaksınız] / [Eğer siz iftira ediyorsanız bunun vebali de sizedir], ben ise sizin işlediğiniz günahtan uzağım; Hûd 11/35). İhtibâk sanatı mantık ilmindeki önermelerle de yakından ilgilidir. Bu türde cümleden kaldırılmış olan önerme ve unsurların isabetli takdiri, sözün doğru anlaşılmasında ve özellikle âyetlerin doğru tefsir edilmesinde önemli rol oynamaktadır.

İhtibâke benzer bir hazif türü de “iktifâ”dır. Bu sebeple bazı kaynaklarda ihtibâk ile iktifâ birbirine karıştırılmıştır. İktifâ, aralarında yakın bağ ve ilgi bulunan iki şeyden birini bir nükte ve hikmetten dolayı sözden atarak diğerinin ona delâletiyle yetinmektir. İktifâyı edebî bir terim olarak ilk kullanan âlim İbn Reşîḳ el-Kayrevânî’dir. Kayrevânî, Ebü’l-Hasan Ali er-Rummânî’nin hazif îcâzı adını verdiği ve “sözden müstağni olunabilecek unsurların atılması” şeklinde tanımladığı iktifânın (en-Nüket fî iʿcâzi’l-Ḳurʾân, s. 70) bir mecaz türü (hazif mecazı) olduğunu, eski ve yeni şairlerin şiirlerinde çok sık yer aldığını söyler.

İbn Hicce el-Hamevî ile ondan etkilenen İbn Ma‘sûm elMedenî iktifâyı, “beytin kafiye kısmında bir kelimenin tamamının veya bazı harflerinin atılması ve kalan kısmın ona delâletiyle yetinilmesi” şeklinde tarif etmiştir (Ḫizânetü’l-edeb, s. 126; Envârü’r-rebîʿ, III, 71). Tanımdan anlaşıldığı gibi bunlar iktifâyı kafiyeye has bir özellik olarak görmüşler, bedî‘ âlimlerinin “kelimeden harf eksiltmek” şeklinde tanımladıkları ve “iktitâ‘” adını verdikleri türü de iktifâya dahil etmişlerdir.

İktifâda aralarında yakın ilgi, özellikle zıtlık ilgisi bulunan iki unsurdan söz diziminde ikinci derecede yer alan unsur atılarak ilk unsurun ona delâletiyle yetinilir. İktifâ çoğunlukla aralarında atıf irtibatı bulunan kelimeler arasında görülür: “سرابيل تقيكم الحرّ (والبرد)” (Sizin için sizi sıcak [ve soğuk]tan koruyacak giysiler yarattı; en-Nahl 16/81). Âyette sadece sıcağın anılıp

soğuktan söz edilmemesinin hikmeti, Kur'an'ın indiği yer olan Arabistan'ın sıcak bir ülke olmasıyla, giysilerin genellikle sıcaktan korunmak için giyilmesindendir. “(بيدك الخير (والشرّ” (Hayır [ve şer] senin elindedir; Âl-i İmrân 3/26) âyetinde “şer” kelimesinin zikredilmemesi onun Allah'a nisbetinin edebe uygun olmamasındandır.

BİBLİYOGRAFYA

Taʿrîfât, “el-iḥtibâk” md.; Tehânevî, Keşşâf, I, 312; Rummânî, en-Nüket fî iʿcâzi'l-Ḳurʾân (S̱elâs̱ü resâʾil fî iʿcâzi'l-Ḳurʾân içinde, nşr. Muhammed Halefullah - Muhammed Zağlûl Sellâm), Kahire (Dârü'l-maârif), s. 70; İbn Reşîḳ el-Kayrevânî, el-ʿUmde (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1374/1955, I, 251; İbn Câbir, el-Ḥulletü's-siyerâʾ (nşr. Ali Ebû Zeyd), Beyrut 1405/1985, s. 115; Zerkeşî, el-Burhân, III, 129-134; İbn Hicce, Ḫizânetü'l-edeb, Kahire 1304, s. 126-131; Süyûtî, el-İtḳān, Beyrut 1973, II, 61-62; a.mlf., Muʿterekü'l-aḳrân fi iʿcâzi'l-Ḳurʾân (nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî), Kahire 1973, I, 320-323; a.mlf., Şerḥu ʿUḳūdi'l-cümân fî ʿil-mi'l-meʿânî ve'l-beyân, Kahire 1358/1939, s. 133; İbn Ma‘sûm, Envârü'r-rebîʿ (nşr. Şâkir Hâdî Şükr), Necef 1388/1968, III, 71, 73.

İsmail Durmuş

İHTİCÂB

(bk. HİCAB).

İHTİCÂM

(bk. HACAMAT).

İHTİDÂ

(الإهتداء)

Diğer dinlerden veya dinsiz iken İslâm’a girme anlamında bir terim.

Sözlükte “doğru yolu bulmak; yol göstermek” mânalarına gelen hüdâ (hedy, hidâyet) kökünden türemiş olup “gerçeğe ulaşmak, doğru yolu bulmak” demektir. Terim olarak inançsız iken veya başka bir dine mensupken İslâm dinini benimsemeyi ifade eder. İhtidâ eden kimseye mühtedî adı verilir. Din değiştirme olayı Batı dillerinde “conversion” kelimesiyle karşılanır, din değiştiren kimseye de “convert” denir. İhtidâ sadece İslâm’a girişi tanımlarken “conversion” geniş bir alanı içine alır. Mensubu bulunduğu dinin kendisine yüklediği mükellefiyetleri yerine getirmeyen bir kimsenin dine yaklaşması, kendisini “inançsız” olarak niteleyen kişinin kendi toplumunun dinî kurallarını kabul edip dindar hale gelmesi veya bir dini reddederek başka bir dine inanması “conversion” ile karşılanır.

Din değiştirme farklı sonuçlar doğuran muhtelif şekil ve şartlarda gerçekleşebilir. Samimi bir duygu ile kendi toplumunun dinî değerlerini reddederek başka dinlerde tatmin arayan bir kimse bu tecrübeyi yaşayabileceği gibi farklı bir din mensubu ile evlenmek isteyen kişi de zâhiren dinini değiştirebilir ve zamanla yeni dinini samimiyetle benimseyebilir. Din değiştirme hadisesini konu edinen din psikolojisi ve din sosyolojisi, bir dinden diğerine geçişin belli sebepleri olduğunu savunduğu için din değiştirmeyi, terkedilen veya tercih edilen din açısından değil insanın ferdî ve içtimaî ihtiyaçları noktasından inceler. Bunun yanında din adına konuşanlar da bir ilâhî kaynakinsan temasını vurgulamışlardır. Uzun ve karmaşık bir süreci gerektiren din değiştirmede kişinin etkilenimi duygusal mı yoksa entelektüel midir? Bazı sosyal bilimciler ferdin duygusal etkilenimini vurgulayan bir bakış açısı sergilerken bazıları da kişinin hakikat konusundaki duygu ve düşüncelerini değiştiren entelektüel faktörlerin varlığından söz ederler. Birinci grubun bakış açısı, bütün din değiştirenlerin aynı veya benzer süreçlerden geçtiği teorisi üzerine kurulmuş olup psikodinamik bir yaklaşımla din değiştirenlerin çocukluk

boyunca ve din değiştirme hadisesinden hemen önce duygusal karmaşa yaşadığını iddia eder. İkinci gruba ait yaklaşıma göre ise din değiştirme, ferdî stresin ötesinde gerçeği açık ve kapsamlı bir şekilde anlamak için bilinçli bir incelemedir. Psikodinamik yaklaşım insanı din değiştirme eyleminde pasif görürken entelektüel yaklaşıma göre insan aktif ve müdriktir. Her iki yaklaşım da göz önünde bulundurularak din değiştirme olgusu için şu sebepleri zikretmek mümkündür: İnanılan dinin tatmin edici görülmeyişi, bu dini benimseyenlerin ve din adamlarının olumsuz tutumları, bilgi ve hayat tecrübesinin ilerlemesi, başka dine bağlı kişilerin olumlu davranışları ve hayatını böyle bir toplum veya çevrede sürdürme isteği, başka bir dine bağlı kimse ile evlenme, maddî çıkar sağlama, dinî telkinlerden etkilenme, şok bir etkiye mâruz kalma vb. (Peker, s. 28-46).

Din değiştirme olayında genelde bir hazırlık devresi, bir süreç ve zaman söz konusudur. Kur'ân-ı Kerîm'de zekât verilecekler arasında müellefe-i kulûbün de zikredilmesi (et-Tevbe 9/60) İslâmiyet'in böyle bir hazırlık devresini kabul ettiğini gösterir. Bunun yanında nâdir de olsa hiçbir ön belirti görülmeden ortaya çıkan âni din değiştirmeler de mevcuttur. Hz. Ömer'in ihtidâsı ve hıristiyan teolojisinin kurucularından sayılan Saint Pavlus'un gördüğü bir vizyon sonucunda Yahudilik'ten Hıristiyanlığa geçmesi buna örnek olarak gösterilebilir. Ancak bu tür ihtidâda bile şuuraltının bir hazırlığı söz konusu olabilir.

Çeşitli Dinlerde Din Değiştirme. Çin, Hint ve Japon dinleri formaliteci olmadığından bu dinlere girecek kimselere yönelik resmî düzenleme ve törenlere pek yer verilmez. Şintoizm'e girmek veya bu dinden ayrılmak dinî yönden bir önem arzetmez, isteyen şintoist bir başka dine de üye olabilir. Nitekim birçok şintoist aynı zamanda Budist'tir, taoist olanların birçoğu da Budist ve Konfüçyüsçü'dür. Taoist olmak yahut Konfüçyüsçülüğe girmek için herhangi bir ön hazırlık veya törene gerek yoktur. Hinduizm dinden ziyade bir kültür birikimi olduğundan Hindû doğmayan bir kimsenin tam anlamıyla Hindû olması güçtür. Hinduizm, başkalarını Hindû yapmak için teorik olarak misyonerliği kabul etmez. Ancak Hinduizm'in ürünleri olan meditasyon gibi disiplinler diğer din mensuplarına, özellikle bugünkü Batılılar'a Hindûlar tarafından öğretilmektedir. Bu öğretilere ilgi duyan kimselerin kendi din, kültür ve geleneklerini tamamen bırakmaları istenmez. Çin, Hint ve Japon dinleri arasında belirli bir iman ikrarı isteyen

tek din Budizm'dir. Budizm'e göre gerçek ve fazilet ruhî evrimle elde edilebilir. Fakat Budist olmak için kişi "tri-ratna" (üç cevher: Buda, dhamma ve Sangha) denilen bir iman ikrarında bulunmalıdır (Solomon, s. 267).

Yahudilik'teki üç temel din anlayışını yansıtan Ortodoks, muhafazakâr ve reformist telakki ihtidâ konusunda bazı farklı teamüllere zemin hazırlamıştır. Ortodoks Yahudiliği'ne girmek isteyen kimse, bir hahamla yahudi hukukunu bilen iki hukukçudan oluşan "beth din" mahkemesine başvurarak izin ister. Mahkeme başvurunun gerekçelerini, kişinin samimiyetini araştırdıktan sonra ona Yahudiliğin zor bir din olduğunu, birçok problemle karşılaşabileceğini söyler. Kişi yine de ısrar eder ve mahkeme heyeti samimiyetine inanırsa onun Yahudiliğe girmesi için gerekli prosedür başlatılır. Kendisine Tevrat'ın emirleri anlatılır ve ilk defa kolay olanları uygulaması istenir. Ardından törenler gelir. Erkekler "mohel" denilen kişiler tarafından sünnet edilir. Diğer tören ise hem kadın hem erkek için gerekli olan havuzda kutsal su ile yıkanmaktır. Yahudiliği benimseyenlere içtimaî ve ferdî münasebetlerde ilgi gösterilir, kendilerine bir yahudiye tanınan bütün haklar verilir; ancak Yahudiliğe giren kadınlar, soyu hahamların başı sayılan Hz. Hârûn'a dayanan hahamla (kohen) evlenemez.

Muhafazakâr yahudiler de Ortodokslar gibi geleneksel hukuku ve prosedürü uyguladıktan başka kendilerine has bir program takip ederler. Her şeyden önce kişinin ailevî geçmişi ve kendisini yahudi olmaya sevkeden unsurlar değerlendirilir; sadece evlilik için yahudi olmak isteyenler konusunda dikkatli davranılır. Yahudiliğin zor olduğu vurgulanarak kişi vazgeçirilmeye çalışılır. Daha sonra ona kurs verilerek Yahudiliğin Tanrı anlayışı, mesîh kavramı, törenleri, ibadet şekilleri, haram olan yiyecekler, yahudi tarihi ve sinagogda toplu ibadetlere katılabilecek kadar İbrânîce öğretilir. Erkeklerin sünnet edilmesinden sonra havuzda yıkanma töreniyle din değişikliği resmen gerçekleşir.

Reformistler Yahudiliğe girmeyi zorlaştıran kuralları yumuşatıp nasıl yahudi olunabileceğini anlatan yayınlar yapmak suretiyle Hıristiyanlık'taki misyonerliğe yaklaşırlar. Yahudiliğin bir ırk dini olduğu izlenimini veren

Ortodoks ve muhafazakâr grupların aksine onun bir ırk veya kabile dini olmadığını savunurlar. Reformist

yahudiler sünnet olma ve havuzda yıkanma şartlarını kaldırmışlardır. Onlara göre bir kişinin Yahudiliğe kabul edilmesi için ölümsüz Tanrı'ya ibadet edeceğini, O'nun kanunlarına uyacağını ve kutsal kitapta yazılı olan İsrâil misyonuna bağlı kalacağını hahamların huzurunda ikrar edip bu sözleri kapsayan bir belge imzalaması yeterlidir. Yahudilik'te çocuğun dinî statüsü anneye bağlıdır; anne yahudi olmayınca çocuk yahudi sayılmaz. Hem erkeklerin hem kadınların yahudi olmayanla evliliği tasvip edilmez. Fakat son yıllarda bu konuda da bazı yumuşamalar olduğu gözlenmektedir (a.g.e., s. 32).

Hıristiyanlığın Katolik mezhebinde dinî değişimden önce kişinin iç çatışma, ölüm korkusu, günahlardan tövbe etme, nefsini küçük görme gibi bir tecrübe yaşadığına inanılır. Katolik olmak Tanrı'nın tabii bir rahmetidir ve insan buna mazhar oluncaya kadar aktif değildir. Esasen Hıristiyanlık'ta dinin kabulü ancak Tanrı'nın ihsanı (Yuhanna, 6/44) ve Hz. Îsâ'nın mistik varlığıyla mümkündür. Katolik olacak kimsenin entelektüel sebeplerle hareket etmesi, inanma arzusu taşıması ve, "İnanıyorum ki kilise Tanrı'nın indirdiğini öğretmektedir" ikrarında bulunması gereklidir. Bu üç şart mevcutsa vaftiz töreni yapılır. Daha sonra kişi İncil'e el basarak Katolikliğe inandığını, emirlere uygun yaşayacağını belirtir ve resmen Katolik olur.

Ortodoks olmak isteyen kimse önce kiliseye katılma arzusunu belirtir, samimiyeti papaz tarafından belirlenir ve papazın nezâretinde ilmihal bilgilerini içeren bir eğitimden geçer. Ardından kişi Ortodoks kilisesinin üyesi olmak için gerekli şartları kabul eder. Vaftizle birlikte diğer dinî törenler yapılır. Törende Hz. Îsâ'nın ilâhlığı (Nicene Creed), teslîs ve vaftizin gerekliliği gibi inançları kapsayan ilkeleri okur. Resmî bir doküman imzalayarak Ortodoksluğu kabul ettiğini açıklar.

Protestanlık genel bir kavram olup ortak bir tanıma sahip değildir. Aslında Protestan, XVI. yüzyıldan itibaren Roma Katolikliği'nden ayrılanlara verilen bir isimdir ve kendi içinde bugün dört mezhebe ayrılır. Din değiştirme konusunda mezhepler arasında önemli farklılıklar yoktur. Protestan mezheplerinden birine girmek isteyen kimse günahkârlığına,

insanın bir kurtarıcıya muhtaç bulunduğuna, Hz. Îsâ'nın mesîh, Allah'ın oğlu ve insanlığın kurtarıcısı olduğuna inanması gerekir. Bütün mezhepler adayın ehil bir öğretmen gözetiminde Hıristiyanlığı öğrenmesini ve imtihana tâbi tutulmasını öngörür. Kişi hangi din veya mezhepten gelirse gelsin vaftiz edilir; bununla birlikte birçok Protestan kilisesi Katolikler'in vaftizini kabul eder (a.g.e., s. 71 vd.).

İslâm Dininde İhtidâ. İslâmiyet evrensel bir din olup kendi değerlerinden bütün insanların faydalanmasını, dolayısıyla müslüman olmayanların ihtidâ etmesini ister. Müminlere de bu noktada görevler yükler. "Rabbinin yoluna hikmet ve güzel öğütle çağır, onlarla en güzel şekilde tartış" (en-Nahl 16/125) meâlindeki âyet bu görevi açıkça ifade eder. Din adamı sınıfı bulunmayan İslâm'da müslümanlar dinin evrensel mesajını insanlara ulaştırmakla yükümlü birer davetçidir. Peygamberliği evrensel olan ilk tebliğci Hz. Muhammed bu hususu, "Bir kişinin ihtidâ etmesine vasıta olmak büyük bir servete kavuşmaktan daha hayırlıdır" (Buhârî, "Cihâd", 102; Müslim, "Feżâˀilü'ṣ-ṣaḥâbe", 34) hadisiyle vurgulamıştır. İslâm'da cihadın asıl mânası ve temel gayesi de budur (bk. CİHAD; İRŞAD).

Kur'ân-ı Kerîm'de altmış yerde geçen ihtidâ kavramı bir taraftan Allah'ın lutuf ve ihsanına bağlanırken diğer taraftan kulun iradesini kullanıp tercihte bulunması da şart koşulmuştur (el-Kasas 28/56; Muhammed 47/17). Konuya teorik açıdan yaklaşıldığı takdirde Allah'ın dilemesine bağlı olarak bütün insanların hidayet üzere olması mümkündür (el-En'âm 6/35). Ancak Cenâb-ı Hak, insan türünü saf iyi olan melekle saf kötü olan şeytan arasında irade ve seçimine değer verilen bir statüde yaratmış, mutluluk ve felâketini kendi tercihine bırakmıştır. Bunun yanında Allah, vahiy indirmek ve peygamber göndermek suretiyle kişinin doğru yolu bulmasına yardımcı olmuştur. Bu açıdan peygamberlerin ve onların yolunda giden mürşidlerin fonksiyonu uyarma ve yol göstermeden ibaret olup hiçbir zaman insanın irade ve tercihinin önüne geçmemektedir.

İhtidâ bir anlamda kişinin yeni bir dini kabul edişi değil eski dinine dönüşüdür, çünkü İslâm'a göre insan fıtrat dini (İslâm) üzere doğar. Anne ile baba çocuğun bu tabii halini korumakla görevlidir ve İslâm'da, meselâ Hıristiyanlık'ta olduğu gibi ergenlik çağına ulaşan çocukların dine girişini simgeleyen bir tören de yoktur. İslâmiyet'in bu anlayışı, insanın doğuştan

Allah’ı tanıma kabiliyetine sahip olduğuna işaret eder. Buna göre ihtidâ eden kimse fıtratını hatırlamış ve ona dönmüştür. Kur’ân-ı Kerîm’de, Allah’la insanlar arasında yaratılışları döneminde yapıldığı ifade edilen sözleşme (el-A‘râf 7/172; bk. BEZM-i ELEST) ve her doğan çocuğun fıtrat üzere dünyaya geldiğini, fakat ebeveyninin onu yahudi, hıristiyan veya Mecûsî yaptığını bildiren hadis de (Buhârî, “Cenâ’iz”, 93; Müslim, “Ḳader”, 22-25) bu gerçeği vurgular. Bundan dolayı Batılı mühtedilerden birçoğu, din değiştirenler için kullanılan “convert” (dönme) yerine “revert” (geri dönen) kelimesini tercih etmiştir.

İhtidânın tek şartı, kelime-i şehâdet getirerek Allah’ın birliğini ve Hz. Muhammed’in peygamberliğini kabul etmektir. Bunun herhangi bir törenle veya dinî bir kurumun huzurunda gerçekleştirilmesi gerekmez. Fakat en az iki kişinin yanında şehâdet getirmek gelenek olmuştur. Mühtediden ilk iş olarak gusül abdesti alması, daha sonra da dinin temel esaslarını öğrenmesi beklenir. İslâm’a aykırı bir çağrışım yapmadıkça ismini değiştirmesi şart değildir. Erkek mühtedinin sünnet olması tavsiye edilir. İhtidâ ettiği için önceki günahları Allah tarafından bağışlanan kişi mânevî açıdan yeniden doğmuş gibidir.

İslâm’ın ilk yayılış döneminde insanların hangi faktörlerle müslüman olduklarını belirten kayıtlara pek rastlanmamaktadır. Ancak fethedilen bölgelerin genel yapısından, sosyal, ekonomik vb. faktörlerden hareketle ortaya konan bazı teoriler mevcuttur. Bunların en eskisi İslâm’ın kılıçla yayıldığı tezidir; bu tez özellikle XIX. yüzyılda Batılılar tarafından savunulmuştur. Batılılar, gerek İslâm’daki cihad kavramından dolayı gerekse kısa zamanda birçok insanın müslüman olabileceğini kabullenememe psikolojisiyle yüzyıllardır bu teoriyi tekrarlamışlarsa da bu kanaatleri zamanla değişmeye başlamıştır; çünkü bedevî Araplar ve Berberîler dışında fethin doğrudan bir neticesi olarak müslüman olan kavim yok gibidir (Levtzion, Conversion to Islam, s. 6). Hz. Peygamber’in vefatında bazı bedevîler irtidad etmiş, Berberîler de birkaç defa İslâm’a girip çıkmıştır. Aslında politik bir isyan olan ve dinî terminolojide “irtidad” diye adlandırılan bu hareketler askerî güçle bastırılmıştır. Kılıç teorisini muhtemelen ilk defa Thomas Walker Arnold eleştiriye tâbi tutmuştur (İntişâr-ı İslâm Tarihi, s. 61).

Arnold ile başlayan bu süreç özellikle 1950'lerden sonra belirginleşmiş ve bazı şarkiyatçılar, ihtidâların asıl sebeplerini ve müslümanların uyguladığı İslâmlaştırma metotlarını daha objektif bir şekilde araştırmaya başlamıştır. Bu anlamda ihtidâlara zemin hazırlayan faktörler genelde sosyoekonomik ve dinî sebeplerdir.

Sosyoekonomik Sebepler. İslâm'ın Mezopotamya, İran, Mısır ve Kuzey Afrika gibi bölgelerde hızla yayılmasının sebeplerinden biri, müslümanlardan önce bu bölgelerin hâkimi olan Bizans ve Sâsânî imparatorluklarının çökmeye yüz tutması olarak görülür. Nitekim İran halkı kendi ülkesiyle Bizans arasında devam eden savaşlardan bıkmıştı. Bizans yönetimi ise halktan fazla vergi topluyordu. Bunlardan memnun olmayan halk müslüman fâtihleri kurtarıcı olarak karşılamıştır (a.g.e., s. 67-69). İspanya'da da durum farklı değildi; müslümanlar İspanya'ya girdiklerinde birçok şehir kendiliğinden teslim olmuştu. İslâm orduları Mezopotamya, Mısır, İran ve İspanya'da halkla değil kraliyet ordularıyla savaşmış, fetihlerden sonra halk İslâm yönetimine sadakatle bağlanmıştır (Levtzion, Religious Change, s. 20). Bizans İmparatorluğu sınırlarında yaşayan Nestûrîler, monofizitler, Koptikler gibi gruplar Bizanslılar'ın dinî baskısından rahatsızdı (Vryonis, s. 67). Bunların, kendilerine dinî özgürlük vaad eden soydaş Arap ordularına karşı çıkmamaları tabii karşılanmalıdır. Ayrıca Doğu kilisesi ahlâken çökmüş ve halktan kopmuştu. Kuzey Afrika'da da durum aynıydı. J. S. Trimingham, Berberîler'in İslâmlaşması üzerine şöyle demiştir: "Esasen Kuzey Afrika kilisesi İslâm tarafından altedilmeden önce çökmüş bulunuyordu" (A History of Islam, s. 17).

Nehemia Levtzion, Gustave Grunebaum ve Marvin Lapidus gibi şarkiyatçıların da savunduğu göç teorisine göre müslümanlar, İslâm'ı yaymak için gayri müslimlerin bulunduğu bölgelere yerleşerek sosyal ve kültürel etkileşimle o bölgelerin İslâmlaşmasını sağlamışlardır. Bu kültürleşmenin en belirgin örneği Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin cenaze töreninde görülür. Mevlânâ öldüğü zaman cenazesine gayri müslimler de katılmıştı. Bursa bölgesinde ihtidâ hareketlerinin incelendiği bir araştırmada, Bursa'nın fethi sırasında birçok Türk'ün oraya göç etmesiyle şehrin kozmopolit bir hal aldığı ve üstün güç olan müslümanların gayri müslimleri etkilediği sonucuna varılmıştır (Çetin, s. 22-23). Jerry Bentley, eski medeniyetlerin kültür etkileşimlerini incelediği eserinde modern

zamanlar öncesinde meydana gelen kültürel etkileşimlerden en fazla İslâm'ın kazançlı çıktığını söylemiş (Old World Encounters, s. 117), Levtzion da fetihten sonra oluşan ortamın müslümanlara psikolojik bir üstünlük sağladığını ve İslâm'a girmenin pozitif bir kültürel olay haline geldiğini ifade etmiştir (Conversion to Islam, s. 9).

İbn Bîbî, Sinop'un I. İzzeddin Keykâvus tarafından fethinden sonra nasıl İslâmlaştırıldığını anlatır. Şehre önce kadılar ve imamlar gönderilmiş, kalelere de askerler ve aileleri yerleştirilmiştir. Şehirden ayrılmak isteyenlere izin verilmiş, diğer Anadolu bölgelerinden müslüman halkın Sinop'a göç etmesi teşvik edilmiştir. Şehrin İslâmlaştırılması için bütün bu tedbirlerin yetersiz kaldığını gören sultan ekonomik gücün gerekli olduğunu düşünmüş ve Konya, Kayseri, Sivas gibi yerleşim merkezlerinden zengin tüccarların Sinop'a gönderilmesini emretmiştir (el-Evâmirü'l-ʿAlâʾiyye, s. 216-217).

Müslümanlar fethedilen topraklarda kurdukları cami, medrese, zâviye ve kervansaraylarla bu bölgeleri İslâmî modele göre yeniden şekillendirmişlerdir. Müslüman halkla birlikte kadılar ve din âlimleri de aynı topraklara yerleşmiştir. Bu safhada müslümanların kendilerine olan güvenleri ve çeşitli ırklara mensup kimselerin İslâm tarafından kabul görmesi önemli bir unsurdu. Evlilik yoluyla da ihtidâlar olmuştur. Gayri müslimlerle yapılan evliliklerde hıristiyan ve yahudi kadınlar dinlerinde serbest bırakılmıştır. Fetihlerin arkasından âni ve geniş kitleleri kapsayan ihtidâlar görülmemiş, kitlelerin İslâmlaşma süreci genelde birkaç asır sürmüştür. Nitekim 800 yılında Irak nüfusunun sadece % 18'inin müslüman olduğu tahmin edilmektedir. Bulliet de 791-888 yılları arasında Irak, Suriye ve Mısır halkının ancak % 34'ünün İslâmiyet'i benimsediğini kaydeder (Conversion to Islam, s. 80). Yakındoğu ve Kuzey Afrika'da ancak III ve IV. (IX-X.) asırlarda bir İslâm dünyasının varlığından söz etmek mümkün olmuştur. V. (XI.) yüzyılda başlayan Anadolu'nun İslâmlaşması ise VII. (XIII.) yüzyılın sonlarında hıristiyanların müslüman topluluğa entegre olması ile sonuca ulaşabilmiştir. Ayrıca asimilasyon da bir ihtidâ yöntemiydi. Bunun en açık örneği Osmanlılar'ın Balkanlar'da uyguladığı devşirme sistemidir.

Meseleye ferdî açıdan bakıldığında ise İslâmiyet insanlara "ya kabul ya

red” mantığıyla sunulmamış, önce onun bazı unsurlarını kabullenme, ardından İslâmî geleneği tamamıyla benimseme süreçleri yaşanmıştır. III. (IX.) yüzyılda Filistin'de yazılan bir hıristiyan kelâm kitabından (Summa Theologiae) anlaşıldığına göre bazı hıristiyanlar, Hz. Muhammed'in peygamberliğini kabul etmeden önce kelime-i şehâdetin ilk bölümünü benimsemişler, fakat Hz. Îsâ'yı da yalnızca peygamber olarak görmüşlerdir. Bundan dolayı kendilerine “müzebzebîn” (iki şey arasında bocalayan) ismi verilmiştir (Griffith, s. 22). Birçok hıristiyan Arap'ın İslâm'a girişinde de bu safhalar yaşanmıştır.

İslâm'ın yayılış devresinde gayri müslimlerin ekonomik sebeplerle, bazı ticarî imtiyazları elde etmek ve özellikle cizyeden muaf tutulmak için müslüman olduğu ileri sürülmektedir. Bir kısım şarkiyatçılar, ilk dönemde Müslümanlığı benimseyenlerin çok zengin veya fakir kesimden olduğunu, zenginlerin mevcut durumlarını korumak, fakirlerin de yeni düzenden bir menfaat elde etmek amacıyla İslâmiyet'i kabul ettiklerini söylemişlerdir. Ancak Levtzion, cizyeden muaf olmak için alt sınıftan vukuu muhtemel ihtidâların fazla olmadığını söyler (Conversion and Continuity, s. 298). Müslüman yöneticilerin uyguladığı bazı vergi yöntemleri yerli halk için ekonomik zararlar doğurmuş olabilir. Dennett, Mısır'da cizye sebebiyle ihtidâların olduğuna işaret etmekle birlikte bu konuda pek fazla delil bulunmadığına dikkat çeker (Conversion and Polltax, s. 32). Esasen cizye miktarları kişilere fazla bir yük getirmiyordu; ayrıca kadınlar, çocuklar ve fakirler cizyeden muaftı. İhtidâ eden bir zengin ise malının % 2,5'luk miktarını zekât olarak vermekle yükümlüydü. Bunun yanında ihtidâ edecek erkekler askerlik görevini de göze almak durumundaydı. Bu sebeple İslâm devletinin cizyeyi insanların İslâmiyet'i kabul etmesini sağlamak için bir baskı aracı olarak kullanması söz konusu değildir. Hatta müslüman hükümdarların halkı ihtidâya teşvik etmedikleri zamanlar bile olmuştur. II. (VIII.) yüzyılda Emevî yönetimi, cizye gelirlerinin azalmasına sebebiyet verdiğinden ihtidâları pek iyi karşılamıyordu. Emevî halifelerinden bazıları, yeni mühtedilerin çok fazla imtiyaza sahip oldukları ve devlete malî yük getirdikleri gerekçesiyle onlara yeniden cizye uygulamayı bile düşünmüşlerdi (a.g.e., s. 32).

Ekonomik sebepler ihtidâlar için genel bir teori haline getirilemezse de kişileri İslâm'ı benimseme yolunda etkilemiş olabilir. Ahîlik teşkilâtı

Anadolu’da X. (XVI.) yüzyıla kadar güçlü bir konuma sahipti. Bu teşkilâta girebilmenin en önemli şartı ise müslüman olmaktı. Dolayısıyla gayri müslim ticaret erbabı Ahîlik teşkilâtına girmek için müslüman olmaya ihtiyaç duymuştur. Aslında ekonomik sebeplerle gerçekleştirilecek bir ihtidâ İslâm açısından reddedilmez. Kur’ân-ı Kerîm zekât verilebilecek kimseler arasında müellefe-i kulûbü de zikretmiştir (et-Tevbe 9/60). Bu müesseseyi bizzat Hz. Peygamber işletmiş ve bazı kimselere gönüllerini İslâm’a ısındırmak amacıyla malî destekte bulunmuştur.

Dinî Sebepler. İslâmiyet, IV. (X.) yüzyılın sonlarında tasavvufun gelişmesiyle önemli bir dinamizm kazanmıştır. Genelde Bağdat, Horasan ve Anadolu’yu merkez edinen tasavvufî akımlar, insan topluluklarıyla İslâm arasında daha çok dinlerin ortak noktalarından hareketle bağlantı kurarak hem fethedilen bölgelerde hem de Doğu ve Kuzey Afrika, Hindistan ve Endonezya gibi uzak beldelerde bu dinin yayılmasında önemli rol oynamıştır. İslâmiyet, Hinduizm ve Budizm’in yaygın olduğu yerlerde bu dinlerle felsefî bağ kurmaya çalışmış, hıristiyan ülkelerinde ise Hıristiyanlığın mistik unsurlarıyla paralellik aramıştır. Mes̱nevî’de Hz. Îsâ ile ilgili anlatımların çokça yer alması bu anlamda bir örnek sayılabilir.

Fethedilen topraklarda sûfîler geniş bir yelpaze içinde fertlerle doğrudan irtibat kurabilmiş, fethin getirdiği sert havayı yumuşatma görevini üstlenerek yerel kültürle tasavvuf kültürünü mezcetmeyi başarmıştır. Mağrib Berberîleri’nin fethin ardından birkaç defa İslâm’a girip çıkmalarından sonra İslâm’ı kesin biçimde benimsemeleri fetihle gelen sürecin tasavvufla tamamlanması şeklinde değerlendirilebilir (Bentley, s. 94). Endonezya’ya VII. (XIII.) yüzyıldan itibaren Hindistan’dan giden tüccarlarca taşınan İslâm, ancak IX. (XV.) yüzyıldan sonra tasavvufu arkasına alarak yayılabilmiştir. Tasavvufun bu anlamda rol oynadığı bir diğer belde Anadolu’dur. VII. (XIII.) yüzyılda Moğol istilâsından kaçarak Anadolu’ya sığınan Orta Asyalı dervişler, Selçuklu ve Osmanlı sultanlarının himayesinde İslâm’ın halk kitlelerince benimsenmesini sağlamışlardır (Barkan, sy. 2 [1942], s. 282-285).

İslâmiyet yayıldığı topraklarda insanlara sosyal eşitlik sağlamış, onları memnun olmadıkları yönetimlerden kurtarıcı bir rol oynamıştır. Ancak bütün bunlar İslâm’ın insanlara getirdiği din sistemini gölgelemez. Meselâ

İslâmiyet, Hindistan'da insanlara Hindû politeizmine karşı monoteizmi sunmuş, fakat onun bu bölgedeki yayılışı genelde kast sistemine getirdiği alternatifle açıklanmıştır. Halbuki İslâm kast sistemi olmayan yerlerde de yayılmıştır. Eaton, İslâmiyet'in Hindistan'da yayılışı için kullanılan sosyal liberasyon teorisini sorgulayarak, "Eğer bu teori doğru olsaydı ihtidâlar Brahmanik sosyal düzenin daha kuvvetli olduğu bölgelerde meydana gelirdi, halbuki gerçek bunun tam aksidir" demektedir (The Rise of Islam, s. 119).

İslâm'ın ulaştığı yerlerde halkın ilk planda bu dini gönülden benimsemeyip daha sonra farklı etkenlerle kabul etmesi söz konusu olabilir. Ancak halkın başka dinlerle karşılaştırarak İslâmiyet'in prensip ve doktrinlerini değerlendirdiği de bir gerçektir. Dımaşklı Aziz John'un II. (VIII.) yüzyılın ilk yarısında yazdığı ilmihal kitabında hıristiyanlara müslümanlara nasıl cevap vermeleri gerektiğini anlatması, Harran Piskoposu Theodore Ebû Kurre'nin Hıristiyanlığı diğer dinlerle, özellikle de İslâm'la karşılaştırarak üstünlüğünü göstermeye çalışması ve Îsâ b. Sabîh el-Murdâr'ın ona reddiye yazması, o tarihlerde Müslümanlığın entelektüel anlamda tartışıldığına işaret eder (Rissanen, s. 21). III. (IX.) yüzyılda Filistin'de kaleme alınan bir hıristiyan kelâm kitabı, İslâm'ın "Allah'tan başka ilâh yoktur" mesajının teslîs inancına göre daha basit ve anlaşılır olduğunu belirtir ve hıristiyanları bu konuda dikkatli olmaları için uyarır (Griffith, s. 17).

Fethedilen topraklarda İslâmiyet'e yakın sayılabilecek inançlar da mevcuttu. Meselâ Zerdüştîler kıyamet, cennet ve cehennem gibi kavramlardan haberdardı. II. (VIII.) yüzyılda İran'da yaşayan bazı hıristiyanlar, Hz. Îsâ'nın müslümanların inandığı gibi bir peygamber olduğunu kabul ediyorlardı. İslâmiyet, önceki semavî dinleri ilke olarak reddetmeyip kendi peygamberini bu dinlerin tamamlayıcısı olarak görmüş, karşılaştığı kültürlere hemen cephe almayıp kendi öğretisiyle çelişmeyen yönlerinin devamına izin vermiştir.

İslâm'ın Asya ve özellikle Afrika'da yayılmasını sağlayan önemli sebeplerden biri de ırk eşitliği konusundaki tavrıdır. Hıristiyanlık, bugün bile kurumlaşmış misyonerlik faaliyetlerine rağmen hiçbir planlı tebliğ faaliyeti olmayan İslâmiyet kadar taraftar bulamamaktadır. Afrika'yı sömürge olarak kullanan Avrupalı emperyalist güçleri Hıristiyanlık'la

özdeşleştiren Afrikalılar, İslâm'ı tercih etmektedir (Kim, I, 258).

Günümüzde İhtidâ. İslâmiyet bugün de dünyanın en hızlı yayılan dini olma özelliğini korumakta, bilhassa Afrika, Amerika ve Avrupa'da yaşayan zenciler arasında

hızla taraftar bulmaktadır. Batılılar arasında da geçmiş dönemlere göre daha fazla ilgi çekmektedir. Son yıllarda bazı Batılı entelektüel ve popüler isimlerin İslâmiyet'e girmesi bunun bir göstergesi olarak kabul edilebilir.

Batı dünyasında İslâmiyet'i benimseyen kişilerin sayısını tesbit etmek nüfus sayımlarında bu seçeneğe genelde yer verilmediği için mümkün değildir. Fakat özel araştırmaların ortaya koyduğu verilere göre Fransa'da 30.000-50.000, Almanya'da 5000, Hollanda'da 5000, İngiltere'de 5000, Belçika'da 3000 ve Danimarka'da 3000 dolayında beyaz ırka mensup Avrupalı müslüman olmuştur (Nielsen, s. 11, 26, 61). Amerika'da ise beyaz ırktan mühtedilerin 40.000 ile 75.000 arasında bulunduğu tahmin edilmektedir. İslâmiyet ayrıca hem Amerika'da hem de İngiltere başta olmak üzere çeşitli Avrupa ülkelerinde yaşayan zenciler arasında, özellikle Mâlik eş-Şahbâz'ın (Malcolm X) öğretisinin 1990'lı yıllarda yeniden gündeme gelmesiyle rağbet görmektedir. Amerika'da İslâm'a giren zencilerin sayısı yüz binlerle ifade edilmektedir. Uzakdoğu'da da İslâm'ı benimseyenlerin sayısı yine yüz binler kademesindedir. Meselâ bu bölgenin İslâm'a en fazla rağbet edilen ülkelerinden biri olan Kore'de mühtedilerin sayısı 35.000'in üzerindedir (Lee, s. 299).

Türkiye Cumhuriyeti Diyanet İşleri Başkanlığı'nın istatistiklerine göre 1980-1996 yılları arasında bu başkanlığın yurt dışı temsilciliklerine 1871 kişi müracaat ederek müslüman olmuştur; yurt içi temsilciliklerine 1924-1996 arasında müslüman olmak için başvuranların sayısı ise 13.576'dır. Yurt içi ve yurt dışında 1996'da ihtidâ eden 646 kişiden 483'ü kadın, 163'ü erkektir. Bunların çoğunluğu (471 kişi) Hıristiyanlık'tan gelmektedir. İslâm'a geçiş sebepleri arasında ilk iki sırayı araştırma ve evlenme almakta, ihtidâlar en çok yirmi bir-otuz yaş grubunda görülmektedir.

Batı'da İslâmiyet'i benimseyenler üzerine henüz geniş kapsamlı bir araştırma yapılmamıştır. Ancak İngiliz mühtedilerine dair bir araştırma

İslâm'a giren Batılılar'la ilgili bir profil ortaya koymaktadır (Köse, Neden İslâm'ı Seçiyorlar, s. 57-68). Buna göre müslüman olanlar ev hanımından öğretim üyesine kadar geniş bir yelpaze oluşturmaktadır. Genelde işçi sınıfı ve orta sınıftan İslâm'a geçiş söz konusudur. Kadın ve erkeklerin sayısı birbirine yakındır. Yaş oranı itibariyle yaklaşık % 50'ye yakını orta yaş (23-45) grubuna aittir. Mühtediler genelde iyi bir dinî eğitimden geçmeyen kesimden gelmektedir. Bununla birlikte % 20'si eski dinlerinde iyi dinî eğitim almıştır. Bir diğer bulgu da % 13'ünün ihtidâ etmeden önce ateist olduğu ve % 20 civarında bir oranın da Budizm başta olmak üzere bazı Doğu dinlerini denedikten sonra İslâmiyet'i seçtiğidir. Bundan dolayı birçok Batılı, İslâmiyet'i ezoterik anlatımı Doğu dinlerine yakın olan tasavvuf kanalıyla seçmiştir. Batı'da İslâmiyet'e giren yahudiler de vardır (yaklaşık % 5).

İslâmiyet'i seçen hıristiyanlar, entelektüel anlamda Hıristiyanlığın bazı doktrinlerini kabul etmediklerini söylemelerine rağmen daha çok kilisenin bugünkü uygulamalarını (homoseksüelliği hoşgörmesi, evlilik dışı kadın-erkek ilişkilerine izin vermesi, materyalist hayat felsefesini benimsemesi gibi) tasvip etmediklerini vurgulamaktadır. Esasen İslâmiyet'in tercih edilişi, Hıristiyanlığı reddetmekten ziyade Batı toplumunun dinden uzaklaşan materyalist yapısına karşı duyulan bir tepkinin açığa çıkmasıdır. Nitekim Abdülvâhid Yahyâ (Rene Guénon), modern Batı'nın, iddiaların aksine hıristiyan değil antihıristiyan olduğunu kabul etmektedir, çünkü Batılı temelde geleneğe karşı olduğundan dine de karşıdır (The Crisis of the Modern World, s. 139).

Mühtedilerin İslâmiyet'ten önceki hayatları incelendiğinde ortaya çıkan bir gerçek de yaklaşık % 60'ının boşanma, anne ve babadan ayrı büyüme yahut önemli bir hastalık geçirme gibi ruhî sarsıntılara sebep olan travmatik bir tecrübe yaşaması ve neticede yaşantısını yeniden değerlendirerek hayatın anlamını sorgulamasıdır. Teslîs inancının karmaşıklığı, Hz. Îsâ'nın insanların günahlarına kefâret olarak ölmesi, kişinin doğuştan günahkâr olması, kilisenin tanrı-insan ilişkilerinde aracılıkta bulunması gibi konular mühtedilerin kabullenmekte zorluk çektiği doktrinlerdir. Buna karşılık İslâm'ın ortaya koyduğu açık inanç esasları, ahlâk sistemi, kardeşlik anlayışı, hayatın her yönünü kapsayan ve dünya-âhiret dengesini kuran

yaşantı biçimi mühtedilerin bu dini seçmesinde etkili olmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, “Cihâd”, 102, “Cenâˀiz”, 93; Müslim, “Fezâˀilü’ṣ-ṣaḥâbe”, 34, “Ḳader”, 22-25; İbn Bîbî, el-Evâmirü’l-ʿAlâˀiyye, s. 216-217; R. Guénon, The Crisis of the Modern World (trc. A. Osborne), London 1942, s. 139; C. D. Dennett, Conversion and Polltax in Early Islam, Massachusetts 1950, s. 32; Muhammed Hamîdullah, İslâma Giriş (trc. Kemal Kuşcu), İstanbul 1961, s. 142; J. S. Trimingham, A History of Islam in West Africa, London 1962, s. 17; V. Solomon, A Handbook on Conversions to the Religions of the World, New York 1965, s. 32, 71 vd., 267; G. E. von Grunebaum, Classical Islam: A History 600-1258 (trc. K. Watson), London 1970, s. 99; T. W. Arnold, İntişâr-ı İslâm Tarihi (trc. Hasan Gündüzler), Ankara 1971, s. 61, 67-69; S. Vryonis, The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh Through the Fifteenth Century, Berkeley 1971, s. 67; R. W. Bulliet, Conversion to Islam in the Medieval Period, Massachusetts 1979, s. 80; Hüseyin Peker, Din Değiştirmede Psikososyolojik Etkenler (doktora tezi, 1979), AÜ İlâhiyat Fakültesi, s. 28-46; N. Levtzion, “Towards a Comparative Study of Islamisation”, Conversion to Islam (ed. N. Levtzion), London 1979, s. 6, 9; a.mlf., “Conversion Under Muslim Domination: A Comparative Study”, Religious Change and Cultural Domination (ed. D. L. Lorenzen), Mexico 1981, s. 20; a.mlf., “Conversion to Islam in Syria and Palestine and the Survival of Christian Communities”, Conversion and Continuity (ed. M. Gervers - R. J. Bikhazi), Toronto 1990, s. 298; D. Charing, “Judaism”, Comparative Religions (ed. O. Cole), Dorset 1982, s. 59-101; Y. O. Kim, World Religions, New York 1982, I, 258; Ebülfazl İzzetî, İslâm’ın Yayılışı Tarihine Giriş (trc. Cahit Koytak), İstanbul 1984, s. 149; Hee-Soo Lee, İslâm ve Türk Kültürünün Uzak Doğu’ya Yayılması, Ankara 1988, s. 299; S. H. Griffith, “The First Christian Summa Theologiae in Arabic: Christian Kalām in Ninth-Century Palestine”, Conversion and Continuity (ed. M. Gervers - R. J. Bikhazi), Toronto 1990, s. 17, 22; J. Nielsen, Muslims in Western Europe, Edinburgh 1992, s. 11, 26, 61; Handbook of Religious

Conversion (ed. H. N. Malony - S. Southard), Alabama 1992, s. 9-77; S. Rissanen, Theological Encounter of Oriental Christians with Islam During Early Abbasid Rule, Abo 1993, s. 21; J. H. Bentley, Old World Encounters, New York 1993, s. 94, 117; R. M. Eaton, The Rise of Islam and the Bengal Frontier, 1204-1760, Berkeley 1993, s. 119; Osman Çetin, Sicillere Göre Bursa'da İhtida Hareketleri ve Sosyal Sonuçları (1472-1909), Ankara 1994, s. 22-23, 64; Ali Köse, Neden İslâm'ı Seçiyorlar, İstanbul 1997, s. 57-68; a.mlf., "İslâm'ın İlk Devirlerde Yayılış Şekilleri", Akademik Araştırmalar Dergisi, sy. 2, İstanbul 1999, s. 45-75; Ömer Lütfi Barkan, "Kolonizatör Türk Dervişleri", VD, sy. 2 (1942), s. 279-304; Halil Inalcık, "Ottoman Methods of Conquest", St.I, sy. 2 (1954), s. 103-129; I. M. Lapidus, "The Conversion of Egypt to Islam", IOS, II (1972), s. 248-262; W. Montgomery Watt, "Conversion in Islam at the Time of the Prophet", Journal of the American Academy of Religion, Atlanta 1980, s. 721-731; Jessica A. Coope, "Religious and Cultural Conversion to Islam in Ninth-Century Umayyad Cordoba", Journal of World History, sy. 1, Honolulu 1993, s. 47-68; W. M. Brinner, "Conversion", The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World (ed. John L. Esposito), Oxford 1995, I, 318-321.

Ali Köse

İHTİFALCİ MEHMED ZİYÂ

(ö. 1930)

İstanbul'daki tarihî eserler hakkında çalışmaları bulunan araştırmacı ve eğitimci.

Doğum tarihi hakkında kaynaklarda farklı bilgiler yer alırsa da sicill-i ahvâl kayıtlarına göre 1283'te (1866-67) İstanbul'da Süleymaniye semtinde dünyaya geldiği anlaşılmaktadır. Babası Tokat Evkāf-ı Hümâyunu müdürü Osman Vasfi Efendi'dir. Celâl Ergun, Mehmed Ziyâ'nın büyük dedesinin Baltacılar Kethüdâsı İsmâil Ağa, dedesinin de rikâb-ı hümâyun peyklerinden şair Eyyûbî Hâfız Civan Mehmed Ârif Ağa olduğunu kaydeder. Mehmed Ziyâ, Hamidiye (Hamîd-i Evvel) Sıbyan Mektebi'nde okuduktan sonra orta öğrenimini Galatasaray Mektebi Sultânîsi'nde yaptı (1886); aynı okulda kendi isteğiyle bir yıl İtalyanca tahsil etti. Üç yıl Sanâyi-i Nefîse Mektebi'nde okuyarak kara kalem resimden ikinci derece ile diploma aldı. Buradaki öğrenciliği sırasında Maliye Nezâreti Muhâsebe-i Umûmiyye Defteri Kebîr-i Umûmî kısmında mülâzemetle memuriyete başladı 14 Ağustos 1889'da Gümülcine İdâdîsi târîh-i umûmî ve hikmeti tabîiyye muallimi olarak öğretim mesleğine girdi. Bu tarihten sonra sırasıyla Edirne, Tekirdağ, Halep, Konya, Bursa, Midilli idâdîlerinde ve İstanbul'da Mahmudiye Rüşdiyesi ile Vefa, Numûne-i Terakkî ve Mercan idâdîlerinde çeşitli dersler verdi; zaman zaman müdürlük ve müfettişlik de yaptı. II. Meşrutiyet'ten sonra bulunduğu bazı önemli memuriyetleri arasında, İstatistik İdaresi müdürlüğünde iken Avrupa istatistikleri tarzında ilk defa ciddi bir rehber ve gerekçeli yıllık bir proje hazırladığı bilinmektedir.

Mehmed Ziyâ Bey, 15 Temmuz 1911'de kurulan İstanbul Muhibleri Cemiyeti'nin faal üyelerinden oldu. Bir taraftan İstanbul'un tabii güzelliklerini ve tarihî eserlerini tanıtırken bir taraftan da bu eserlerin korunması için gerekli çalışmaları yapan cemiyet I. Dünya Savaşı'nın başlaması üzerine kendiliğinden dağıldı. Daha sonra cemiyetin kurucularından Âsâr-ı Atîka Müze-i Hümâyun müdürü Halil Ethem Bey'in

başvurusu üzerine 30 Mayıs 1917'de kurulan Âsâr-ı Atîka Ercümen-i Dâimîsi'ne üye seçildi. Bu encümende Halil Ethem (Eldem), Mimar Kemâleddin, Efdaleddin (Tekiner) ve Celâl Esat'la (Arseven) birlikte çalıştı. Aynı dönemde Meclisi Kebîr-i Maârif, Maarif Nezâreti Telif ve Tercüme Heyeti, Evkāf-ı İslâmiyye Meclisi, Târîh-i Osmânî Encümeni ile vakıf kütüphanelerinin ıslahı, medresetü'l-meşâyihin tesisi için kurulan komisyonlara da üye olan Mehmed Ziyâ, bu görevleri vesilesiyle İstanbul'un tarihî eserlerini yakından tanıma ve inceleme fırsatı buldu. Bunların fotoğraflarını çektirip kitâbelerini kopya etti. Sokak sokak dolaştığı İstanbul'da mezar taşlarına varıncaya kadar çeşitli eserlerden notlar aldı.

27 Mart 1930'da vefat eden Ziyâ Bey'in cenazesi Eyüp'te Dedeler Mezarlığı bölümünde, aile sofası içine defnedildi. Bahariye Mevlevîhânesi hazîresinde olan bu mezarlık üzerinde daha sonraki yıllarda, çeşitli fabrika ve atölyelerin kurulmasıyla Mehmed Ziyâ ile birlikte diğer aile fertlerinin mezarları da bakımsızlık yüzünden perişan hale gelmiştir.

Mehmed Ziyâ Bey'i meşhur eden bir özelliği de Türk tarihinin önemli olaylarının veya iz bırakmış kişilerin ölüm yıldönümlerinde ihtifaller düzenlemesi ve bu toplantılarda konuşmalar yapmasıdır. Türk milletinin üst üste gelen felâketlerin çökerttiği mâneviyatının düzelmesi ve halkın kendine güvenini arttırması için millî tarihin çeşitli konularını anma törenlerinin bir dereceye kadar fayda sağladığına inanan Mehmed Ziyâ Bey'e bundan dolayı "İhtifalci" lakabı yakıştırılmıştır. II. Meşrutiyet'ten sonra Meclisi Meb'ûsan başkanlığına çektiği bir telgrafla "İstiklâl-i Osmânî"nin resmî ve millî bayramlar arasına girmesi kararının aldırılmasını sağlamış, Barbaros Hayreddin Paşa, Sokullu Mehmed Paşa, Mimar Sinan, Şeyh Galib gibi devlet adamları ve sanatkârların ölüm yıldönümlerinde, Cumhuriyet'ten sonra da İstanbul'un kurtuluşu gibi önemli tarihlerin yıldönümlerinde anma toplantılarının düzenlenmesi, bu toplantılarda günün mâna ve ehemmiyetini belirten konuşmaların yapılması geleneğini başlatmıştır. Ziyâ Bey, bu yönüyle İstanbul halkı kadar devlet erkânına da kendini kabul ettirmiş, hatta Fransız yazarı Pierre Loti'nin İstanbul'a son gelişlerinden birinde onun adına bir mehtap faslı düzenlenmesi için resmen görevlendirilmiştir.

Eserleri. 1. Târîh-i Sanâyi‘ (İstanbul 1309). Müellif, II. Abdülhamid'e takdim edilen bu ilk eserinden dolayı gümüş liyakat almış ve dördüncü rütbeden Osmânî nişanı ile taltif edilmiştir. 2. Vesâik-i Kadîme-i Edebiyye (Bursa 1313). 3. Resimli İlm-i Nebâtât (İstanbul 1314). 4. Âlem-i İslâmiyyet: Açe Tarihi (İstanbul 1316). Uzakdoğu'da bulunan müslüman Açe Sultanlığı hakkında bilgi veren ve baş tarafında ülkenin Hollandalılar tarafından işgal edilip halkına zulmedildiği vurgulanarak İslâm dünyasını uyarma gayreti içinde bulunan, tercüme ve telif yoluyla hazırlanmış resimli bir eserdir. 5. Rehberi Usûl-i Tercüme (İstanbul 1325). 6. Kariye Câmi-i Şerîfi (İstanbul 1326). Mehmed Ziyâ'nın İstanbul'a dair çalışmalarının ilki olan eserde binanın tarihçesi, sanat değeri, mozaik ve fresko tekniğinde yapılmış resimleri hakkında bilgi verilmektedir. 7. Konya Seyahati Hâtıratından (İstanbul 1328). 8. Bursa'dan Konya'ya Seyahat (İstanbul 1328). Müellifin kendi ifadesine göre bütün Mevlevî büyüklerinin tercüme-i hâlini ihtiva edecek çapta (600 sayfa) hazırlanmış olan bir eser basılmak üzere verildiği matbaada kaybolmuş, daha sonra küçük hacimde olmak üzere bu iki eser vücuda getirilmiştir. Yerli ve yabancı tarih ve seyahatnâmelerden nakiller yapılan eserde Bursa, Bilecik, Bozüyük, İznik, Söğüt, Eskişehir, Kütahya, Akşehir ve Konya tarihî eserleri ve fotoğraflarıyla tanıtılmıştır (kitabın değerlendirilmesi için Alâaddin Eser, bk. bibl.). 9. Yenikapı Mevlevîhânesi (İstanbul 1329). Mehmed Ziyâ,

başlıca kaynaklardan ve bizzat tanışıp görüştüğü Yenikapı Mevlevîhânesi şeyhleri Celâleddin ve Abdülbâki dedeler, Eskişehir Dergâhı postnişini Hasan Dede, Edirne postnişini Hasan Dede, Aydınlı Şeyh Eşref Dede, Bursa postnişini Mehmed Şemseddin Dede gibi şahsiyetlerden faydalanarak meydana getirdiği bu eserinde özellikle Mevlevî kültürü bakımından önemli bilgilere yer vermiştir. Kitapta Mevlânâ, Mevlevîlik tarikatı, Mevlevîliğin yetiştirdiği büyük simalar, Yenikapı Mevlevîhânesi, buradaki postnişinlerin hayat hikâyeleri anlatılmıştır. Kitabın Latin harfleriyle sadeleştirilmiş ve kısaltılmış bir baskısı da yapılmıştır (Yenikapı Mevlevîhânesi [nşr. Yavuz Senemoğlu], İstanbul [1989]). 10. İstanbul ve Boğaziçi: Bizans ve Osmanlı Medeniyetlerinin Âsâr-ı Bâkıyesi (I-II, İstanbul 1336, 1928). İstanbul'un tarihi, eski eserleri ve şehrin Bizans dönemindeki tarihî topografyası hakkında bilgi veren eser çeşitli fotoğraflarla da süslenmiştir. Bunların bir kısmı daha önce yayımlanan gravür, plan veya desenler olmakla beraber aralarında Mehmed Ziyâ'nın Eski Eserler Encümeni üyeliği sırasında

çekilmiş, bugün birer belge durumundaki fotoğraflar da yer almaktadır. Hacim bakımından daha ince olan II. cildin harf inkılâbı sebebiyle baskısının tamamlanamadığı anlaşılmaktadır. Kitabın en ilgi çekici yanı, çoğu ortadan kalkmış olan Osmanlı dönemi Türk eserlerine dair notlar halinde verilmiş olan bilgilerdir. Mehmed Ziyâ Bey'in oğlu Celâl Ergun, İstanbul ve Boğaziçi'nin II. cildini yeni harflerle tekrar yayımlamaya girişmiştir (İstanbul 1937). Bu yeni baskı birçok yanlış ve atlamalarla dizilmiş, dipnotlar da esas metinle karıştırılmıştır. Konuyla ilgili resimler de ihmal edilerek dosyalardan çıkarılan eski fotoğraflar metnin içine gelişi güzel yerleştirilmiştir. 11. İstanbul'daki Âsâr-ı Atîka Hakkında Muhtasar Mâlûmat (İstanbul 1338). İstanbul Ticaret Mektebi Âlîsi'nde verilmiş, bazı cami, kilise ve dikili taşlar hakkında kısa bilgiler ihtiva eden bir konferans metnidir. 12. Siyer-i Nebî (İstanbul 1340). Müellifin Kadıköy Lisesi ulûm-i dîniyye muallimi iken hazırladığı bir ders kitabıdır.

Mehmed Ziyâ Tasvîr-i Efkâr, İkdam, İleri, Büyük Mecmua gibi gazete ve dergilerde birçok makale yazmış, Nevsâl-i Ma'lûmat'ın birinci senesi yayımını (İstanbul 1317) hazırlayanlar arasında da yer almıştır. Ayrıca II. Abdülhamid'in isteği üzerine bazı arkadaşlarıyla beraber İbn Battûta Seyahatnâmesi'ni Fransızca'dan çevirmişse de bu çeviri yayımlanmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, Sicill-i Ahvâl Defteri, nr. 104, s. 40-41; "Mehmed Ziyâ Bey", Nevsâl-i Millî, İstanbul 1330, s. 353-355; İbrahim Alâeddin Gövsa, "Mehmed Ziya", Meşhur Adamlar Ansiklopedisi, İstanbul 1936, IV, 1601; a.mlf., "Mehmed Ziya", Türk Meşhurları, s. 413; Celâl Ergun, "Merhum Babam ve Eseri Hakkında Birkaç Söz", İstanbul ve Boğaziçi, İstanbul 1936; a.mlf., "İhtifalci Mehmed Ziya Bey", Galatasaray, sy. 3, İstanbul 1947, s. 21-22; M. Orhan Bayrak, Osmanlı Tarihi Yazarları: Biyografi ve Bibliyografi, İstanbul 1982, s. 115-116; Nizamettin Nazif [Tepedelenlioğlu], "İhtifalci Ziya Bey Merhum", Yenigün, sy. 3, İstanbul 1939, s. 4-5; Haluk Y. Şehsuvaroğlu, "İhtifalci Ziya Bey'in 25nci Ölüm Yıldönümü (27 Mart 1955) Münasebetiyle", TTOK Belleteni, sy. 159 (1955), s. 3-5; Semavi

Eyice, “Bir İstanbul Tarihçisi: İhtifalci Mehmed Ziya Bey”, İstanbul, sy. 6, İstanbul 1993, s. 121-126; a.mlf., “Mehmed Ziya (İhtifalci)”, DBİst.A, V, 369-371; Alâaddin Eser, “Bursa’dan Konya’ya Seyahat”, Müteferrika, sy. 4, İstanbul 1994, s. 161-164; “Mehmed Ziya Bey (İhtifalci)”, TDEA, VI, 223.

Semavi Eyice

İHTİKÂR

(الإحتكار)

Karaborsacılık, istifçilik, vurgunculuk ve tekelcilik anlamında bir terim.

Sözlükte “hakkını yemek, kötü davranmak; kıtlaştırmak, tedavülden çekmek, istiflemek, tekeline almak” anlamlarındaki hakr kökünden türeyen ihtikâr, “ticaret malını pahalılaşması gayesiyle istifleyip piyasaya arzını geciktirmek” mânasına gelmektedir. Aynı kökten gelen hükr ve hükre kelimeleri de ihtikâr anlamında kullanılmaktadır. İhtikâr yapana muhtekir (hakîr, hakkâr) denir. İhtikâr, salt istifçilik anlamındaki iddihâr ya da ihtizân ve sırf tekelcilik mânasına gelen inhisâr kelimelerine nisbetle daha geniş bir içeriğe sahiptir.

Hadislerde sık sık geçen ihtikâr kavramına Kur’an’da rastlanmamaktadır. Bununla birlikte haksız yoldan kazanç sağlamayı yasaklayan âyetlerle (el-Bakara 2/188; en-Nisâ 4/161; el-A‘râf 7/85) dinin genel ahlâkî ilkeleri ihtikâr yasağının da dolaylı atıfları olarak kullanılır. Hukukî niteliği ve sonuçları hakkında fakihler ve mezhepler arasında ortaya çıkan görüş ayrılığı, ihtikârın fıkıh terminolojisindeki tanımında bazı farklılıklara yol açmıştır. Meselâ Hanefîler’den Kâsânî ihtikârı, “gıda maddesinin şehirden veya küçük yerleşim merkezlerinin yakın çevresinden satın alınıp bekletilmesi ve böylece bölge halkına zarar verilmesi” şeklinde, Abdullah b. Mahmûd el-Mevsılî, “temel yiyecek maddelerinin şehrin piyasasından veya onu besleyen bölgelerden satın alınıp pahalılaşıncaya kadar stoklanması” olarak tarif etmekte, ayırıcı bir vasıf olarak kamu zararının esas alınacağını vurgulamaktadır. Şâfiî kaynaklarında ihtikâr, “dayanıklı temel yiyecek maddelerinin vb.nin piyasanın yükselmeye başladığı bir sırada satın alınıp fiyatlar iyice arttığında satmak için istiflenmesi” şeklinde tarif edilir. Mâlikîler’den Bâcî ticaret metaının, Hanbelîler’den Buhûtî azığın, Takıyyüddin İbn Teymiyye ise kamunun ihtiyaç duyduğu temel yiyecek maddelerinin pahalılaşması maksadıyla satın alınarak istiflenmesi şeklinde tanımlamaktadır. Tanımlar arasında görülen kısmî farklılıklar ihtikârın unsur ve şartları ile bunların tanıma dahil edilip edilmemesi

konusunda fakihlerin farklı görüşlerde olmasından kaynaklanır. Bu farklılığa yol açan ana hususlar ise malın cinsi, satın alma, niyet, istifçilik, toplumsal ihtiyaç, mal darlığı, kamu zararı, müddet ve mekândır. Fakihlerin ve fıkıh mezheplerinin kısmî farklılıklar içeren yaklaşımları göz önüne alınarak ihtikâra, "darlığı kamuya zarar verecek tüketim mallarının kıtlık yaratmak amacı ya da fiyat artışı beklentisiyle piyasadan çekilmesi" şeklinde kapsamlı bir tanım getirilebilir.

a) Hükmü. Genelde insanların ihtiyaçlarını sömürerek az emekle kolay kazanç sağlama arzusuna dayanan ihtikâr, özellikle zorunlu tüketim maddeleri söz konusu olduğunda ihtiyaç sahiplerinin, neticede de toplumun zarar görmesine sebebiyet vereceği gibi uzun müddet devamı halinde sosyal bunalımlara yol açabilir. Bu sebeple ihtikârın İslâm'da olduğu gibi önceki dinlerde de yasaklandığı görülmektedir. Meselâ Talmud'da meyve, zeytin ve un gibi temel gıda maddelerinin ihtikârı yasaklanırken kimyon, kara biber vb. baharatlarda böyle bir yasaklamaya ihtiyaç duyulmamıştır. Ayrıca normal şartlarda çiftçinin kendi ürününü satmayıp bekletmesi câiz görülürken bu davranış kıtlık zamanları için yasaklanmıştır. Yokluk dönemlerinde temel gıda maddelerinin Filistin dışına çıkarılmasına da izin verilmemiştir (The Babylonian Talmud: Baba Bathra, s. 90b-91a).

İhtikârın, dinen çirkin ve kötü bir davranış olarak kabul edilmekle birlikte

haram mı yoksa mekruh mu olduğu İslâm hukukçuları arasında tartışmalıdır. Görüş ayrılığı kısmen ihtikârın tanımından, kısmen de sıhhat ve mahiyeti üzerinde uzlaşmaya varılamayan nasların zâhiriyle şâriin maksadı arasındaki tercih farkından kaynaklanmaktadır. Mâlikîler, Hanbelîler, Zâhirîler, Zeydîler, İbâzîler ve Şâfiîler'in çoğunluğu ile İmâmiyye'nin meşhur olan görüşüne göre ihtikâr haramdır. Ayrıca büyük günahlardan olduğu da belirtilmekle birlikte (İbn Hacer el-Heytemî, I, 234), bu konuda bir ayırıma gidilerek kıtlık yaratmak için yapılan ihtikârın dinî sorumluluğunun fiyat artışı beklentisiyle yapılana göre daha büyük olduğu da ifade edilir. İhtikârın haram olduğunu söyleyenler, İslâm'da zulmün ve başkalarına haksız şekilde zarar vermenin haram oluşundan hareket ederler. Hac sûresinin 25. âyetinde geçen ve azapla cezalandırılacağı haber verilen "ilhâd", bazı müfessirlerce bilhassa Mekke'de yapılan ihtikâr şeklinde tefsir edilmiştir (Fahreddin er-Râzî, XXIII, 25; Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, V, 412).

İhtikârı haram sayan fakihler, bu delillerin yanı sıra özellikle muhtekiri nefretle anan hadislere dayanmaktadırlar. Bu tür hadislerde karaborsacı günahkâr, sapkın, Allah'ın hükmüne isyan eden, Allah'ın zimmetinden uzak -ki bu ifade genelde Kur'an'da müşrikler için kullanılır-, mel'un, cüzzam ve iflâsa müstahak, katil ve cehennemlik, elîm bir azaba duçar, mülhid, soygunculukla elde ettiği bu kazancını sadaka olarak bile verse kabul edilmeyen kimse, fiyatlar yükselince zevklenen, düşünce üzülen kötü bir kul şeklinde tanıtılarak ağır bir dille kınanır (Müsned, I, 21; II, 33; V, 27; Müslim, "Müsâḳāt", 129, 130; İbn Mâce, "Ticârât", 6; Ebû Dâvûd, "Menâsik", 89; "Büyûʿ", 40, 47; Tirmizî, "Büyûʿ", 40; Hâkim, II, 12; Şevkânî, V, 249).

Hanefîler, delilin zannîliği ve kamu zararından hareketle ihtikârı tahrîmen mekruh sayarken bazı İmâmiyye, İsmâiliyye ve Şâfiî hukukçuları mekruh olduğunu söylemektedir. Şâfiîler'den Necîb el-Mutîî, tüketim maddelerinde zarûriyyât ve kemâliyyât ayrımına giderek birinci gruba giren malların istifçiliğinin icmâ ile haram, ikincisine girenlerinkinin ise mekruh olduğu şeklinde bir genellemede bulunduktan sonra bazı özel durumlarda yokluğu insanların ölümüne sebebiyet verebilecek maddelerin -meselâ şiddetli soğuklarda giyecek, savaş esnasında askerî levazımat gibi-ihtikârının da haram sınıfına sokulabileceğini belirtmektedir (Nevevî, XIII, 46). İmâmiyye'den Şehîd-i Sânî ise ihtikârı arzın talebi karşılaması halinde mekruh, aksi takdirde haram telakki etmektedir.

Yiyeceklerle sınırlı yasak taraftarları, kendi dönemlerine kadarki mûtat zararı göz önüne alırken diğerleri muhtemel her türlü zararı da hesaba katarak çerçeveyi geniş tutmuşlardır. Kamu yararını ferdî çıkarın önüne geçirirken kişileri topluma hizmetten tamamen alıkoyacak aşırılıklara gitmemek için ihtikâr yasağının kapsamı da gerektiği ölçüde tutulmuş, üretim veya arz fazlası malların gelecekteki talepleri karşılamak için ihtiyaten depolanması karaborsacılık kapsamına alınmamıştır. Ayrıca fakihlerin büyük çoğunluğu, bolluk ve ucuzluk anında mal stoklamayı câiz ve hatta müstehap görmüşlerdir. Bunlar, Kur'an'da anlatılan Yûsuf kıssasındaki ihtiyatî stoklama örneğini de (Yûsuf 12/47-49, 55) delil olarak ileri sürerler. İhtikâr niyetiyle yapılan alım işleminin sahih olduğu hususunda Hanbelîler'in dışındaki hukukçuların görüş birliği vardır.

b) İhtikârın Süresi. Mal depolamanın ihtikâr sayılması için asgari bir sürenin gerekip gerekmediği, süre gerekiyorsa bunun uzunluğu konusunda görüş ayrılığı vardır. Süre tahdidi getirmeyen mutlak hadislere dayanan hukukçuların çoğunluğu, halkın zarar görmesiyle neticelenecek her zaman dilimini yasak kapsamına almaktadır. Kan, serum vb. bazı âcil tıbbî müdahale araçlarının birkaç saatlik ihtikârının bile ölümcül sonuçlar doğurabildiği göz önüne alınırsa bu görüşün günümüz şartlarına daha uygun düştüğü anlaşılır. İhtikârdan söz edebilmek için süreyi gerekli görenler ise bunun uzunluğu üzerinde ihtilâfa düşmüşlerdir. “Kim yiyecek maddelerini kırk gün stoklarsa Allah’tan uzaklaştığı gibi Allah da ondan uzaklaşır. Komşuları açken tok sabahlayanlar Allah’ın zimmetinden uzak olurlar” (Müsned, II, 33) meâlindeki hadis ve benzerlerinin zâhirine göre hükmeden Hanefîler’de söz konusu müddeti asgari kırk günle sınırlandırma eğilimi hâkimdir. Bu süre, kişinin Allah katındaki sorumluluğu ve davranışın dinî-ahlâkî hükmü için değil, bir tâcire karaborsacı hükmünün verilip yargılanması için gerekli görülen zaman dilimi olarak anlaşılmalıdır. Hanefî mezhebinde otuz gün görüşü de vardır. Bazı İmâmîler ile İsmâilîler ise karaborsacılık süresini bolluk zamanı için kırk, pahalılık dönemleri için üç gün olarak belirlemişlerdir. Şehîd-i Sânî, müddete değil insanların ihtiyacına itibar edileceğine dair görüşün daha güçlü olduğunu söylemektedir.

Bazı fakihlerin hadislerdeki kırk gün kaydını benimsemesi, o dönem için zararın tahakkuk edeceği ortalama sürenin bu kadar olabileceği fikrini vermektedir. Bu süre, bir ticaret kervanının Resûlullah döneminde gıda maddesi ithalâtında ana merkez olan Şam’a gidiş-dönüş müddetinin kırk gün civarında olmasıyla beraber (İbn Havkal, I, 40) düşünülmelidir. Muhammed Sellâm Medkûr ise kırk sayısının çokluktan kinaye olması ihtimaline dikkat çekmektedir. Ayrıca hadisin başında geçen kırk günlük sınırla sonunda yer alan “komşuları açken tok sabahlamak” ifadesi arasındaki zâhirî tezat da kırk günün, o dönemde karaborsacılığın olumsuz etkisinin gözlenmesi için gerekli mûtat süre-yi gösterdiği fikrini güçlendirmektedir.

c) İhtikârı Yasak Olan Mallar. Asr-ı saâdet’te karaborsacılığa en elverişli şeylerin başında sık sık yokluğu ve kıtlığı çekilen temel gıda maddeleri geliyordu. Bundan dolayı Hz. Peygamber, topluma vereceği zararın

büyüklüğüne ve önemine binaen mutlak bir şekilde hükme bağladığı ihtikâr yasağını bazan temel gıda maddeleriyle kayıtlamıştır (Ebû Dâvûd, “Menâsik”, 89). Hz. Ömer ve Ali’nin de ihtikârla mücadelede gıda maddeleri üzerinde özellikle durduğu anlaşılmaktadır (el-Muvaṭṭaʾ, “Büyûʿ”, 56).

İhtikârı yasaklayan hadislerden bazılarının mutlak, bazılarının yiyecek maddeleriyle sınırlı olması sebebiyle hukukçular ihtilâfa düşmüşlerdir. Yiyecekle sınırlı hadisleri esas alan Hanefîler, Şâfiîler ve bazı İbâzîler, yasağı insan ve hayvanlara mahsus temel dayanıklı yiyeceklere hasretmişlerdir. Hanefî mezhebinde müftâ bih olan görüş budur. Bu fakihler, ihtikârın doğuracağı kamu zararının ancak bu zorunlu tüketim maddelerinde gözlendiği noktasından hareket ederler. Söz konusu hadisler yanında Saîd b. Müseyyeb’in bazı yemleri stokladığına dair rivayetleri de göz önünde bulunduran Hanbelîler, sadece insanların dayanıklı temel yiyeceklerinin istiflenmesini haram olan ihtikâr sınıfına sokmaktadır. Onların gerekçesi ise diğer mallara duyulan ihtiyacın umumi olmaması, yani talebin azlığıdır. Ahmed b. Hanbel’den gelen farklı rivayetlerde, insan yiyeceklerinden başka darlığı kamu zararıyla sonuçlanacak diğer tüketim maddelerinin ihtikârı da haram sayılmıştır. Ticaret serbestisiyle kamu zararının önlenmesi arasındaki hassas dengeyi

korumaya çalışan fakihlerin farklı dönem ve şartlar çerçevesinde birbirinden hayli farklı ölçüler önerdiği görülür. Nitekim Muvaffakuddin İbn Kudâme ve Buhûtî gibi Hanbelîler helva, bal, yağ gibi o günün şartlarında katık sayılan yiyecek türleriyle giyecek, hayvan ve yemleri ihtikâr kapsamı dışında bırakırken Şâfiîler’den Şebrâmellisî, katık ve meyveleri de dahil ettiği ihtikâr yasağının toplumsal zaruret halinde her türlü emtiayı kapsayacak şekilde genişletilebileceğini söylemektedir. Özellikle darlığının kamu zararına yol açtığı durumlarda et, meyve, üzüm şırası, bal, peynir, kuru üzüm, tereyağı, susam yağı, iç yağı ve zeytinyağı gibi katıklar da ihtiyaç maddelerinden sayılarak yasak kapsamına dahil edilmiş, bunların ihtikârı kıtlık anında haram, diğer zamanlarda mekruh sayılmıştır (Gazzâlî, II, 73; İbnü’l-Uhuvve, s. 122-123).

Mutlak karaborsacılık yasağına ilişkin hadisleri ve muhtemel kamu zararını esas alan Süfyân es-Sevrî, İmam Mâlik, Ebû Yûsuf ve Şevkânî gibi bir grup

fakih ise yokluk veya kıtlığı sıkıntı doğuracak her türlü ihtiyaç maddesini bu çerçeveye sokmuştur. Bununla birlikte Süfyân es-Sevrî ve Mâlik'in meyveleri kapsam dışı bıraktığı da kaydedilmiştir (Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, VI, 22-23). Bu fakihler, mutlak yasağın mukayyed nasla takyid edilemeyeceğini, hadislerdeki "taâm" kavramının örnek için zikredildiğini, bundan yiyecek dışındaki maddelerin karaborsacılığının câiz olduğu şeklinde bir anlam çıkarmanın doğru olmayacağını belirtmişlerdir (meselâ bk. Nevevî, XIII, 46; Şevkânî, V, 250). Günümüzde özellikle gıda, sağlık, tekstil, inşaat, ulaşım, taşımacılık, haberleşme ve enerji sektörlerinin ürettiği bazı temel mal ve hizmetlerin karaborsaya düşmesinden geniş halk kitlesinin büyük zararlar gördüğü göz önüne alınırsa, ihtikâr yasağının kapsamını geniş tutan böyle bir genellemenin toplum yararını koruma ve haksız zararı önleme yönüyle dinin genel amaçlarına daha uygun düştüğü görülür.

d) İhtikârın Yasak Olduğu Mekânlar. İhtikâr yasağına ilişkin hadislerde; gıda maddeleri açısından tamamen dışa bağımlı olduğu için her türlü spekülatif girişimden en büyük zararı görebilecek Mekke'nin ve halkı ticaret veya üretimle yeterince uğraşamayıp ihtiyaçlarını karşılamakta güçlük çektiği için de Medine'nin özellikle zikredildiği ve buralarda ihtikârın yasaklandığı görülür (Ebû Dâvûd, "Menâsik", 89). Hz. Ömer'in Mekke ve Medine'deki, Hz. Ali'nin de Kûfe'deki ihtikâr faaliyetlerini titizlikle denetlediği bilinmektedir. Bu tür hadislerin zâhirine göre hüküm veren Ahmed b. Hanbel yasağı, temel yiyecek maddeleri bakımından dışa tam bağımlı olan Mekke ve Medine ile sınır boylarında askerlerin yaşadığı kaleler gibi yerlerle sınırlamış, temel yiyecekler açısından sıkıntı çekmeyen Bağdat gibi şehirlerle kırsal kesimi yasak kapsamı dışında tutmuştur. Buna karşılık fakihlerin büyük çoğunluğu halkın zarar görmesini esas aldığından herhangi bir mekân kaydı koymaz. Meselâ Ebû Hanîfe ve onu takip eden birçok Hanefî fakihi, karaborsacılık hükmünün verilebilmesi için bir malın aracılar tarafından bizzat ihtiyaç duyulduğu piyasadan kaldırılması ve malların şehirlerin kendi iç piyasalarından veya oraları besleyen civar beldelerden satın alınması şartını yeterli görür. Muhtemelen Halife Ömer'in bir ictihadına dayanan (Abdürrezzâk es-San'ânî, VIII, 207) Hanefî ve Mâlikîler'e göre muhtekirin piyasadan kaldırdığı mal üzerinde bütün şehirliler hak sahibidir. Mâlikîler, bu hakkın maliyet fiyatı üzerinden geçerli olduğunu da belirtirler.

e) Mal Depolamasına Ruhsat Verilen Meslek Erbabı. İhtiyaç maddelerini çok uzak yerlerden tüketicinin ayağına getiren tüccar aslında toplum yararına önemli bir hizmet ifa ederken malını stoklayıp halkın yokluk içinde kıvranmasına aldırmadan pahalanmasını bekleyen karaborsacı toplumsal buhrana sebep olmaktadır. Hz. Peygamber'in, "Câlib (şehre uzak yerden mal getiren tâcir) rızıklandırılmış, karaborsacı ise lânetlenmiştir" (İbn Mâce, "Ticârât", 12) anlamındaki sözleri de bu iki davranış arasındaki ahlâkî çelişkiye işaret etmektedir. Ayrıca uzak yerlerden mal getirerek bolluğa ve insanların ihtiyacını karşılamasına vesile olan kimse Allah yolunda cihada çıkan kişiye benzetilmiş ve şehid sevabı almakla müjdelenmiştir (Hâkim, II, 12). Hz. Ömer'in de şehre mal getirip piyasaya arzedenleri takdir ve teşvik ederek kendilerine kolaylık sağladığı, ellerindeki malı piyasaya sürmeyenleri de uyardığı bilinmektedir (el-Muvaṭṭaʾ, "Büyûʿ", 56; Müsned, I, 21).

İslâm hukukçularının genel eğilimi kendi ürününün piyasaya arzını geciktiren çiftçi ile şehir dışından getirdiği malı ihtiyaç anında pazarlamayıp bekleten tüccarı, gerek yukarıda zikredilen hadis gerekse bunların kamu yararına bir hizmet ifa etmekte olmaları sebebiyle karaborsacı saymama yönündedir. Bununla birlikte her mezhep içinde karşı görüşte olan ya da ilâve şartlar ileri süren fakihlerin sayısı da az değildir. Meselâ Mâlikîler'den Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, bunların fiyatlarda aşırı artış beklemekte ısrarlı davranmaları halinde günahkâr olacakları görüşündedir. Bir kısım İmâmîler ve Zeydiyye ise kamu zararına yol açması durumunda çiftçi ve câlibin istifçiliğini de ihtikâr kapsamına sokar. Bazı Şâfiîler câlibin istifçiliğini ihtikâr sayarken çiftçininkini saymamaktadır. Ancak İmam Şâfiî buna halkın zarar görmemesi şartıyla cevaz vermektedir. Hadislerdeki yasağın mutlak oluşundan ve kamu zararını önleme noktasından hareket eden Ebû Yûsuf ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî câlib, çiftçi ve aracı ayırımı yapmaksızın hepsinin spekülasyonunu aynı sınıfa sokmaktadır. Ebû Yûsuf, karaborsacı hükmü giymesi için câlibin mal çektiği piyasanın yakın ya da uzak olmasının farketmediğini söylerken ikisi arasında ayırıma giden Şeybânî, nâdiren ziyaret edildiği için bu hükmün dışında tuttuğu uzak pazarlardan yapılan alımların alışkanlık haline gelmesi durumunda mesafenin önemini yitireceğini belirtmektedir. Ancak Ebû Hanîfe'ye göre çiftçinin ürününü piyasaya arzetmeyi geciktirmesi ihtikâr olmaz; câlib ve

çiftçi mallarını piyasaya çıkarmama hürriyetine sahiptir. İbn Âbidîn'e göre, halkın ihtiyacına rağmen ürününün arzını geciktiren çiftçi karaborsacı suçu işlemiş sayılmasa bile dindaşlarını sıkıntıya sokacak bir darlık ve fiyat artışı beklentisi içinde bulunması bakımından günahkâr kabul edilir. Bazı Hanefîler ise câlible çiftçinin istifçiliğini karaborsacılık saymamakla birlikte şiddetli ihtiyaç anında bunların stoklarını piyasaya sunmalarının efdal olacağını belirtmektedir. Hanbelîler'den Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, Takıyyüddin İbn Teymiyye ve Buhûtî gibi fakihler, câlibin sırf fiyatları arttırarak haksız kazanç sağlamak için yapacağı stokçuluğu mekruh saymışlardır. Mâlikîler'den Hattâb da câlibin malını bekletmesini haram saymamakla birlikte toplumsal ihtiyaç halinde satışa sunmasını vâcip görmektedir.

f) İhtikâra Karşı Önlemler. Resûlullah karaborsacılığa karşı çok kararlı davranmış, çeşitli tedbirler almak suretiyle topluma yönelik zararını önlemiştir. Meselâ bir defasında Medine'ye gelen erzağın tamamını satın alan Hakîm b. Hizâm'a ihtikâr yapmaması uyarısında bulunmuş, yine Medine'de tek bir sahâbînin elindekiler hariç bütün erzağın tükendiği bir sırada ilgili şahsa stoklarını piyasaya çıkarıp

dilediği gibi satmasını ve karaborsacılıktan kaçınmasını emretmiştir. Ayrıca ihtikâra yönelen bazı satıcıların ellerindeki stokları satışa sunmalarını buyurmuş, ancak narh koymaktan kaçınarak fiyatlarını mevcut arztalep dengesine göre belirlemelerine izin vermiştir (Hür el-Âmilî, XII, 316-317). Hz. Peygamber'in karaborsacılık karşısındaki bu tutumu piyasa denetimleri için hisbe teşkilâtının nüvesini de oluşturmuştur. Halife Ömer, Osman ve Ali'nin de karaborsacılığa izin vermedikleri ve bu hususta ya bizzat veya hisbe teşkilâtı vasıtasıyla sıkı önlemler aldıkları bilinmektedir.

Resûlullah ve onun yolundan giden Hulefâ-yi Râşidîn'in serbest rekabeti engelleyip piyasa fiyatlarının sunî olarak artışına sebebiyet veren, yani ihtikâra zemin hazırlayan muameleleri de yasakladıkları bilinmektedir. Meselâ şehirli tüccarın, pazara dışarıdan mal getiren câlib ya da üreticileri karşılayarak piyasa fiyatlarını öğrenmelerine fırsat bırakmadan ellerindekileri ucuza kapatıp daha sonra yüksek fiyatlarla satmasının (telakki'r-rukbân) önlenmesi bu tedbirlerden biridir. Telakki'r-rukbân, satıcıların piyasalarla ilgili bilgiye serbestçe ulaşabilmesi ilkesini

zedelemekte ve alıcı tekellerine yol açmaktadır. Bir başka önlem de şehirlinin köylü adına satışının yasaklanmasıdır. Bu tür bir muamelede üreticiyle tüketici arasına giren aracı (simsar) ürünün piyasaya arzını geciktirerek sunî fiyat artışlarına yol açmaktadır. Herhangi bir malın teslim alınmadan satışı da yasaklanmıştır. Çünkü hiçbir ilâve masraf yüklenmediği için satın aldığı malı kabzetmeksizin satıcının depolarında bekletebilme imkânına sahip olan aracı da fiyatlar yükselinceye kadar karaborsacılık yapmaya yönelebilir.

Bu hususta alınan diğer bir önlem de devlet imkânlarıyla iç piyasada arz artışı sağlanmasıdır. Resûl-i Ekrem'in, darlık zamanlarında aralarında Hz. Ebû Bekir'in de bulunduğu bazı tüccarları ithalât için civar bölgelere gönderdiği bilinmektedir. Hz. Ömer de şiddetli kıtlık sebebiyle aşırı derecede yükselen fiyatları Suriye, Filistin ve Mısır eyaletlerinden Medine'ye mal sevkiyatı yapılmasını sağlayarak düşürmeyi başarmıştır. Ayrıca uzun dönemde kullanılmak üzere Câr Limanı'ndaki silolarda ihtiyatî stoklar da oluşturmuştur. Abbâsî Halifesi Muktedir-Billâh döneminde baş gösteren ve karaborsacılar tarafından tırmandırılan şiddetli bir darlık sebebiyle ayaklanma çıkınca karaborsacıların elebaşıları cezalandırılmış, fiyatlara narh konmuş, devlet adamlarına ait dükkânlardaki hububatın piyasaya arzı sağlanmıştı (İbn Miskeveyh, I, 73-75). Muhtemelen son örnekten hareketle Ebû Bekir İbnü'l-Arabî de herhangi bir malın piyasadan çekilmesi halinde halifenin kamu yararı adına devlet ambarlarındaki stokları rayicinin altındaki fiyatlarla arzederek karaborsacılığın önüne geçmesini salık vermektedir.

Devletin, darlığa düşmeye başlayan yerleşim merkezlerindeki temel tüketim mallarının yerel piyasanın dışına çıkarılmasını yasaklaması da bir başka tedbirdir (Ebû Yûsuf'un bu yöndeki bir fetvası için bk. el-Fetâva'l-Hindiyye, III, 214). Kaynaklarda devletin yanında halkın da ihtikârla mücadelede etkin olduğuna, muhtekirleri Hz. Peygamber ve Hulefâ-yi Râşidîn'e şikâyet ettiğine, yasağı icrada yetersiz kalan halifelere sert uyarılarda bulunduğuna dair örneklere rastlanmaktadır.

g) Yaptırımlar. Naslara dayalı belirli bir cezası bulunmayan ihtikâr fiiline suçun ağırlığı, tekerrürü ve işleniş biçimi de dikkate alınarak ta'zir ve siyâset-i şer'iyye çerçevesinde bazı cezalar takdir edilir. Sünnî ve Şiî

hukukçuların hemen hepsi, gerektiğinde yetkililerin muhtekiri stoklarını normal piyasa fiyatlarından satmaya icbar edebileceği hususunda fikir birliği içindedir. Ancak Ebû Hanîfe ihtikârı yapılan malların cebren sattırılamayacağı görüşündedir. Çünkü icbar hacre benzer; halbuki hür, akıllı ve ergen bir kimse böyle bir gerekçeyle hacredilemez. Bununla birlikte onun kamu zararının giderilmesine yönelik hacri câiz gördüğü de bildirilmektedir. Ebû Yûsuf ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî ise gerektiğinde kişinin malî tasarruflarının kısıtlanabileceği yönündeki görüşten hareketle satış icbarına cevaz vermişlerdir. Bu satış piyasa fiyatından veya gabn-i yesîrle olabilir. İmam Şâfiî de Ebû Hanîfe'ninkine benzer bir görüşü savunmaktadır. Buna karşılık bazı Şâfiîler, bir yıllık ihtiyacından fazla mala sahip olan kişinin kıtlık durumunda bu fazlayı satmaya zorlanacağını ifade eder, hatta yokluğun şiddetlenmesi halinde ihtiyaç fazlası şartını da aramazlar. İmam Mâlik'ten de bu hususta biri müsbet diğeri menfi olmak üzere iki farklı görüş rivayet edilmektedir. Takıyyüddin İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye, karaborsa malların normal piyasa fiyatından (ecr-i misl) satılması gerektiği görüşündedir. Bazı hisbe eserlerinde yer alan, muhtesibin karaborsacıları mallarını piyasaya sürmeye icbarla sorumlu veya rayiç bedelden bizzat dağıtmaya yetkili olduğu şeklindeki görüşler de bu anlamdadır (İbnü'l-Uhuvve, s. 121).

Muhtekirin satış emrine direnmesi halinde hukukçuların üzerinde durduğu yaptırımlar şöyle sıralanabilir: Hz. Ali, Mısır valiliğine tayin ettiği Eşter'e verdiği tâlimatta karaborsacılığa yeltenenleri -aşırıya kaçmayacak şekilde- ibret-i âlem için cezalandırmasını emretmiştir (Şerîf er-Radî, s. 438). Ahvaz Kadısı Rifâa'ya gönderdiği yazılı emirde karaborsacılığı yasaklaması, kuralı çiğneyeni darbetmek ve stokladığı malları satışa çıkarmak suretiyle cezalandırması istenmektedir (Muhammed Mehdî Şemseddin, s. 190). Hanefîler, Mâlikîler, Zeydîler ve İsmâilîler ile bir kısım Şâfiîler'e göre karaborsacılık yapmamaları hususunda yetkililerce nasihat ve uyarılarda bulunulmasına rağmen bunu alışkanlık haline getirenler kamu zararının izâlesi için darp, teşhir ve hapisle cezalandırılabilirler. Bu görüşe katılan Kâsânî'ye göre ise mallarını satmaya zorlanamazlar.

Hanefîler ve Hanbelîler ile Mâlikî mezhebinde tercih edilen görüşe göre halk için hayatî tehlike söz konusu olduğunda karaborsacılığı yapılan mallar müsadere edilebilir. Bir grup fakih ise önce karaborsacıya malını rayiç

bedelle ya da gabn-i yesîrle satmasının emredilmesi, bunu yerine getirmezse müsâdereye gidilmesi görüşündedir. Muhtekirin müsâdere edilen malları maliyetine veya normal piyasa fiyatından satılarak ana parası kendisine verilir. Bu malların bedelsiz olarak halka dağıtılabileceği de ileri sürülmüştür. Ancak darlığın bitmesinden sonra imkân bulanlar paylarına düşen miktarı sahibine iade ederler; çünkü ıztırar başkasının hakkını ortadan kaldırmaz. Zeydîler, muhtekirin mallarının onun adına satışa çıkarılamayacağını savunmaktadır.

Fakihlerin büyük çoğunluğu normal şartlarda narh uygulamasına karşı olmakla birlikte kamu zararının önlenmesi düşüncesiyle narhı câiz gören fakihlerin sayısı da hayli fazladır. Narh uygulaması bir yönüyle ihtikâra yönelik bir yaptırım olarak düşünülebilir. Ayrıca bazı hukukçular, normal fiyatlardan satış yapmamakta direnen muhtekirlerin piyasadan ihraç edilerek satış yapmasına izin verilmemesi gerektiği görüşündedir (meselâ bk. Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, VI, 23). Bu arada İbn Hazm gibi gereği halinde muhtekirin mallarının itlâf edilebileceğini savunan,

delil olarak da Hz. Ali'nin hilâfeti döneminde ihtikârı yapılan erzakı yakarak imha ettiğini gösteren fakihler de vardır (İbn Hazm, IX, 65; Gazzâlî, II, 73; İbnü'l-Uhuvve, s. 122). Hz. Ali'nin bu davranışı karaborsacılıkla mücadelede etkin bir yöntem gibi görünse de İmam Mâlik müslümanların mal varlığının israfı olarak değerlendirdiğinden itlâfa karşı çıkmakta, bunun yerine söz konusu metâın ihtiyaç sahiplerine dağıtılmasını önermektedir.

İslâm hukukçularının çoğunluğu, ihtikâr kavramıyla genellikle aracıların yaptığı yerel spekülasyonu kastetmiş, şiddetli darlık esnasında buna câlib ve üreticilerinkini de eklemiştir. Halbuki günümüzde satıcı ve üretici tekelleri (monopol veya oligopol) yanında alıcı tekelleri de (monopson veya oligopson) gözlenmektedir. Tekelcilik ve ihtikâr kavramları özdeş değilse bile mal ve hizmet arzının tek taraflı olarak belirlenebilmesi, kamu zararına yol açılabilmesi ve fiyatların belli bir seviyede ayarlanabilmesi açısından benzeşmektedir. Nitekim belirli bir mal ya da hizmetin toplam üretim düzeyinin önemli kısmını tek firma ya da ortak davranan birkaç firmanın denetlediği durumlarda tekel ortaya çıkmaktadır. İkamesiz bir mal ya da hizmet üreticisinin piyasayı tek başına denetlemesi anlamına gelen tekel, bu

avantajı kötüye kullanarak fiyatlarını en yüksek kârı ya da en büyük piyasa payını elde edecek şekilde kendi çıkarları doğrultusunda belirleyebilmektedir. Tek bir alıcı da aynı güce sahiptir. Günümüzdeki tekeller, genellikle girdi olarak yarı mâmul mal alan veya mâmul mal satan sanayiciler tarafından oluşturulmaktadır. Takıyyüdin İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye gibi bazı âlimler, "ihtikâr" başlığı altında olmasa da onunla bağlantılı bir şekilde alıcı ve satıcı tekellerine atıfta bulunmakta ve halkın temel ihtiyaçlarını karşılayan sektörlerdeki iş gücü arzının fâhiş ücret artışı sağlamak amacıyla kısılması halinde bu meslek gruplarının normal piyasa fiyatından çalışmaya zorlanacağını ifade etmektedirler. Yine bu âlimler, muhtemelen loncalara atfen bazı esnaf birliklerinin, alım satım imtiyazına sahip oldukları yiyecek ve diğer metâı tekelcilik yaparak diledikleri fiyatlarla alıp satmalarını zulüm, bağy ve fesad telakki etmekte ve hukukçuların bunlara normal piyasa fiyatları üzerinden narh konması gerektiği hususunda uzlaştıklarını söylemektedir (bk. el-Ḥisbe, s. 22-26, 42; eṭ-Ṭuruḳu'l-ḥükmiyye, s. 245-247). Bu birliklerin temel amacı alım satım fiyatlarına ortak sabit bir sınır koymak ve mensupları için belli alım satım kotaları belirlemek suretiyle toplam pazarı paylaşmaktır. Günümüzde, rakip mallar üreten şirketlerin oluşturduğu yatay üretici birlikleri şeklinde tezahür eden karteller de aynı şeyi ulusal ve uluslararası boyutlarda yapmaktadırlar.

Karaborsacılar veya tekellerin, yol açtıkları sunî darlık sonucunda ortaya çıkan fiyat artışları neticesinde sağladıkları ilâve kazanca ekonomi terminolojisinde kâr değil "rant benzeri" veya "yarı rant" denilmektedir. Bu kişiler, arzını istedikleri gibi kontrol edebildikleri ticaret mallarına yönelik talebin mevcut esneksizliğinden faydalanarak geçici sunî bir arztalep dengesizliği yaratıp fiyatları arttırarak emeksiz kazanç elde etmektedirler. Bunun sonucunda ya karaborsa fiyatlarında yeni bir arztalep dengesi oluşacak ya da arz arttırılarak fiyatların düşmesi sağlanacaktır. Talebi dengeleyecek arz artışı mümkün olsa bile zaman alacağından bir müddet için birinci ihtimal geçerliliğini koruyacaktır.

Tekellere sırf yapısal özellikleri bakımından karşı çıkılamaz. Çünkü getirisinin düşüklüğü veya büyük yatırımlar gerektirmesi sebebiyle özel sektör tarafından cazip bulunmayan bazı alanlarda üretim yapan kamu iktisadî teşekkülleri de yapıları bakımından genellikle birer tekel olmakla birlikte kamu yararına hizmet için kurulmuştur. Buna karşılık İslâm'ın,

piyasa dengeleriyle oynanıp ürünlere aşırı yüksek ya da düşük fiyatlar biçilerek haksız rekabet ortamı yaratılması, daha doğrusu rekabetin yok edilmesi suretiyle haksız kazanç sağlanması ve tüketicilere zulmedilmesine karşı olduğu da açıktır. Tekeller çoğunlukla bu olumsuz tavrı sergileme eğilimi gösterdikleri için yapıları itibariyle olmasa da işlevleri bakımından gayri meşrû konuma düşebilmektedir. Dolayısıyla "sedd-i zerîa", "Def-i mefsedet celb-i menâfi'den evlâdır"; "Zarar ve zarara zararla mukabele yoktur" gibi temel ilkelerden hareketle tekelciliğin engellenmesi söz konusu olabilir. Tekellerin bu işlevsel olumsuzluklarına karşılık bunların yer almadığı ve mutlak rekabet ortamının hüküm sürdüğü serbest piyasa ekonomisinin de olumsuz yanları bulunmaktadır. Bunların başında "rekabetin rekabeti öldüreceği" gerçeği gelir ki sonuçta yine tekeller ortaya çıkacak, bu kurumlar da denetlenmediği takdirde piyasadaki dengeler altüst olacaktır. Asr-ı saâdet'teki uygulamalardan anlaşıldığı üzere aslolan, piyasanın tabii işleyişini bozacak olumsuz müdahalelerde bulunmamaktır. İnsan unsurunun yetişkinliğine, dinî ve ahlâkî duyarlılığa önem verilmesi de bu işleyişi kolaylaştıracaktır. Bazı güçlerin piyasaya sunî müdahalede bulunmak suretiyle bu tabii düzeni bozması halinde piyasanın işleyişini izleyen devletin, bu gibi durumlarda ortaya çıkacak olumsuz etkileri gidermek için bir dizi karşı müdahalede bulunması kaçınılmaz olur. İslâm toplumlarının tarihî tecrübesinde bu iş -arka planda yer alan bir dizi dinî ve ahlâkî tedbire ilâve olarak-genellikle hisbe müessesesi aracılığıyla yapılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

el-Muvaṭṭaʾ, "Büyûʿ", 56; Müsned, I, 21, 61, 70, 140, 141, 149; II, 33; V, 27; Müslim, "Müsâḳāt", 129, 130; İbn Mâce, "Ticârât", 6, 12; Ebû Dâvûd, "Menâsik", 89, "Büyûʿ", 40, 47; Tirmizî, "Büyûʿ", 40; Abdürrezzâk es-San'ânî, el-Muṣannef (nşr. Habîbürrahman el-A'zamî), Beyrut 1403/1983, VIII, 206-207; Sahnûn, el-Müdevvene, IV, 291; İbn Havkal, Ṣûretü'l-arż, I, 40; Hâkim, el-Müstedrek, II, 12; Şerîf er-Radî, Nehcü'l-belâġa (nşr. Subhî es-Sâlih), Kum 1387, s. 438; İbn Miskeveyh, Tecâribü'l-ümem, I, 73-75; İbn Hazm, el-Muḥallâ, IX, 64-65; Ebû Ca'fer et-Tûsî, en-Nihâye fî

mücerredi’l-fıḳh ve’l-fetâvâ, Beyrut 1400/1980, s. 374-375; Bâcî, el-Münteḳā, Kahire 1332, V, 15-17; Gazzâlî, İḥyâˀ (Beyrut), II, 72-73; Ebû Bekir İbnü’l-Arabî, ʿÂriżatü’l-aḥveẕî, Beyrut, ts. (Dârü’l-kütübi’l-Arabî), VI, 22-23; Kâsânî, Bedâˀiʿ, V, 129; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu’l-ġayb, XXIII, 25; İbn Kudâme, el-Muġnî, IV, 282-283; Nevevî, el-Mecmûʿ, XIII, 44-49; Muhakkık el-Hillî, el-Muḫtaṣarü’n-nâfiʿ fî fıḳhi’l-İmâmiyye, Beyrut 1405/1985, s. 144; Abdullah b. Mahmûd el-Mevsılî, el-İḫtiyâr li-taʿlîli’l-Muḫtâr (nşr. Mahmûd Ebû Dakīka), İstanbul 1987, s. 160-162; Takıyyüddin İbn Teymiyye, el-Ḥisbe fi’l-İslâm ev vażîfetü’l-ḥükûmeti’l-İslâmiyye, Beyrut, ts. (Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye), s. 21-26, 35, 39-40, 42, 53; İbnü’l-Uhuvve, Meʿâlimü’l-ḳurbe fî aḥkâmi’l-ḥisbe (nşr. M. Mahmûd Şa‘bân - Sıddîk Ahmed Îsâ), Kahire 1976, s. 121-123; İbn Kayyim el-Cevziyye, eṭ-Ṭuruḳu’l-ḥükmiyye (nşr. Muhammed Hâmid el-Fıkī), Beyrut 1372/1953, s. 243, 245-247, 262; Ebü’l-Fidâ İbn Kesîr, Tefsîrü’l-Ḳurˀâni’l-ʿaẓîm (nşr. Sâmî b. Muhammed es-Selâme), Riyad 1418/1997, V, 412; Ali b. Süleyman el-Merdâvî, el-İnṣâf fî maʿrifeti’r-râciḥ mine’l-ḫilâf (nşr. Muhammed Hâmid el-Fıkī), Beyrut 1406/1986, IV, 338-339; Şehîd-i Sânî, er-Ravżatü’l-behiyye, Beyrut, ts. (Dârü’t-taârufi’l-matbûât), III, 171, 229-230; İbn Hacer el-Heytemî, ez-Zevâcir ʿan iḳtirâfi’l-kebâˀir, Beyrut 1408/1988, I, 234; Şemseddin er-Remlî, Nihâyetü’l-muḥtâc, Beyrut 1404/1984, III, 472-473; Buhûtî, Keşşâfü’l-ḳınâʿ, III, 187-188; Hür el-Âmilî, Vesâˀilü’ş-Şîʿa (nşr. Muhammed er-Râzî), Beyrut 1412/1991, XII, 312-322; el-Fetâva’l-Hindiyye, III, 213-214; İbn Usfûr el-Bahrânî, el-Ḥadâˀiḳu’n-nâżıra (nşr. Muhammed Takī el-Îrevânî), Beyrut 1405/1985, XVIII, 58-66; Seyyâgī, er-Ravżu’n-naḍîr şerḥu Mecmûʿi’l-fıḳhi’l-kebîr, Beyrut, ts. (Dârü’l-cîl), III, 306-308; Şevkânî, Neylü’l-evṭâr, V,

249-251; İbn Âbidîn, Reddü’l-muḥtâr, V, 255-256; Ettafeyyiş, Şerḥu Kitâbi’n-Nîl ve şifâˀi’l-ʿalîl, Beyrut 1392/1972, VIII, 166, 174-182; The Babylonian Talmud: Baba Bathra (ed. Rabbi Esptein), London 1935, s. 90b-91a; Celâl Yeniçeri, İslâm İktisadının Esasları, İstanbul 1980, s. 284-315; Muhammed Mehdî Şemseddin, el-İḥtikâr fi’ş-şerîʿati’l-İslâmiyye: Baḥs̱ fıḳhî muḳāren, Beyrut 1410/1990; Cengiz Kallek, Asr-ı Saâdet’te Yönetim-Piyasa İlişkisi, İstanbul 1997, s. 146-157; Muhammed Sellâm Medkûr, “el-İḥtikâr ve mevḳıfü’t-teşrîʿi’l-İslâmî minh: Baḥş muḳāren fi’l-meẕâhib”, Mecelletü’l-ḳānûn ve’l-iḳtiṣâd, XXXVI, Kahire 1966, s. 465-511; Kahtân ed-Dûrî, “el-İḥtikâr ve âşâruhû fi’l-fıḳhi’l-İslâmî”, el-Ḥaḍâretü’l-İslâmiyye,

IV, Amman 1407/1987, s. 81-212; Mâcid Ebû Ruhayye, “el-İḥtikâr ve dirâse fıḳhiyye muḳārene”, Mecelletü’ş-şerîʿa ve’d-dirâsâti’l-İslâmiyye, sy. 12, Küveyt 1409/1988, s. 187-218; “el-İḥtikâr”, Mv.Fİ, III, 193-199; “el-İḥtikâr”, Mv.F, II, 90-94.

Cengiz Kallek

İHTİLÂF

(الإختلاف)

Bir meselede ayrı ayrı görüşlerin ortaya çıkması anlamında terim.

Sözlükte “geride kalmak ve biri diğerinin yerine geçmek” anlamındaki half kökünden türeyen ihtilâf, masdar ve isim olarak “bir şeyin diğer bir şeyin peşinden gelmesi, gidip gelmek, ayrı görüşe sahip olmak, çekişmek, karşı gelmek, eşit olmamak, görüş ayrılığı, anlaşmazlık” gibi mânalara gelir. Bütün bu anlamlarda çeşitli fiil kalıpları ve türevleriyle Kur’an’da birçok yerde geçen kelime hadislerde de aynı anlamlarda kullanılmıştır (Wensinck, el-Muʿcem, “iḫtelefe” md.). Terim olarak ihtilâf, “söz veya davranışta birinin tuttuğu yoldan başka bir yol tutmak” demektir. Bedreddin el-Aynî ihtilâfı “her kişinin kendi başına bir görüşe sahip olması” şeklinde tanımlar. İhtilâf ve hilâf terimleri bazan benzer veya eş anlamlı olarak kullanılırsa da aralarındaki ince fark genellikle korunmaya çalışılmıştır. İhtilâfın daha çok “farklı bir görüşe sahip olma, farklı görüşlerden birini benimseme” anlamı taşımasına mukabil hilâfın diğer görüşlere karşı bir tavır alışı ifade ettiği söylenebilir. Buna göre ihtilâf maksat aynı olmakla birlikte yöntemin farklı olmasını, hilâf ise her ikisinin de ayrı olmasını ifade eder. Bir diğer tanıma göre de delile dayanmayan aykırı görüşe hilâf, delile dayanana ise ihtilâf denmiştir (bk. HİLÂF).

İslâmî literatürde ihtilâf terimi altında pek çok konuya temas edilmiştir. İnsanların doğuştan getirdiği tabii farklılıklar, ilmî ve felsefî görüş ayrılıkları, siyasî muhalefet ve anlaşmazlıklar, “ihtilâfü’l-hadîs” terkibinde olduğu gibi delillerin karşıtlığı bu konulardan bazılarıdır. Literatürde kesbî ve gayri kesbî (tabii) olmak üzere iki farklı ihtilâf kavramından da söz edilir. Bunlara “görüşler ihtilâfı” ve “cinsler ihtilâfı” adını veren Ebû Hilâl el-Askerî ve İbn Akīl, görüşler ihtilâfını “iki hasımdan birinin görüşünün diğerininkinin aksine olması”, cinsler ihtilâfını da “iki şeyden birinin diğerinin yerini tutmasının imkânsızlığı” şeklinde tanımlarlar (el-Furûḳ fi’l-luġa, s. 150; el-Vâżıḥ, I, 109).

Yaratılıştan olması bakımından “tabii ihtilâf” diye de adlandırılabilecek olan cinsler ihtilâfı varlıkların zatlarına ilişkin farklılıklardır. Bu tür ihtilâfın dünya ve âhiret nizamının esasını teşkil ettiğini belirten bazı âlimlere göre, “Ümmetimin ihtilâfı rahmettir” hadisi (belli bir senedi bulunmayan bu söz için bk. Aclûnî, I, 64-66), ümmetin fertlerinin ilimler ve sanatlar konusunda farklı eğilimlere sahip olmalarını ifade eder (Seyyid Şerîf el-Cürcânî, I, 25-26; Şâtıbî, el-İʿtişâm, II, 164-165). Kesbî ihtilâfla fertler ve gruplar arasındaki görüş ayrılıkları kastedilir. Her taraf diğerinin görüşünü yanlış kabul etmekle birlikte görüş ayrılığı ancak asgari müşterekleri bulunan taraflar arasında söz konusu edilebilir ve bu asgari müşterek daima ayrılığa düşülen noktalardan bir üst kategoridir. Fıkhî mezheplerin kendi içlerindeki görüş ayrılıkları da bu kapsamda değerlendirilmelidir.

Kur’an’da ve hadislerde ihtilâf kelimesi mutlak olarak zikredildiğinde olumsuz anlamda kullanılmış, daima birlik olmak, tefrika ve ihtilâftan kaçınmak emredilmiştir. Birçok âyette sözü edilen ihtilâf dinî inançlarla ilgili olup insanın dünya ve âhirette mutlu ya da bedbaht olması bu gibi konularda benimsediği görüşlere ve aldığı tavırlara bağlanmış, bu tür ihtilâflara düşen insanlar arasında hüküm vermeleri için peygamberlerin gönderildiği ifade edilmiştir (el-Bakara 2/213). Peygamberlerin açıklamalarından sonra hâlâ ihtilâflarını sürdürenler ise birçok âyette kınanmış (meselâ bk. Âl-i İmrân 3/19, 105; el-Câsiye 45/17) ve nihaî hükmün âhirette bizzat Allah tarafından verileceği belirtilmiştir (Âl-i İmrân 3/55; el-Mâide 5/48; el-En‘âm 6/164).

İslâm düşüncesinde dinî konulardaki ihtilâfın meşruiyeti inanç konuları (usûlü’d-dîn) ve fıkhî hükümler (fürûu’d-dîn) olmak üzere temelde iki farklı alan göz önüne alınarak değerlendirilmiş, inanç konularında taraflardan sadece birinin haklı, diğerlerinin hatalı olduğu ifade edilmekle birlikte genellikle iki ayrı kategori ortaya konmuştur. Yaratıcının varlığı ve birliği konusunda ileri sürülen aykırı düşüncelerin kişiyi İslâm dışına çıkaracağı hususunda İslâm düşünürleri arasında ittifak varken Allah’ın sıfatları ve iradesi, kazâ ve kader gibi konulardaki aykırı yaklaşımlar bid‘at olarak değerlendirilmiştir. İslâm düşüncesinde genel eğilim ehl-i kıbleye mensup insanları tekfir etmemek yönünde olmakla birlikte bu tür konulardaki aykırı tavırları da İslâm dışına çıkmada yeterli görenler olmuştur (bk. EHL-i BİD‘AT; EHL-i EHVÂ; EHL-i KIBLE).

Fıkıh ilminde ihtilâf icmâ ve ittifakın mukabili bir kavram olarak kullanılmakta, Kur'an ve Sünnet'in temel ilkelerinde birleşen ilim adamlarının, "müctehedün fîh" denilen ictihada açık konularda muhtelif sebeplerle ayrı kanaatler benimsemesini ifade etmektedir. İhtilâfın sonuçları usûl-i fıkıhta çeşitli açılardan ele alınmış olup bu çerçevede aynı konuda farklı sonuçlara ulaşan müctehidlerden yalnız birinin mi hepsinin mi isabet etmiş sayılacağı, isabet etmeyenlerin günahkâr olup olmadığı (bk. İCTİHAD), mukallidin istediği ictihadı benimsemesinin yahut mezheplerin ruhsatlarını araştırıp uygulamasının cevazı ve yanlış ictihada uymaktan kaçınmak için ihtiyaten herkesin birleştiği şeyleri yapmanın müstehaplığı (mürâât-ı hilâf) gibi konular anılabilir.

İslâm tarihinde ortaya çıkan ilk ihtilâfın Sakīfe günü halife seçiminde yaşanan, bazı uygulamaları sebebiyle Hz. Osman'ın hilâfetinin son günlerinde ortaya çıkan, Resûl-i Ekrem'in vefat edip etmediği ve ardından nereye defnedileceği konusunda veya Hz. Peygamber'in ölüm döşeğinde iken tavsiyelerini yazdırmak üzere kâğıt kalem istemesi ve Hz. Ömer'in hastalığın etkisiyle bu istekte bulunduğunu söylemesi üzerine yaşanan ihtilâf olduğuna dair çeşitli görüşler ileri sürülmüşse de bu ilk ihtilâf tartışmasının bütün İslâm toplumunu ilgilendiren ayrılıklar etrafında yapıldığı anlaşılmaktadır. Şahıslar arasındaki fıkhî ihtilâfların ise başlangıçtan beri hep var olageldiği bilinmektedir. Ashap Resûlullah döneminde bile ictihadî hükümlerde ihtilâf eder, ancak Hz. Peygamber'e müracaatla ihtilâflarını hallederlerdi. Resûl-i Ekrem'in vefatından sonra bir ara bulucu kalmadığı için artık herkes kendi görüşünde devam etmiştir. Sahâbe, farklı ictihadları tenkit etmekle birlikte muhaliflerine karşı geniş bir

tahammül ve hoşgörü sahibiydi; ortaya çıkan yeni bazı meselelerde ihtilâf ettikleri halde her biri diğerinin muhalefetini kınamaksızın câiz görür ve insanları ferdî ictihadlardan engellemeye asla çaba sarfetmezdi. Şûra neticesi üzerinde görüş birliği sağlanan kararlara ayrı bir önem vermekle birlikte ashap bütün özel hükümlerde icmâ hasıl olmasını da asla savunmazdı.

İslâmî ilimlerin teşekkül etmeye başlamasıyla fıkhî ihtilâfların bilinmesi fıkıh ilminin bir gereği olarak görülmüştür. İlmi icmâ ve ihtilâf olmak üzere

iki kategoride ele alan İmam Şâfiî müctehidin muhalifini dinlemekten kaçınmaması gerektiğini, onu dinlemesi halinde farkında olmadığı şeylerin farkına varıp düşüncesini daha sağlamlaştıracağını belirtir (er-Risâle, s. 40). Ona göre müctehid, muhalifinin neye dayanarak görüş ileri sürdüğünü ve terkettiği görüşü niçin terkettiğini anlamak için gayret sarfetmeli ve insaflı olmalıdır ki kendi kabullendiği görüşün benimsemediği görüşten üstünlüğünü anlayabilsin (a.g.e., s. 510-511). Ahmed b. Hanbel de öğrencilerinden İshak b. Bühlûl el-Enbârî âlimlerin ihtilâflarına dair eserine Lübâbü'l-iḫtilâf adını verdiğinde, bunun yerine Kitâbü's-Seʿa (genişlik, izin) ismini vermesini tavsiye ederek ihtilâfın müsbet bir şey olduğunu vurgulamıştır (İbn Müflih, I, 248).

Fıkhî konularda ihtilâfın meşruiyeti II. (VIII.) yüzyıldan itibaren sorgulanmaya başlanmıştır. Kur'an'da yer alan, ihtilâf ve tefrikaya düşmeyi kötüleyen genel anlamdaki âyetleri (meselâ Âl-i İmrân 3/19; en-Nisâ 4/82; eş-Şûrâ 42/13; el-Beyyine 98/4) göz önünde bulunduran Müzenî, İshak el-Mevsılî, Câhiz, Zâhirîler, Şîa ve Bâtınîler ihtilâfın dinde yeri bulunmadığını, aksine uzlaşmanın ve birlik olmanın emredildiğini savunmuşlardır. Ancak Bâtınîler, mâsum imam anlayışları gereği fakihlere ictihad hakkı tanımadıkları için bunun sonucu olan ihtilâfı da kesinlikle reddederken ihtilâfa karşı olanların önemli bir kesimi ictihad neticesi farklı görüşler benimsenmiş olmasına değil deliller ortaya çıktıktan sonra ihtilâf halinin sürdürülmesine karşıdırlar ve uzlaşmaya varmak için çareler aramanın gerekliliği üzerinde dururlar. Nitekim İbn Hazm, dinde ihtilâfın câiz olmadığını söylerken bununla Allah ve Resulü'nün emrine muhalefetin asla câiz olmadığını ve Hz. Peygamber aracılığıyla Allah'tan gelen şeyde çelişme bulunmadığını ifade etmek istediğini belirtir (el-İḥkâm, V, 70). Ona göre sahâbe neslinden müctehidler nesline kadar nasları unutmak ya da bilmemek, deliller arasında tercihte bulunmak gibi sebeplerle ihtilâf edenlerden isabet eden iki, isabet edemeyen bir olmak üzere sevap kazanır. Çünkü Allah herkesi gücü nisbetinde sorumlu tutar. Ancak hadisler derlendikten sonra hâlâ ihtilâfı sürdürenler mâzur değildir (a.g.e., II, 128).

İhtilâfın meşruiyetini savunanlara göre Kur'an'da müteşâbih, müşterek ve mecazi lafızların varlığı insanların ihtilâfına zemin hazırlamıştır. İhtilâf gayri meşrû olsaydı bu tür ifadeler yerine daha açıkları kullanılırdı. Ayrıca aklı kullanma ve düşünme emredilmiş olup insanların farklı kapasitelere

sahip bulunmaları sebebiyle ihtilâfa düşmeleri kaçınılmazdır. Hz. Peygamber'in, Kur'an ve Sünnet'te cevabını bulamadıkları konularda sahâbeye verdiği ictihad izninin de ihtilâfa sebep olacağı gayet açıktır. İctihadda isabet eden kimsenin iki, hata edenin bir sevap kazanacağını ifade eden hadiste (Buhârî, "İʿtiṣâm", 13, 21; Müslim, "Aḳżiye", 15) hata edene bir sevap verilmesi ihtilâfın tasvip edildiğini gösteren bir başka delildir. Karşı tarafın ileri sürdüğü delilleri, hakkında sadece bir mânaya ihtimali olan aklî yahut naklî bir delilin bulunduğu hükümlerde, zanla yetinilmeyip kesin bilgiye ulaşılması şart koşulan tevhid ve Hz. Peygamber'e iman gibi dinin temeli sayılan konularda aykırı görüş belirtmenin, icmâ gerçekleştikten sonra ona muhalefet etmenin veya devlet başkanlarına, valilere ve kadılara karşı gelmenin yahut ictihada ehil olmayanların re'y ihtilâfının yasaklandığı şeklinde anlamak gerekir. Dinin fürû meselelerinde ihtilâf yasaklanmış değildir. Belli bir konuda insanların farklı durumlarına göre farklı hükümler koyan naslar bulunduğuna göre bu tür konularda görüş ayrılıklarına yol açacak ictihadın câiz olması imkânsız değildir. İhtilâfın tamamı kötü olsaydı şeriatın naslarda açıkça belirtilen ahkâmında ihtilâfın da câiz olmaması gerekirdi. Nasta emsali câiz olan ictihadda da câizdir (Cessâs, Aḥkâmü'l-Ḳurʾân, II, 314).

İslâm'da usul (akaid) konularında ve genel ilkelerde (külliyat) ihtilâf doğru karşılanmazken fıkhî konularda müctehidler arasında ortaya çıkan görüş ayrılıkları müsamaha ile karşılanmış ve, "Hata ihtimaliyle birlikte bizim mezhebimiz doğrudur; doğru olma ihtimaliyle beraber muhalifimizin mezhebi hatadır" şeklinde formüle edilen bu anlayış, bazı istisnalar dışında İslâm âleminde geniş kabul görmüştür. Avn b. Abdullah, "Hz. Peygamber'in ashabının ihtilâf etmemiş olmasını istemezdim. Zira bir şeyde birleşmiş olsalardı bir kimse onu terkettiğinde sünneti terketmiş, ihtilâf ettiklerinde ise onlardan birinin görüşünü esas alsa yine sünnete uymuş olur" diyerek ihtilâfın dini yaşamayı kolaylaştırdığını vurgulamıştır (Dârimî, "Muḳaddime", 52).

Fıkhî konularda ihtilâfların sebeplerinden bazıları şunlardır: 1. Usul farklılığı. Sarih bir nas bulunmaması halinde re'y, kıyas, istihsan, istislâh, örf gibi kaynak olup olmadıkları müctehidler arasında tartışmalı olan delillerin hükme esas alınıp alınmaması ya da mürsel rivayetlerin delil teşkil edip etmemesinde olduğu gibi delillerin şartları ile ilgili temel anlayış

farklılıkları. 2. Usulün meselelere tatbikindeki farklılık. Aynı usul benimsenmiş olsa bile karşılaşılan meselede bu usulün nasıl uygulanabileceğine ilişkin olarak ortaya çıkan ayrılıklardır. Meselâ bir konuda taraflarca esas alınan nassın nasıl anlaşılacağı hususu ihtilâfa sebebiyet verebilir. Bu cümleden olarak emir ya da nehiy kipleriyle ifade edilen bir hükmün emir ise vücûb mu mendupluk mu, yasaklama ise haramlık mı mekruhluk mu ifade ettiği hususuyla ilgili yaklaşım farklılığı anılabilir. 3. Hadisin ulaşıp ulaşmaması. Çok az kimse tarafından nakledilmiş olması dolayısıyla bir hadisin müctehide ulaşmaması yahut sahih olmayan bir yolla ulaşması ve onun da nasların genel ifadeleri, mefhum ve kıyas gibi başka kaynaklara başvurması; bir konuda biri helâl, diğeri haram kılan iki hadisin bulunması ve hadislerden birinin bir müctehide ulaşıp diğerine ulaşmaması; her müctehidin kendisine ulaşan hadise göre hüküm vermesi yahut her iki hadis de ulaştığı halde söyleniş tarihlerinin hükmü yürürlükten kaldıran (nâsih) hadisin bilinmemesi durumu. 4. İctihada dayalı hüküm verilmiş olan konularda zamanla şartların değişmesi sebebiyle müctehidlerin ictihadlarında değişiklik olması. Mecelle'de (md. 39), "Ezmânın tegayyürüyle ahkâmın tegayyürü inkâr olunamaz" şeklinde ifade edilen maddede kastedilen bu tür ictihad değişiklikleridir. Burada delil ve hüccetten kaynaklanan bir ihtilâf söz konusu değil sadece dönem farkından doğan ihtilâf söz konusudur. Ebû Hanîfe ve iki öğrencisi arasındaki ihtilâfların bir kısmı mezhebin daha sonraki âlimleri tarafından bu tür ihtilâftan sayılmıştır (örnekler için bk. Kemalpaşazâde, s. 231-233).

İhtilâfı rahmet olarak gören genel müslüman kitle arasında fıkıh konularındaki ihtilâfların uygulamaya yansıması dönemlere, ferdî ve kamusal alana göre farklılıklar göstermiştir. İslâm'ın ilk iki asrında ferdî alanda insanlar diledikleri âlimlere meselelerini sorar ve verilen cevaplar içinde dilediklerini uygularlardı. el-Muvaṭṭaʾı kanun kitabı haline getirme teşebbüsü karşısında İmam Mâlik'in sarfettiği, "Âlimlerin ihtilâfı yüce Allah'ın bu ümmete bir rahmetidir. Herkes kendisince doğru olana uyar, herkes doğru yoldadır ve herkes Allah'ın rızâsını aramaktadır" sözü (Aclûnî, I, 66) o dönemde İslâm toplumunda yaşanan vâkıanın bir tesbitidir. Mezheplerin teşekkülüyle belli bir mezhep içinde yetişen kimselerin bir bütün olarak başka mezhebe geçmesi ya da bazı konularda diğer mezheplerden faydalanması yolu açıktı. Daha sonra mezheplerin

kurumsallaşmasının ardından bu imkânın sınırları “taklid, iltizam, intikal, telfîk” gibi başlıklar altında tartışmaya açılmıştır. X. (XVI.) yüzyıl âlimlerinden Abdülvehhâb eş-Şa‘rânî, dört mezhep arasındaki bütün ihtilâfları tahfîf (ruhsat) ve teşdîd (azîmet) kategorileri içinde değerlendirerek kişilerin durumlarına göre bunları uygulayabileceğini belirtir ve bütün fıkıh konularını tek tek bu açıdan ele alır. Kamusal alanda ise klasik dönemde kadılar müctehid sayıldığı için ihtilâflı konularda belli bir görüşle hüküm vermek mecburiyetleri yoktu. Zamanla müctehid olmayan kadılar tayin edilmeye başlayınca belli bir mezhebe müntesiplik arandı. Ancak bu kadıların mezhep içindeki farklı ictihadlardan istifade imkânları vardı. Memlükler döneminde her merkeze dört mezhep kadısı göndermek suretiyle farklı mezhep ictihadlarının yürürlükte olmasına imkân tanınmıştır. Osmanlı devrinde ise bazı istisnaî konular dışında Hanefî mezhebine göre hüküm veriliyordu. Modern zamanlarda İslâm dünyasında kanunlaştırma hareketlerinin başlamasıyla hukuk birliğini sağlama gayesine yönelik olarak bazı düzenlemelere gidilince muhtelif ictihadlardan istifade edilmiş, ancak hâkimin kanun metni dışına çıkması engellenmiştir (Mecelle, md. 1801). Osmanlı hâkimleri, Hanefî mezhebine göre hüküm vermeye memur olmakla beraber farklı mezheplerden müslümanların yaşadığı Irak, Hicaz ve Yemen gibi bölgelerde halkın mensup bulunduğu mezhebin âlimleri arasından birinin hakem tayin edilerek hüküm vermesi ve padişah tarafından tayin edilen Hanefî hâkimin bu hükmü tasdik ve tenfîz etmesi ilkesi getirilmişti (Ali Haydar, IV, 694-695; farklı mezheplerden kadıların verdikleri ihtilâflı hukuk davalarının halli hakkında bk. a.g.e., IV, 699, 796-799).

İhtilâfları İslâm toplumu için ciddi bir tehlike olarak gören bir kısım âlimler ve siyasetçiler bunların çözümü için bazı usuller teklif etmiştir. Bunlardan bilinen en eski teklif, Basra’da insanlar arasında anlaşmazlıkları giderip onları barıştırma çabalarıyla tanınan Humeyd et-Tavîl’e aittir. Humeyd, Emevî Halifesi Ömer b. Abdülazîz’e toplumda birlik sağlamayı teklif edince halife ihtilâfların bulunmasını hoş karşıladığını belirterek yönetimi altındaki eyaletlere mektup gönderip kendi bölgelerinin fakihlerinin birleştikleriyle hüküm vermelerini emretti (Dârimî, “Muḳaddime”, 52). İbnü’l-Mukaffa‘a ait çözüm önerisi daha sistematiktir. Tâbiîn neslinden itibaren teşekkül eden Hicaz ve Irak ekolleri, hatta aynı ekolün mensupları arasında dahi pek çok fıkhî meselede görüş ayrılıklarının bulunduğuna ve

birbirine zıt görüşlerin mahkemelerde hükme esas teşkil ettiğine dikkat çeken İbnü'l-Mukaffa', toplumda hukuk birliğinin sağlanması gayesiyle ihtilâfların devlet eliyle derlenip bunlar arasından bir kanun metni hazırlanması için Halife Ebû Ca'fer el-Mansûr'a bir teklif götürdü. Risâle fi'ṣ-ṣaḥâbe adlı eserde (bk. bibl.) ayrıntıları verilen bu teklifi yerinde gören halife, İmam Mâlik'in el-Muvaṭṭaʾını kanun metni haline getirme teşebbüsünde bulunmuştur. Ancak hukukçuların görüşlerine rağmen siyasî otoritenin görüşüne üstünlük tanıyan bu proje gündeme geldiğinde ulemâ derhal tepki gösterdi. Daha sonra Halife Hârûnürreşîd, bu amaçla Başkadı Ebû Yûsuf'a özellikle vergi ve ceza hukuku konularına dair olarak Kitâbü'l-Ḫarâc'ı yazdırdı.

Müzenî, Fesâdü't-taḳlîd adlı eserinde ihtilâfların hallini akademik bir yolla çözüme kavuşturmayı teklif eder. Ona göre ihtilâf halinde şûra usulüne başvurularak doğru çözüm aranmalıdır. Bunun için devlet başkanı devrin âlimlerini bir araya getirir ve ihtilâf konusu hakkında tartışmalarına zemin hazırlar. Devlet başkanı bunu gerçekleştirmezse fetva konusunda otorite olan âlim, ulemâyı toplayarak aynı şekilde tartışma ortamı teşkil eder (Zerkeşî, VI, 232-233).

Sünnî fıkıh mezhepleri ile Şiî mezhebi arasındaki ihtilâfları çözmek ya da en azından asgari seviyeye indirmek gayesiyle Abbâsî Halifesi Me'mûn ve Selçuklu Veziri Nizâmülmülk dönemlerinde bazı başarısız girişimler olmuşsa da bunlardan en önemlisi, XVIII. yüzyılda Kaçar hânedanı devrinde Nâdir Şah'ın Osmanlı sultanına sunduğu ve sonuçsuz kalan tekliftir. Yakın dönemde Sünnî-Şiî yakınlaşmasını sağlamak amacıyla Sünnî ulemâdan Muhammed Abduh, öğrencisi Reşîd Rızâ, Mustafa es-Sibâî ve Mûsâ Cârullah; Şiî dünyasından Muhammed el-Hâlisî, Şerefeddîn-i Âmilî, Seyyid Ahmed-i Kesrevî gibi âlimler bazı çalışmalar yapmışlardır. 1945 yılında Kahire'de aynı amaçla İranlı Şiî âlim Muhammed Takī el-Kummî ile bazı Sünnî âlimlerin gayretleri sonucu Dârü't-takrîb adıyla bir kurum faaliyete geçirilmiş ve bu kapsamda 1949'dan kurumun dağıldığı 1972 yılına kadar Risâletü'l-İslâm adıyla bir dergi çıkarılmıştır. İran'da 1991'de Mecmaü't-takrîb adıyla aynı nitelikli bir başka kurum tesis edilmiş ve 1993 yılından itibaren de Risâletü't-taḳrîb adıyla bir dergi çıkarılmaya başlanmıştır.

İlm-i hilâf ve ictihadî meselelerdeki ihtilâfları konu alan eserlerle ilgili geniş bir literatür hilâf* maddesinde verilmiş olup ihtilâf kavramının mahiyet ve sebeplerine dair bazı çalışmalar şunlardır: 1. Klasik Eserler. İbnü's-Sîd el-Batalyevsî, el-İnṣâf fi't-tenbîh ʿale'l-meʿânî ve'l-esbâbi'l-letî evcebeti'l-iḫtilâf beyne'l-müslimîn fî ârâʾihim (nşr. Muhammed Rıdvân ed-Dâye, Dımaşk 1983); İbn Teymiyye, Refʿu'l-melâm ʿani'l-eʾimmeti'l-aʿlâm (nşr. Muhammed Züheyr eş-Şâvîş, Dımaşk 1384/1964); Sa'deddin et-Teftâzânî, el-İnṣâf fi't-tenbîh ʿale'l-esbâbi'lletî evcebeti'l-iḫtilâfe beyne'l-müslimîn fî ârâʾihim (Kahire 1318); Kemalpaşazâde, Risâle fî taḥḳīḳi enne'l-iḫtilâf beyne'l-eʾimme ve beyne eʾimmetîne's̱-s̱elâs̱e min ey-yi şeyʾ neşeʾe (bk. bibl.); Celâleddin es-Süyûtî, Cezîlü'l-mevâhib fi'ḫtilâfi'l-mez̠âhib (Ebü'l-Muzaffer İbn Hübeyre'nin el-İfṣâḥ ʿan meʿâni'ṣ-ṣıḥâḥ adlı eserinin başında, Beyrut 1996); Muhammed Hayât es-Sindî elMedenî, el-İkâf ʿalâ sebebi'l-iḫtilâf (el-Hizânetü't-Teymûriyye, nr. 172/5); Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, el-İnṣâf fî beyâni sebebi'l-iḫtilâf (Beyrut 1977; nşr. Kusay Muhibbüddin Hatîb, Kahire 1978; trc. Şükrü Özen, İstanbul 1987, Mezheplerin Doğuşu ve İctihad Tartışması içinde).

2. Çağdaş Eserler. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Esbâbü iḫtilâfi'l-fuḳahâʾ (Riyad 1397); Abdullah Şa'bân, Ḍavâbiṭu'l-iḫtilâf fî mîzâni's-sünne (Kahire 1417/1997); Abdülvehhâb Abdüsselâm Tavîle, Es̱erü'l-luġa fi'ḫtilâfi'l-müctehidîn

(baskı yeri ve tarihi yok); Ahmed b. Muhammed Ömer el-Ensârî, Âs̱âru iḫtilâfi'l-fuḳahâʾ fi'ş-şerîʿa (Riyad 1416/1996); Ali el-Hafîf, Esbâbü iḫtilâfi'l-fuḳahâʾ (Kahire, ts.); Ali Umlîl, Fî Şerʿiyyeti'l-iḫtilâf (Beyrut 1993); Osman Küçükahmet, Dört Hak Mezhep ve İhtilâf Sebepleri (İstanbul 1973); Haldûn Ahdeb, Esbâbü iḫtilâfi'l-muḥaddis̱în (Cidde 1987); İsmail Lütfi Çakan, Hadislerde Görülen İhtilâflar ve Çözüm Yolları (İstanbul 1982); Muhammed el-Abduh - Târık Abdülhalîm, Muḳaddime fî esbâbi iḫtilâfi'l-müslimîn ve teferruḳıhim (Küveyt 1406/1986); Muhammed b. Abdurrahman b. Sâlih eş-Şâyi', Esbâbü iḫtilâfi'l-müfessirîn (Riyad 1995); Ebû Serî' Muhammed Abdülhâdî, İḫtilâfü'ṣ-ṣaḥâbe: Esbâbühû ve âs̱âruhû fi'l-fıḳhi'l-İslâmî (Kahire 1991); Muhammed Avvâme, Es̱erü'l-ḥadîs̱i'ş-şerîf fi'ḫtilâfi'l-eʾimmeti'l-fuḳahâʾ (Halep 1399; Beyrut 1987; trc. Mehmet Hayri Kırbaşoğlu, İmamların Fıkhî İhtilâflarında Hadislerin Rolü, İstanbul 1980) ve Edebü'l-iḫtilâf fî mesâʾili'l-ʿilm ve'd-dîn (Beyrut 1997);

Muhammed Ebü’l-Feth el-Beyânûnî, Dirâsât fi’ẖtilâfâti’l-fıḳhiyye: Ḥaḳīḳatühâ, neşʾetühâ, esbâbühâ, el-mevâḳıfü’l-muẖtelefe minhâ (Halep 1975; Kahire 1983); Muhammed Hüsnî Abdülhakîm, el-İcmâl ve’l-beyân ve es̱eruhümâ fi’ẖtilâfi’l-fuḳahâʾ (Kahire 1982); Muhammed b. Ömer b. Sâlim Bâzmûl, el-İẖtilâf ve mâ ileyhi (Riyad 1995); Muhammed b. Sâlih el-Useymîn, el-Ḫilâf beyne’l-ʿulemâʾ: Esbâbühû ve mevḳıfünâ minhü (Beyrut-Dımaşk 1405); Muhammed Sâlim Atıyye, Mevḳıfü’l-ümme min iẖtilâfi’l-eʾimme (Medine 1991); Mustafa Çelik, İhtilâf Ahlâkı (Ankara 1996); Mustafa Saîd el-Hın, Es̱erü’l-iẖtilâf fi’l-ḳavâʿidi’l-uṣûliyye fi’ẖtilâfi’l-fuḳahâʾ (Beyrut 1982, 1985; trc. Halit Ünal, İslâm Hukukunda Yöntem Tartışmaları, Kayseri 1993); Suûd b. Abdullah Fenisân, İẖtilâfü’l-müfessirîn: Esbâbühâ ve âs̱âruhâ (Riyad 1997); Tâhâ Câbir el-Alvânî, Edebü’l-iẖtilâf fi’l-İslâm (Katar 1984; Cezayir 1986, 1987; Riyad 1991, 1992, 1995; trc. Abdülhalim Ural, Müslümanlar Arasında Görüş Ayrılığı ve İslâmda İhtilâf Usulü, İstanbul 1991; İng. trc. Abdülvâhid Hâmid, The Ethics of Disagreement in Islam, Herndon 1994); Yâsir Hüseyin Bürhamî, Fıḳhü’l-ẖilâf beyne’l-müslimîn (Riyad 1415); Yûsuf el-Kardâvî, eṣ-Ṣaḥvetü’l-İslâmiyye beyne’l-iẖtilâfi’l-meşruʿ ve’t-teferruḳ (Beyrut 1992, 2. bs., trc. Osman Taha, İhtilâflar Karşısında İslâmî Tavır, İstanbul 1992); Zekeriya Güler, Zâhirî Muhaddislerle Hanefî Fakihleri Arasındaki Münakaşalar ve İhtilâf Sebepleri (Ankara 1997).

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “ẖlf” md.; a.mlf., eẕ-Ẕerîʿa ilâ mekârimi’ş-şerîʿa, Beyrut 1400/1980, s. 167-170; Wensinck, el-Muʿcem, “iẖtelefe” md.; Dârimî, “Muḳaddime”, 52; Buhârî, “İʿtiṣâm”, 13, 21; Müslim, “Aḳżiye”, 15; İbnü’l-Mukaffa‘, Risâle fi’ṣ-ṣaḥâbe (nşr. Ahmed Zekî Safvet, Cemheretü resâʾili’l-ʿArab fî ʿuṣûri’l-ʿArabiyyeti’z-zâhire içinde), Beyrut, ts. (el-Mektebetü’l-ilmiyye), III, 39-41; Şâfiî, er-Risâle (nşr. Ahmed M. Şâkir), Kahire 1359/1940, s. 40, 488-494, 501, 510-511, 560-598; İbn Kuteybe, Teʾvîlü muẖtelifi’l-ḥadîs̱ (nşr. Abdülkādir Ahmed Atâ), Beyrut 1408/1988, s. 31, 36, 180; Eş‘arî, Maḳālât (Ritter), s. 1-3, 478; Nu‘mân b. Muhammed, İẖtilâfü uṣûli’l-meẕâhib (nşr. Mustafa Gālib), Beyrut 1983, s.

29, 32-45; Cessâs, Ahḳâmü'l-Ḳurʾân (Kamhâvî), II, 314-315; a.mlf., el-Fuṣûl fi'l-uṣûl (nşr. Uceyl Câsim en-Neşemî), Küveyt 1414/1994, III, 271; IV, 20, 54, 56, 70, 93, 325-327; Ebû Hilâl el-Askerî, el-Evâʾil, Beyrut 1407/1987, s. 126-135; a.mlf., el-Furûḳ fi'l-luġa, Beyrut 1403/1983, s. 150-151; Bağdâdî, el-Farḳ (Kevserî), s. 11-12, 14-21; İbn Abdülber, Câmiʿu beyâni'l-ʿilm, Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye), II, 35, 46-47, 78-92; İbn Hazm, el-İḥkâm (nşr. Ahmed M. Şâkir), Beyrut 1403/1983, II, 124-130; V, 64-70, 124-125; VI, 83; Gazzâlî, el-Müstaṣfâ fî ʿilmi'l-uṣûl, Bulak 1324, II, 260, 246, 359-360; a.mlf., el-Ḳısṭâsü'l-müstaḳīm (nşr. V. Chelhot), Beyrut 1983, s. 82-91; Ebü'l-Vefâ İbn Akīl, el-Vâżıḥ fî uṣûli'l-fıḳh (nşr. G. Makdisî), Beyrut 1417/1996, I, 109; Seyfeddin el-Âmidî, el-İḥkâm fî uṣûli'l-aḥkâm, Kahire 1387/1968, IV, 8-9, 14; Takıyyüddin İbn Teymiyye, Minhâcü's-sünne (nşr. M. Reşâd Sâlim), Riyad 1406/1986, V, 256-279; Şâtıbî, el-Muvâfaḳāt, III, 94-96, 347-348; IV, 118-135, 150-154, 160-162, 172-174, 202-205, 211-224; a.mlf., el-İʿtiṣâm (nşr. M. Reşîd Rızâ), Beyrut 1986, II, 164-233, 285-286; Zerkeşî, el-Baḥrü'l-muḥîṭ (nşr. Abdülkādir Abdullah Halef el-Ânî), Küveyt 1413/1992, IV, 549; VI, 232-233; Seyyid Şerîf el-Cürcânî, Şerḥu'l-Mevâḳıf, İstanbul 1292, I, 25-26; Burhâneddin İbn Müflih, el-Maḳṣadü'l-erşed (nşr. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymîn), Riyad 1410/1990, I, 248; Kemalpaşazâde, Risâle fî taḥḳīḳi enne'l-iḫtilâf beyne'l-eʾimme ve beyne eʾimmetîne'ṡ-ṡelâṡe min eyyi şeyʾ neşeʾe (a.mlf., Resâʾil [nşr. Ahmed Cevdet] içinde), İstanbul 1316, s. 231-233; Şa'rânî, Kitâbü'l-Mîzân, Kahire 1321/1903, I, 4, 6, 20-21; Aclûnî, Keşfü'l-ḫafâʾ, I, 64-66; II, 350-351; Mecelle, md. 39, 1801; Ettafeyyiş, Şerḥu Kitâbi'n-Nîl ve şifâʾi'l-ʿalîl, Beyrut 1973, XVII, 448-455, 481-483; Ali Haydar, Dürerü'l-hükkâm, İstanbul 1330, IV, 694-701, 795-801; Mustafa Ahmed ez-Zerkā, el-Fıḳhü'l-İslâmî fî sevbihi'l-cedîd, Dımaşk 1967-68, I, 211-218; Muhammed el-Hudarî, Târîḫu't-teşrîʿi'l-İslâmî, Kahire 1980, s. 89-97; Norman Colder, "Ikhtilāf and Icmā in Shāfi'ī's Risāla", St.I, LVIII (1983), s. 55-81; İlyas Üzüm, "Sünnî-Şiî Yakınlaşması: Dârü't-Takrîb Tecrübesi", İslâm Araştırmaları Dergisi, sy. 2, İstanbul 1998, s. 171-185; J. Schacht, "Ikhtilāf", EI² (İng.), III, 1061-1062; "İḫtilâf", Mv.Fİ, IV, 90-94; "İḫtilâf", Mv.F, II, 291-302.

Şükrü Özen

el-İHTİLÂF fi’l-LAFZ

(الإختلاف في اللفظ)

İbn Kuteybe’nin (ö. 276/889) akaide dair eseri.

Tam adı el-İḫtilâf fi’l-lafẓ ve’r-red ʿale’l-Cehmiyye ve’l-Müşebbihe’dir. “Kıraat” anlamında Kur’an’ın, diğer bir ifadeyle Kur’an metnini telaffuz etmenin mahlûk olup olmadığı konusunda hadisçiler arasında ortaya çıkan ihtilâfları incelemek ve Cehmiyye ile Müşebbihe’nin akaide dair bazı görüşlerini reddetmek amacıyla yazılmıştır. İbn Kuteybe, müslümanların birçok fırkaya ayrılmasından ve Asr-ı saâdet’teki birliğin bozulmasından bahsederek risâleye devrinin fikrî yapısına kısa bir bakışla girer. Nasları te’vil eden Cehmiyye’yi reddederken kelâm metodunu kullanmadığını, çok defa Arap dili kurallarına başvurmayı yeterli gördüğünü söyleyen müellif akaid konularında kıyasa başvurulamayacağını savunur. Nitekim Kaderiyye mensuplarının ilâhî bir sır olan kader meselesini irdelerken bunu yaratılmışlar arasında cereyan eden olaylara benzetmek suretiyle hataya düştüklerini, Allah’ın küllî iradesiyle ilgili âyetlerle karşılaşınca da dil kurallarına uymayan yanlış yorumlar yaptıklarını çeşitli örneklerle anlatmaya çalışır.

Cebriyye’nin Kaderiyye’ye bir tepki olarak doğduğunu söyleyen ve kader sırrının çözülemez oluşunu, gözün güneş karşısında kamaşıp onun künhünü idrakten âciz kalışına benzeten İbn Kuteybe, daha sonra Muattıla’nın sıfat anlayışını eleştirerek bazı haberî sıfatların hiçbir şekilde te’vil edilemeyeceğine, bazılarının ise Kur’an’ın tavsif sınırları içinde kalmak şartıyla te’vil edilebileceğine dikkat çeker. Risâlede ayrıca “ruh” kelimesinin Kur’an’daki anlamları, âhirette rü’yetullahın vukuu ve Allah’ın arşa istivâ etmesiyle ilgili âyetlerin yorumuna yer verilir. Müellif, Şîa’nın Hz. Ali ve evlâdı hakkındaki görüşlerinin aşırılığını kabul etmekle birlikte Ehl-i beyt’e düşmanlık yapmanın da yanlış olacağını belirttikten sonra risâlenin ikinci yarısında halku’l-Kur’ân meselesini ele alıp inceler. Kur’an lafzının etimolojik tahlilinden hareket ederek bu problemin nasıl doğduğunu anlatır. İbn Kuteybe’ye göre problem bazı hadisçilerin,

“Kulların fiillerinden ibaret olan kıraat (Kur’an metnini telaffuz etmek) mahlûk değildir” tarzındaki görüşlerinden doğmuştur. Ebû Hanîfe’nin bu konuyu Cehm b. Safvân ile

tartıştığını söyleyen müellife göre okunan şeyin (Kur’an) okuma fiilinden ayrılması imkânsız gibi görünüyorsa da Kur’an’ı telaffuz etmek biri kulun ameli (okuma), diğeri okunan şey (Kur’an) olmak üzere iki mâna ifade eder; bunlardan amel mahlûk, okunan ise gayri mahlûktur. Böylece Buhârî’nin bu konudaki görüşünü benimseyen müellif imanın mahlûk olup olmadığı konusuyla ilgili tartışmaları kaydeder ve müslümanlar arasında imanın mahlûk olmadığı tartışmasına Cehm b. Safvân’ın te’vil kapısını açmasının sebep olduğunu belirtir.

el-İḫtilâf fi’l-lafẓ, Selef’in itikadî görüşlerini nakletmesi yanında İslâm akaidinin tedvînine ve Ehl-i sünnet kelâm sisteminin teşekkülüne malzeme hazırlayan eser olması bakımından da önemli bir kaynaktır. Eserde akaidden başka edebiyat, fıkıh ve hadis sahalarında da bazı önemli noktalara temas edilir. Teʾvîlü muḫtelifi’l-ḥadîs̱’inde mütecaviz bir üslûba ve Kerrâmiyye ile Müşebbihe’yi andıran bir zihniyete sahip olan, kendisine nisbet edilen el-İmâme ve’s-siyâse’de bir nâsıbî olarak dikkati çeken İbn Kuteybe, son eserlerinden biri olan el-İḫtilâf fi’l-lafẓ’da orta yolu bulmuş ve eski katı tutumundan vazgeçmiş görünmektedir.

Eser ilk defa M. Zâhid Kevserî’nin eklediği tenkit ve şerh mahiyetindeki notlarla neşredilmiştir (Kahire 1349/1930). Risâlenin Gösta Witesman (Leiden 1960) ve Ali Sâmî en-Neşşâr - Ammâr et-Tâlibî tarafından (ʿAḳāʾidü’s-selef içinde, İskenderiye 1971, s. 223-252) yapılmış iki neşri daha vardır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Kuteybe, el-İḫtilâf fi’l-lafż (nşr. M. Zâhid el-Kevserî), Kahire 1349, neşredenin girişi, s. 2-5; Brockelmann, GAL Suppl., I, 186; Sezgin, GAS, I, 601.

Yusuf Şevki Yavuz

İHTİLÂFÜ'l-HADÎS

(bk. MUHTELİFÜ'l-HADÎS).

İHTİLÂM

(الإحتلام)

Rüyada cinsel haz duyup cünüp olmak anlamında fıkıh terimi.

Sözlükte hulm (hulum) ve bu kökten türeyen ihtilâm “rüya görmek, ergenlik çağına ulaşmak” mânalarına gelir. Hulm rüya ile eş anlamlı olmakla birlikte rüya daha çok hayırlı ve güzel olan, hulm da şer ve kötü olan şeyleri görme anlamında kullanılır. İhtilâm, sözlükteki kullanımına paralel olarak fıkıh ilminde “rüyada cinsel zevk veren bir ilişki ve davranışta bulunduğunu görme, ergenlik çağına ulaşma” şeklinde terim anlamı kazanmıştır. Kur’ân-ı Kerîm’de hulum kelimesi “ergenlik çağı” mânasında iki âyette (en-Nûr 24/58-59), “rüya” anlamında ve çoğul olarak (ahlâm) yine iki âyette geçmektedir (Yûsuf 12/44; el-Enbiyâ 21/5). Hadislerde de gerek bu kelimeler gerekse ihtilâm sözlük ve terim anlamlarında sıkça kullanılmıştır (Wensinck, el-Muʿcem, “ḥulm” md.).

İhtilâm, guslü gerektiren mânevî kirlilik (cenâbet) hallerinden biri olup çeşitli hadislerde, bir kimsenin uyandıktan sonra rüyada ihtilâm olduğunu hatırlamasına rağmen ıslaklık (meni) görmemesi durumunda guslün gerekmeyeceği, ihtilâm olduğunu hatırlamasa bile uyandığında meni gören kimsenin ise gusletmesi gerektiği belirtilmiştir (Ebû Dâvûd, “Ṭahâret”, 94; Tirmizî, “Ṭahâret”, 82; İbn Mâce, “Ṭahâret”, 112; Dârimî “Vuḍûʾ”, 77). Fakihlerin büyük çoğunluğu bu hüküm üzerinde ittifak etmekle birlikte uykudan uyanınca görülen ıslaklığın meni mi, cinsel organın sertleşmesinden kaynaklanan mezi mi veya bir hastalık sebebiyle gelen bir akıntı mı olduğu hususunda şüpheye düşen kimsenin durumuyla ilgili farklı görüşler ileri sürülmüştür. Hanefî, Mâlikî ve Hanbelî fakihlerine göre böyle bir kişi gusletmek zorundadır. Ancak Hanefîler’den Ebû Yûsuf, kişinin rüyada ihtilâm olduğunu hatırlamaması halinde gusletmesi gerekmediğini ileri sürmüştür. Mücâhid, Katâde ve bazı Şâfiî fakihlerine göre ise bu durumda gusül vâcip olmamakla birlikte şüpheden kurtulmak için gusletmek ihtiyata daha uygun bir davranıştır. Şâfiî mezhebinde meşhur görüş, ıslaklığı değerlendirme ve ona göre hareket etme hususunun kişinin

kendi tercihine bırakılması yönündedir. İdrar yollarında herhangi bir tıbbî müdahale sebebiyle menisi dışarıya akmayan kimsenin de rüyada orgazm olması halinde ihtiyaten gusletmesi uygun olur.

Hiç ihtilâm olmamak veya sıkça ihtilâm olmak kişilerin fizikî ve biyolojik yapıları, cinsel ihtiyaç ve arzularıyla yakından ilgili olup bu durum hem erkekler hem de kadınlar için söz konusudur. Kadın sahâbîlerden Ümmü Süleym, Hz. Peygamber'e gelerek ihtilâm olan kadının erkekler gibi gusledip etmeyeceğini sormuş, Resûl-i Ekrem de, "Suyu gördüğü zaman gusletmelidir" demiştir (Buhârî, "Ġusül", 22; "' İlim", 50; Müslim, "Ḥayıż", 32; Nesâî, "Ṭahâret", 130). Kadınlara guslün gerekli olması için genellikle fakihler, hadiste işaret edilen ve meni diye adlandırdıkları sıvının cinsel organın dış bölümüne kadar çıkmasını şart koşarken kadınlardaki akıntının erkeklerdeki gibi görülemeyeceğini, bunun işaretinin cinsel haz olduğunu söyleyen diğer bazı fakihler ise hadiste geçen "görme" ifadesini "bilme, anlama" şeklinde yorumlamıştır. Bunlara göre kadın rüyada orgazm hazzını duymuşsa gusletmesi gerekir (Kādîhan, I, 43; Nevevî, Ravżatü'ṭ-ṭâlibîn, I, 196; Aynî, III, 132). Esasen günümüzde tıbbî açıdan, kadının erkek gibi bir menisinin bulunmadığı ve orgazmına özel bir sıvının eşlik etmediği, rahim ağzı çevresindeki salgı bezlerinin cinsel organı ıslak tutmak için normal olarak salgıladığı sıvının cinsel temas halinde biraz daha arttığı ve bunun da kadının fizyolojik durumuna veya rahim ağzında bir hastalık bulunup bulunmamasına göre azalıp çoğaldığı bilinmektedir. Bundan dolayı son görüş daha isabetli görünmekte olup hadisteki ifadeyle de orgazm sırasında söz konusu sıvıdaki artışın kastedildiği veya kadının durumunun erkeğin durumuna benzetildiği söylenebilir. Nitekim bazı hadislerde sudan söz edilmeyip erkek gibi kadının da rüyada ihtilâm olması halinde gusletmesi gerektiği belirtilmiştir (Müslim, "Ḥayıż", 29).

İhtilâm olma kişinin ergenliğe ulaşmasının, dinî ve hukukî hükümlerden sorumlu tutulmasının (mükellef) alâmetlerinden biri kabul edilmiştir. Kişi ihtilâm olmakla çocukluk döneminden çıkıp anne veya baba olabilecek bir olgunluğa ulaşmış, böylece bütün hukukî ve dinî hükümler açısından tam ehliyete sahip olmuştur (bk. BULÛĞ; EHLİYET). Bu sebeple ergenlik çağına ulaşan çocukların anne ve babalarının yatak odasına habersiz girmemeleri istenmiştir (en-Nûr 24/59).

İhtilâm olan kimse cünüp sayıldığı için namaz kılma, Kur’an okuma ve Kur’an’a dokunma, Kâbe’yi tavaf etme gibi ibadetleri yerine getirebilmesi için gusletmesi gerekir (bk. CENÂBET; GUSÜL). Ancak ihtilâm oruç, hac veya itikâf gibi ibadetleri bozmaz ve bunların ifa edilmesi için bir engel teşkil etmez.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü’l-ʿArab, “ḥulm” md.; Wensinck, el-Muʿcem, “ḥulm” md.; Dârimî, “Vuḍûʾ”, 77; Buhârî, “Ġusül”, 22, “ʿİlim”, 50; Müslim, “Ḥayıż”, 29, 32; Ebû Dâvûd, “Ṭahâret”, 94; İbn Mâce, “Ṭahâret”, 112; Tirmizî, “Ṭahâret”, 82; Nesâî, “Ṭahâret”, 130; Cezîrî, el-Meẕâhibü’l-erbaʿa, I, 107-109; Gazzâlî, el-Vasîṭ fi’l-meẕheb (nşr. Ahmed Mahmûd İbrâhim), Kahire 1417/1997, I, 341-344; Kādîhân, el-Fetâvâ, I, 43-45; İbn Kudâme, el-Muġnî (Herrâs), I, 201-203; Nevevî, el-Mecmûʿ, II, 138-140, 142; a.mlf., Şerḥu Müslim, III, 198-199, 219-225; a.mlf., Ravżatü’ṭ-ṭâlibîn (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvaz), Beyrut 1412/1992, I, 196; Aynî, ʿUmdetü’l-ķārî, Kahire 1392/1972, III, 131-132; İbnü’l-Hümâm, Fetḥu’l-ķadîr, I, 41, 42, 44; Buhûtî, Keşşâfü’l-ķınâʿ, I, 139-141; el-Fetâva’l-Hindiyye, I, 14-15; Muhammed b. Ahmed ed-Desûkī, el-Ḥâşiye ʿale’ş-Şerḥi’l-ķebîr, Kahire 1328, I, 126-127; “İḥtilâm”, Mv.Fİ, III, 200-207; “İḥtilâm”, Mv.F, II, 95-99.

Orhan Çeker

İHTİLÂS

(bk. REVM).

İHTİLÂS

(الإختلاس)

Başkasına ait bir malı el çabukluğuyla alıp kaçma anlamında fıkıh terimi.

Sözlükte “kapıp almak, çalmak, fırsatını kollayıp bir malı alıp kaçmak” gibi anlamlara gelen ihtilâs, İslâm hukukunda bu sözlük anlamıyla bağlantılı olarak özel bir koruma altında bulunmayan menkul bir malı, sahibinin ya da yetkili kimsenin rızâsı olmadan ve zor kullanmadan hile ve el çabukluğu ile alıp kaçmayı ifade eder. Bu fiili işleyene muhtelis denir. Fıkıh literatüründe ihtitâf da ihtilâsla eş anlamlı olarak kullanılır. Türk ceza hukukunda ihtilâs zimmet suçunun, ortaya çıkmasını önleyecek ve ilgili mercileri aldatacak biçimde hile ve hud‘a ile işlenmiş mevsuf şekli ya da zimmetten bağımsız ve daha ağır ayrı bir suç olarak anlaşılmakta, fıkıhtaki terim anlamıyla ilgisi hayli zayıf olmakla birlikte eylemin odağında hile ile aşırma bulunduğu için kelimenin kök anlamıyla irtibatı kurulabilmektedir.

Hadislerde ihtilâs kelimesinin sözlük anlamı çerçevesinde ve küçük çaptaki hırsızlıkları ifadede kullanıldığı görülür. Bir hadiste, namaz esnasında sağa sola bakınma şeytanın namaz kılandan çaldığı kısım olarak nitelendirilir (Buhârî, “Ezân”, 93; Ebû Dâvûd, “Ṣalât”, 161; kelimenin benzer kullanımları için bk. Ebû Dâvûd, “Ḥudûd”, 15; Tirmizî, “Ḳaṭʿu’s-sâriḳ”, 5, “ʿİlim”, 5). Ancak kelimenin fıkıh literatüründe terim anlamı kazanması ve benzeri kavramlarla farkının belirlenmeye çalışılması, “Hain, müntehib ve muhtelisin eli kesilmez” hadisinden (Ebû Dâvûd, “Ḥudûd”, 14; Tirmizî, “Ḥudûd”, 18; Nesâî, “Ḳaṭʿu’s-sâriḳ”, 13) ve bu hadis etrafında cereyan eden tartışmalardan kaynaklanır. Hadis şârihleri burada hain ile, mal sahibinin güvenini kazanarak malını gizlice alan ya da inkâr eden, müntehib ile zorla ve alenî şekilde, muhtelis ile de hile ve el çabukluğuyla mal çalan kimsenin kastedildiği ve bu eylemlerin önlenebilir olması, şikâyet, takip ve ispatının kolaylığı gibi sebeplerle hırsızlık ölçüsünde ağır bir suç teşkil etmediği, bunun için de ona denk bir ceza önerilmediği görüşündedir. Araplar arasında, fakir ve kimsesiz olup günlük ihtiyacını karşılayacak şekilde küçük çapta hırsızlıklar yapan kimselere (saâlîkü’l-Arab) daha müsamahalı

bakılıp onların terim anlamıyla hırsızlardan ayrı tutulmuş olmasının da bunda payı vardır (Yûsuf Halîf, s. 21-34). Klasik fıkıh doktrininde serika terimiyle ifade edilen ve haddi gerektiren hırsızlık suçunda koruma altındaki bir malın gizlice çalınması, gasp ve hırâbede (eşkıyalık) başkasına ait bir malın zor kullanılarak alınması söz konusu olduğundan ihtilâs, eylemin alenîliği ya da zor yerine el becerisiyle işlenmesi yönüyle farklılık arzeder. "Yağma" ve "el koyma" anlamına gelen inihâb kavramı ise işlenişinde alenîlik ve güç kullanma ön planda olması sebebiyle ihtilâstan çok gasba daha yakın bir içerik taşır. Buna göre muhtelis ile, bir kimsenin üzerinde veya ona ait evde ya da dükkân gibi bir yerde bulunan malını onun dalgınlığından yararlanarak alıp kaçan kimse kastedilir ve bu yönüyle yine literatürde ayrı bir kavram olan tarrâr ile (yankesici) yakın bir anlama sahiptir. Netice itibariyle fakihlerin, had grubunda yer alan hırsızlık ve hırâbe suçlarına hukukî bir tanım getirmekte hayli özenli davrandıkları, bunun dışındaki çalma eyleminin çeşitli türlerini ifadede, aralarında terim birliğinin bulunmadığı ve ihtilâs kavramının da çok yerde haddi gerektiren hırsızlık suçunun oluşması için gerekli görülen gizlice alma, hırz, nisab gibi şartların tam bulunmadığı çalma eylemlerini kapsayan geniş bir içerikle kullanıldığı söylenebilir.

Hırsızlığın bir türü olması hasebiyle dinen, ahlâken ve hukuken günah ve suç olmakla birlikte haddi gerektiren hırsızlığın şartlarını tam taşımadığı için ihtilâsın teknik anlamıyla hırsızlık kapsamına girmediği görüşü ağır basmış ve nasıl cezalandırılacağı fakihler arasında ayrı bir tartışma konusu olmuştur. Bu suçun maddî unsurlarını suçlu, çalma eylemi ve çalınan mal, mânevî unsurunu da fâilin suç işleme kastı teşkil eder. Fâilin akıllı ve bâliğ olması suçun oluşmasının değil ceza ehliyetinin şartıdır. Daha çok açıktaki ve kolayca taşınabilen malların alınıp kaçırılması şeklinde gerçekleşen ihtilâsta çalma eylemi hırsızlığa göre kısmen alenîdir ve bu husus, ihtilâsı haddi gerektiren hırsızlıktan ayıran kriterlerden biri kabul edilir. Malı sahibinin eylemden bilgi sahibi olabileceği bir tarzda almak, meselâ bir kimsenin açıktaki bir malını kendisinin de bulunduğu sırada evinden almak da ihtilâs sayılmakta, hırsızlık suçundaki gizlice almak ya da malı sahibinin izni ve bilgisi dışında almak şartının tam oluşmadığı çalma eylemleri bu kapsamda mütalaa edilmektedir.

İhtilâs eyleminin odağında malın açıktan alınması niteliği bulunduğundan

suçun teşekkülü için çalınan malın koruma altında olması şart değildir. İhtilâsın hırsızlıktan bir diğer farkı da ihtilâsta çalınan malın belirli bir ekonomik değere (nisab) sahip olmasının şart görülmeyişidir. Buna karşılık çalınan malın eylem esnasında başkasına ait bulunması, mütekavvim ve mülkiyet altında bir mal olması gibi şartlar açısından ihtilâs hırsızlık suçundan farklı değildir. Suçun mânevî unsurunu teşkil eden malın sahiplenme maksadıyla alınmış olması şartı açısından da durum böyledir. Çünkü mütekavvim olmayan veya mubah olan mallar hukuken koruma ve dokunulmazlık taşımadığı gibi başkasına ait bir malı taşımak, kendi malı zannederek ya da daha sonra iade etmek üzere almak ihtilâs sayılmaz.

İslâm hukukçularının büyük çoğunluğuna göre ihtilâs fiili, cezası kanun koyucu veya hâkimlerin takdirine bırakılan ta‘zîr suçları grubunda yer alır. Fakihler bu konuda yukarıda zikredilen hadise dayanarak, ayrıca suçun alenen işlenmiş olması, malın koruma altında olmayışı, suçun önlenmesinin mümkün, takip ve ispatının kolay olduğu gibi açıklamalar yaparak muhtelise el kesme cezasının verilmeyeceğini, ancak ta‘zîr cezası ile cezalandırılacağını ifade etmişlerdir. Hatta bu konuda fakihler arasında icmâ bulunduğu iddiaları da vardır. Bu genel kabulde ayrıca, el kesme cezasını sınırlandırma ve suç bu cezayı haklı kılacak bir ağırlık kazanmadıkça daha alt cezalarla yetinme fikri, ihtilâsın da genelde evlerde, çarşı pazarda alenî mallara karşı işlenen küçük çaptaki hırsızlıklar şeklinde görülmesi

etkili olmuştur. Bazı fakihlerden muhtelisin elinin kesileceğine dair görüşler rivayet edilmekteyse de (İbn Hazm, XIII, 345; İbn Kudâme, IX, 104-105) bu genel kabulün dışında bir tercih olmaktan çok muhtelis kelimesine farklı anlamlar yüklenmesiyle alâkalı görünmektedir. Nitekim bu gruptaki fakihlerin, gizlice veya koruma altındaki malı çalan ya da âriyet aldığı malı inkâr ederek kendisine gösterilen güveni kötüye kullanan kimseler hakkında böyle bir ceza önerdikleri görülür. Fakihlerin çoğunluğunun, ihtilâsla yakın bir anlam içerdiği halde yankesicilik konusunda farklı düşünüp yankesicinin elinin kesilmesi gerektiğinden söz etmesi de bu suçun gizlice ve koruma altındaki bir mala karşı işlenmekte olmasından kaynaklanır.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, “Eẕân”, 93; İbn Mâce, “Ḥudûd”, 26; Ebû Dâvûd, “Ṣalât”, 161, “Ḥudûd”, 14, 15; Tirmizî, “Ḳaṭʿu’s-sâriḳ”, 5, “ʿİlim”, 5, “Ḥudûd”, 18; Nesâî, “Ḳaṭʿu’s-sâriḳ”, 13; Şâfiî, el-Üm, VI, 151; İbn Hazm, el-Muḥallâ, Kahire 1392/1972, XIII, 343-353; Serahsî, el-Mebsûṭ, IX, 160-161; İbn Rüşd, Bidâyetü’l-müctehid, II, 375; İbnü’l-Esîr, en-Nihâye, II, 61; V, 132; İbn Kudâme, el-Muġnî, Kahire 1389/1969, IX, 104-105, 118; Nevevî, Ravżatü’ṭ-ṭâlibîn (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvaz), Beyrut 1412/1992, VII, 346; Osman b. Ali ez-Zeylaî, Tebyînü’l-ḥaḳāʾiḳ, Bulak 1313, III, 217; İbnü’l-Murtazâ, el-Baḥrü’z-zeḫḫâr, San‘a 1366/1947, V, 172; İbn Hacer, Fetḥu’l-bârî (Sa‘d), IV, 138-139; İbnü’l-Hümâm, Fetḥu’l-ḳadîr (Kahire), V, 136-137; Şevkânî, Neylü’l-evṭâr, VII, 147-148; İbn Âbidîn, Reddü’l-muḥtâr, IV, 94; Azîmâbâdî, ʿAvnü’l-maʿbûd, XII, 58-61; Mübârekfûrî, Tuḥfetü’l-aḥveẕî (nşr. Abdurrahman M. Osman), Kahire 1384/1964, V, 8-9; Abdülazîz Âmir, et-Taʿzîr fî’ş-şerîʿati’l-İslâmiyye, Kahire 1389/1969, s. 214-215; Bilmen, Kamus2, III, 250; Yûsuf Halîf, eş-Şuʿarâʾü’ṣ-Ṣaʿâlîk fi’l-ʿaṣri’l-Câhilî, Kahire 1986, s. 21-34; Ayhan Önder, Türk Ceza Hukuku: Özel Hükümler, İstanbul 1987, s. 117-124; Ahmed Fethî Behnesî, el-Mevsûʿatü’l-cinâʾiyye fi’l-fıḳhi’l-İslâmî, Beyrut 1412/1991, II, 76-80; “İḫtilâs”, Mv.Fİ, IV, 88-89; “İḫtilâs”, Mv.F, II, 288-289; “İntihâb”, a.e., VI, 317-319; “Ṭarrâr”, a.e., XXVIII, 338-340.

Ali Kaya

İHTİLÂT

(الإختلاط)

Râvinin hadis rivayetine ehliyetini yok eden akıl eksikliği ve zayıflığı hali.

Sözlükte “karışmak, kişinin şuuru bozulmak” anlamına gelen ihtilât hadis terimi olarak yaşlılık, bunama, aşırı üzüntü gibi sebeplerle râvinin aklının zayıflaması ve rivayet ehliyetini kaybetmesidir. İbnü’s-Salâh eş-Şehrezûrî ve İbn Hacer el-Askalânî gibi âlimler, rivayetleri ezberinde bulunmayan râvinin yazılı metinlerini kaybetmesi veya âmâ olması yüzünden hatalı rivayette bulunmasını da ihtilât olarak kabul etmişlerdir. İhtilât güvenilir râviler için söz konusu olup ihtilâta uğrayan râvinin (muhtelit) rivayetinin değeri hususunda farklı görüşler ileri sürülmüş, bunların ihtilât öncesi rivayetlerinin kabul edileceğinde görüş birliği bulunmakla birlikte ihtilâttan sonraki rivayetleri genellikle makbul sayılmamıştır. İhtilâta uğrayan râvinin bu halden önce mi sonra mı naklettiği bilinemeyen rivayetleri ise genellikle reddedilmiştir. İbn Hacer’e göre bu tür rivayetler hakkında kesin hüküm vermek doğru olmaz. Ancak ihtilât döneminin kısa ve hataların az olması veya bu dönemde rivayette bulunmaması durumunda râvinin güvenilirliği ve rivayeti için bir olumsuzluk söz konusu değildir. İbn Hibbân, ihtilâta mâruz kalan sika râvinin güvenilir râvilerin rivayetine aykırı olmayan nakillerini kabul etmiştir.

Hâzimî’nin günümüze ulaşıp ulaşmadığı bilinmeyen Tuḥfetü’l-müstefîd, Alâî’nin Kitâbü’l-Muḫteliṭîn (nşr. Rif‘at Fevzî Abdülmuttalib - Ali Abdülbâsıt Mezîd, Kahire 1417/1996), Sıbt İbnü’l-Acemî’nin el-İġtibâṭ bimen rumiye bi’l-iḫtilâṭ (nşr. Alâeddin Ali Rızâ, Beyrut 1408/1988; nşr. Fevvâz Ahmed ez-Zemerlî, Beyrut 1408/1988; nşr. Ali Hasan Ali Abdülhamîd, Zerkā, ts. [el-Vekâletü’l-Arabiyye]) ve İbnü’l-Keyyâl’in el-Kevâkibü’n-neyyirât fî maʿrifeti men iḫteleṭa mine’r-ruvâti’s̱-s̱iḳāt (nşr. Abdülkayyûm Abdürabbinnebî, Dımaşk 1401/1981; nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Silefî, Kahire 1401; nşr. Ömer b. Garâme el-Ömerî, Beyrut 1415; nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût, Beyrut 1987) adlı çalışmaları ihtilât konusunda kaleme alınmış eserler olup Mehmet Fatih Kaya da Hadis

Usulünde İhtilât adıyla bir yüksek lisans tezi hazırlamıştır (1998, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü).

BİBLİYOGRAFYA

Hatîb el-Bağdâdî, el-Kifâye (nşr. Ahmed Ömer Hâşim), Beyrut 1406/1986, s. 165-168; İbnü's-Salâh, ʿUlûmü'l-ḥadîs̱, s. 391-398; İbn Balabân, el-İḥsân bi-taḳrîbi Ṣaḥîḥi İbn Ḥibbân (nşr. Şuayb el-Arnaût - Hüseyin Esed), Beyrut 1404/1984, I, 150; İbn Receb, Şerḥu ʿİleli't-Tirmiẕî (nşr. Nûreddin Itr), [baskı yeri yok] 1398/1978 (Dârü'l-mellâh), II, 552-601; İbn Hacer, Nüzhetü'n-naẓar, Kahire 1352/1934, s. 25-26; Şemseddin es-Sehâvî, Fetḥu'l-muġīs̱ (nşr. Ali Hüseyin Ali), Beyrut 1412/1992, IV, 370-393; İbnü'l-Keyyâl, el-Kevâkibü'n-neyyirât fî maʿrifeti men iḫteleṭa mine'r-ruvâti's̱-s̱iḳāt (nşr. Abdülkayyûm Abdürabbinnebî), Dımaşk 1401/1981, neşredenin girişi, s. 8-22.

Mücteba Uğur

İHTİMAN

Bulgaristan'ın orta kesiminde Osmanlılar tarafından kurulmuş küçük bir kasaba.

Denizden 640 m. yükseklikte, etrafı ormanlık dağlarla çevrili 20 km. uzunluğunda, 7 km. genişliğinde bir ovanın ortasında, Motivir ırmağının kenarında yer alır. Sofya, Tatarpazarı, Filibe ve Samakov'a uzanan üç önemli yol üzerinde bulunur. Osmanlı devrinde (1371-1878), bölgenin zaptından kısa bir süre sonra kurulmuş olup buranın çekirdeğini bütün Balkanlar'ın en eski Osmanlı eserlerinden olan ve yıkıntıları bugüne ulaşan bir zâviye-imaret teşkil eder. Bu dönemde Belgrad'a uzanan büyük yolun üzerinde bir menzil noktası olan kasaba Mihaloğulları ailesinin bir kolunun oturduğu, Paşalivâsı'na bağlı bir nahiye, daha sonra da kaza merkezi durumunda bulunmaktaydı.

İhtiman adı, bu bölgenin Osmanlılar'ca ne şekilde alındığının bir işareti olan "ahd ü emân" terkibinin Türkçe'deki söylenişine dayanır. İhtiman'ın bulunduğu yerin yakınında, Bizans hâkimiyeti döneminde ortaya çıkan Stiponion adlı küçük bir kaleşehir vardı. Slavlar'ca Stiponje denilen bu şehri Arap coğrafyacılarından İdrîsî Stobuni adıyla anar. Uzun süre önce terkedilmiş olan Stiponje, bugünkü kasabanın 3 km. kadar kuzeydoğusunda ovayı çeviren dağların eteklerinde yer almaktaydı. Burası, hemen yakınındaki Samokov ile birlikte 772'de (1370-71) Lala Şâhin idaresindeki Osmanlı kuvvetlerince zaptedilmişti. Osmanlı kaynaklarına göre bölge halkı barış yoluyla yeni idarecilere boyun eğmiş ve zimmîliği kabul etmişti. Eski Stiponje ise İhtiman nahiyesinin büyük hıristiyan yerleşmelerinden biri olarak (1570'te 148 hâne nüfusa sahipti) Osmanlı dönemi boyunca varlığını sürdürdü; 1800 yılı civarındaki büyük karışıklıklar sırasında ortadan kalktı. Resmî Osmanlı belgeleri ve defterlerinden haberdar olmayan bir kısım Bulgar tarihçileri, buranın 1371'deki fetih sırasında tahrip edilip ortadan kaldırıldığını yazar.

Yeni bir Osmanlı kasabası olarak İhtiman ovada, 1402'de Ankara Savaşı'nda hayatını kaybeden Mihaloğlu Mahmud Bey tarafından XIV.

yüzyılın son çeyreğinde inşa edilen zâviye-imaret, han, hamam gibi binaların etrafında kurulup gelişmiştir. Binaların mimari vasıflarından hareketle, bunların 782-797 (1380-1395) yılları arasında yapılmış olduğu tahmin edilmektedir. Tahrir kayıtlarında zâviye olarak

geçen bu binalara ait vakıflar da vardı. Bu vakıf kayıtlarına göre burada idareciler, aşçılar ve ekmekçilerden oluşan on yedi görevli hizmet yapıyordu. 932'de (1526) bir kasaba ve on yedi köyden oluşan İhtiman nahiyesi vakfın bir parçasıydı. 951 (1544), 977 (1570) ve 1004 (1596) tarihli tahrir defterlerindeki kayıtlara göre vakfa II. Mehmed devri sonlarına doğru el konulmuş, II. Bayezid burayı yeniden vakıf haline getirip eski statüyü tesis etmiş, bu durum daha sonraki padişahlar tarafından da kabul görmüştü.

932 (1526) tahriri, İhtiman ve bölgesinin bugüne ulaşan en eski kaynağı durumundadır. Bu defterden öğrenildiğine göre bölge, Osmanlılar'ın eline geçtiğinde nüfus bakımından oldukça seyrek bir yerleşim alanıydı. Burada Slavca ad taşıyan yalnızca üç köy bulunmaktaydı (Fafona, Stipon, Vražene). Ayrıca on dokuz hânelik bir hıristiyan topluluğu da elli üç hâneden müteşekkil müslüman nüfus ile beraber İhtiman'da yaşamaktaydı. Bunun dışında bölgede Türkçe adlar taşıyan on beş küçük Türk köyü vardı. Bunların sakinlerinin önemli bir bölümünü, Mihaloğlu beyleri idaresinde akıncı olarak hizmet eden ve muhtemelen XIV. yüzyıl sonlarından beri İhtiman ovasında yerleşmiş olan Yörükler oluşturuyordu. 1544'te Slavca adlar taşıyan iki hıristiyan köyü daha kuruldu (Belitsa ve Caricino). Müslümanlar nahiyenin toplam nüfusunun üçte ikisini oluşturmaktaydı.

XVI ve XVII. yüzyıllarda İhtiman küçük bir kasaba olarak kalmışsa da gelip geçen yolcuların misafir edildiği ve doyurulduğu önemli bir zâviye-imareti sebebiyle bütün seyyahlarca takdirle zikredilen bir yer olma özelliğini sürdürdü. Seyyahların bu kayıtları, H. Hynkora tarafından toplanmış olup eserde 1061'de (1651) kasabayı gören Evliya Çelebi'nin ayrıntılı tasvirleri de yer almıştır. Buna göre yörük beyi burada oturmakta ve 300 yörük ile sefere gitmekteydi. Evliya Çelebi'ye göre camileri, iki tekkesi, bir hamamı, 100 kadar dükkânı, üç hanı, çeşmeleriyle güzel bir kasaba olan İhtiman'da 600 ev vardı. Ancak bu sonuncu rakam hayli yüksektir. Nitekim 1596 tahririnde burada sadece 100 kadar ev tesbit

edilmişti ve bunların üçte birini hıristiyanlar teşkil ediyordu.

1792-1804 yıllarında “Dağlı isyanları” (kardžalı) denilen karışıklıklar devresinde İhtiman kazası büyük sıkıntılarla karşı karşıya geldi. Özellikle askerlikten çıkarılmış eşkıya grupları müslüman ve hıristiyanların köylerini tahrip edip yağmaladılar. Baş İsalu, Baraklar, Kılıçlar, Kocılar, Saraçlar ve Otaşlı köyleri Stiponje, Čaričino ve Vražene adlı hıristiyan köyleri gibi ortadan kalktı. Yerleri ve yurtları tahrip edilen halk etrafı surlarla çevrili olan İhtiman’a kaçtı. Kalabalık Stiponje hıristiyanları da kasabaya gelip zamanla burada hâkim unsur haline geldiler. Bu durum, 1825’te inşa edilen yeni ve büyük bir kilisenin varlığından da anlaşılmaktadır. Aynı zamanda kasabanın ve kazanın hıristiyan nüfusunda giderek müslümanlara nisbetle hızlı bir artış oldu; hıristiyan aile hâne birimi büyüdü. 1845 Osmanlı nüfus defterine göre Karalar adlı Türk köyünde bir hânede ortalama 3,94 kişi varken Belitsa adlı hıristiyan köyünde bu rakam 6,92 idi. 1873’te Tuna Vilâyeti Salnâmesi’ne göre toplam nüfusun sadece % 27’si müslüman unsurdan oluşuyordu. 1877-78 Osmanlı-Rus Savaşı sırasında kasaba ve köylerin müslüman nüfusunun tamamı iç bölgelere çekildi. Onların yerlerine Bulgar nüfusu yerleşti. Bulgar sayımlarına göre 1887’de burada sadece otuz beş hâne, 1900’de on dört hâne, 1926’da dört hâne Türk nüfusu kalmıştı. Bu yıllar zarfında Osmanlı binalarının önemli bir kısmı ortadan kalktı. Sadece Gazi Mihaloğlu Mahmud Bey Zâviyesi ve Hamamı ayakta kaldı. 1980’lerde hamam iyi bir şekilde restore edilerek bir şark kahvehanesi haline getirildi. Zâviye ise harap bir durumdaydı (bk. GAZİ MİHALOĞLU MAHMUD BEY CAMİİ). 1980’lerde İhtiman’ın nüfusu 12.265 kadardı.

BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr. 130 (1525-1526 tarihli), s. 600-606; nr. 236 (1544 tarihli), s. 607-624; nr. 492 (1570 tarihli), s. 724-739; TK, TD, nr. 61 (1596 tarihli), vr. 356b-363b; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, III, 390; C. Jireček, Die Heerstrasse von Belgrad nach Constantinopel, Prag 1877, s. 91-92; J. N. Šišmanov, “Stari Putovanija Prez Balgarija v posoka na Rimski Pat”,

Sbornik za Narodni Umodvorenija, Sofia 1891, IV, 366; H. Wilhelmy, Hochbulgarien, Kiel 1935, s. 128-130, 168-169, 203-204; Z. Čankov, Geografski Reònik na Balgarija, Sofia 1939, s. 170; H. J. Kissling, Beiträge zur Kenntniss Thrakiens İm 17. Jahrhundert, Wiesbaden 1956, s. 35-36; M. Kovačeva, Ihtiman, Istoriòeski Oòerk, Sofia 1967; H. Hynkova, Europäische Reiseberichte aus dem 15. und 16. Jahrhundert als Quelle für die historische Geographie Bulgariens, Sofia 1973; K. Miyatev, "Prilozi kam srednovekovnata arheologija na Balgarski zemi, III. Starini v Ihtiman i Novi Han Sofijsko", Godišnik na Narodnija Arheologiòeski Muzej Sofia, III, Sofia 1921, s. 242-285; Semavi Eyice, "Sofya Yakınında İhtiman'da Gazi Mihaloğlu Mehmed Bey İmaret-Camii", KAM, IV/2 (1975), s. 49-61; Entsiklopedija Balgarija, Sofia 1982, III, 233-235.

Machıel Kıel

İHTİRÂ‘

(الإختراع)

Örneği bulunmayan bir nesneyi yaratmak anlamına gelen, ayrıca Tanrı’nın varlığını kanıtlamak için geliştirilen delillerden birinin adı olan kelâm terimi

(bk. İSBÂT-ı VÂCİB; YARATMA).

İHTİRAS

(bk. HIRS).

İHTİRÂS

(الإحتراس)

Yanlış anlaşılma ihtimali bulunan ifadenin ardından sakınca kaydı getirmek suretiyle yapılan ve tekmil de denen ıtnâb türü

(bk. ITNÂB).

İHTİSAB

(bk. HİSBE).

İHTİSAR

(bk. MUHTASAR).

İHTİSAR

(الإختصار)

Bir hadisi kısaltmak anlamında terim.

Sözlükte “kısaltma, sadeleştirme, basitleştirme, gereksiz ayrıntılardan arındırma” gibi anlamlara gelen ihtisâr, terim olarak “bir hadisi ihtiva ettiği mânaları daha az kelimelerle ifade edecek şekilde kısaltmak, özetlemek” demektir. “Hadisin gerekli görülen bir bölümünün rivayet edilmesi demek olan iktisâr da bu kelime ile ifade edilmektedir.

Hadislerin mânen rivayet edilmesini de ifade eden ihtisarın câiz olup olmadığı konusunda üç görüş ortaya konulmuştur. 1. Hiçbir sınırlamaya gerek olmaksızın ihtisar yapmak câizdir. Mücâhid b. Cebr, Yahyâ b. Maîn ve Müslim b. Haccâc’ın benimsediği bu görüşe göre ihtisar yaparken mânanın bozulmaması esastır. 2. Hadisin bir kısmını hazfederken bazan yanlış anlamalara yol açacak şekilde mâna

bozulacağı için ihtisar câiz değildir. Nitekim Ahmed b. Hanbel’in el-Müsned’inde yer alan, “Ümmetimden ya da yahudi veya hıristiyanlardan kim beni duyar da bana iman etmezse cennete giremez” (IV, 396) meâlindeki hadis, “Yahudi veya hıristiyan kim duyarsa cehenneme girer” anlamına gelecek şekilde kısaltılmış, ancak Arapça metnin verdiği imkân sebebiyle İbn Hibbân gibi önde gelen bir muhaddis tarafından “سمع” (işitti) kelimesi “سمّع” (işittirdi) şeklinde okunarak hadis, “Yahudi ve hıristiyana kim işittirirse cehenneme girer” mânasını kazanmıştır. İbn Hibbân ayrıca bu hatalı okuyuşa dayanarak kitabında “Ehl-i kitaba hoşlanmayacakları şeyleri duyuranların cehenneme girmelerinin vücûbu” şeklinde açtığı başlık altında bu rivayete yer vermiş ve zimmînin gıybetini yapmanın haram olduğuna delil olarak kullanmıştır (İbn Balabân, XI, 238). İmam Mâlik, Abdülmelik b. Umeyr el-Kıbtî ve Halîl b. Ahmed bu tür hatalara sebep olacağı endişesiyle ihtisarı uygun görmemişlerdir. 3. İhtisar bazı şartlarla câizdir. Buna göre ihtisarı, mânayı neyin bozup neyin bozmayacağını bilecek seviyedeki âlimlerin yapması, ihtisar ederken metinde bulunması gereken

unsurlardan herhangi birinin atılmaması gerekir. Âlimlerin çoğunluğunun benimsediği bu görüş yanında şu şartlar da ileri sürülmüştür: İmam Mâlik ve İbn Uleyye'nin yaptığı gibi rivayetinde şüpheye düşülen yerler hadis metninden çıkarılabilir, ancak çıkarılan yerin kalan metinle cümle yapısı itibariyle ve mâna bütünlüğü açısından ilgisi bulunmamalıdır. İhtisar edilecek hadis, daha önce aynı râvi veya bir başkası tarafından tam olarak rivayet edilmişse ihtisar câiz, aksi halde bir hüküm veya sünnet zayi olacağı için câiz değildir. Ayrıca bu durumda, daha önce hadisi tam olarak rivayet eden kimsenin onu ihtisar ettiğinde "ilâve yapmış" veya "unutmuş" gibi ithamlara mâruz kalması muhtemelse ihtisardan kaçınmalıdır. Hadisi ilk rivayeti sırasında ihtisar eden râvi için benzer ithamlar hatıra geliyorsa aynı hadisi daha sonra tam olarak rivayet etmemesi gerektiği görüşü de ileri sürülmüştür. Dolayısıyla râvi bu durumu dikkate alarak hadisi önce ihtisar etmeksizin nakletmelidir. Temel hadis kitapları da dahil pek çok kaynakta bu şartlara uyularak ihtisar yapıldığı görülmektedir.

Kitap ihtisarıyla ilgili ilk örneği, başlangıçta 10.000 hadis ihtiva ettiği rivayet edilen el-Muvaṭṭaʾını özetleyerek bugünkü haline getiren İmam Mâlik vermiştir. Nesâî de hacimli bir kitap olan es-Sünenü'l-kübrâ'sını zayıf bazı hadisleri çıkararak el-Müctebâ adıyla ihtisar etmiştir. Daha sonraki dönemlerde bilhassa VII. (XIII.) yüzyıldan itibaren hemen bütün usul ve rivayet kitapları ihtisar edilmiş, bunlardan bazıları üzerinde birden çok ihtisar çalışması yapılmıştır. Hadis usulü kitaplarından İbnü's-Salâh'ın ʿUlûmü'l-ḥadîs̱'ini Nevevî et-Taḳrîb ve't-teysîr li-maʿrifeti süneni'l-beşîri'n-nez̠îr, İbn Kesîr de İḫtiṣâru ʿUlûmi'l-ḥadîs̱ adıyla özetlemiştir. Rivâyetü'l-hadîs türü kitapların ihtisarları arasında Ahmed b. Ahmed ez-Zebîdî'nin Buhârî'nin el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'ini ihtisar ettiği et-Tecrîdü'ṣ-ṣarîḥ'i ile İbnü'd-Deybaʿın Mecdüddin İbnü'l-Esîr'e ait Câmiʿu'l-uṣûl adlı eseri ihtisar ettiği Teysîrü'l-vüṣûl ilâ Câmiʿi'l-uṣûl'ü Türkçe'ye de çevrilmiş önemli muhtasarlardır (bk. MUHTASAR).

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, IV, 396; Müslim, el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ (nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkī), Kahire 1955, I, 4-5; Hatîb el-Bağdâdî, el-Kifâye (nşr. Muhammed el-Hâfız et-Tîcânî), Kahire 1972, s. 289-293; Kādî İyâz, el-İlmâʿ (nşr. Seyyid Ahmed Sakr), Kahire 1389/1970, s. 180-182; İbnü’s-Salâh, ʿUlûmü’l-ḥadîs̱, s. 215-217; İbn Balabân, el-İḥsân fî taḳrîbi Ṣaḥîḥi İbn Ḥibbân (nşr. Şuayb el-Arnaût), Beyrut 1412/1991, XI, 238; İbn Kesîr, İḫ-tiṣâru ʿUlûmi’l-ḥadîs̱ (nşr. Salâh Muhammed Muhammed Uveyza), Beyrut 1409/1989, s. 92; Zeynüddin el-Irâkī, el-Elfiyye, Beyrut, ts. (Dârü’l-kütübi’l-ilmiyye), II, 171-173; Şemseddin es-Sehâvî, Fetḥu’l-muġīs̱, Beyrut 1403/1983, II, 251-256; Süyûtî, Tedrîbü’r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Kahire 1379/1959, s. 315-316; Zekeriyyâ el-Ensârî, Fetḥu’l-bâḳī ʿalâ Elfiyyeti’l-ʿIrâḳī (Zeynüddin el-Irâkī, el-Elfiyye içinde), Beyrut, ts. (Dârü’l-kütübi’l-ilmiyye), II, 171-173; Ali el-Kārî, Şerḥu Şerḥi Nuḫbeti’l-fiker (nşr. Muhammed Nizâr Temîm - Heysem Nizâr Temîm), Beyrut, ts. (Dârü’l-Erkām), s. 494-497; Tâhir el-Cezâirî, Tevcîhü’n-naẓar (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1416/1995, II, 703-706; Ahmed Muhammed Şâkir, el-Bâʿis̱ü’l-ḥas̱îs̱, Kahire 1377/1958, s. 144; Tecrid Tercemesi, I, 469-470.

Abdullah Aydınlı

İHTİYAÇ

(الإحتياج)

Karşılanmaması halinde insanın zorluk ve sıkıntıya düşmesine yol açan gereksinmeler anlamında fıkıh usulü terimi.

Sözlükte havc ve bu kökten türeyen ihtiyâc "bir şeye muhtaç olmak, arzu ve rağbetle meyletmek" anlamına gelir. Arapça'da isim olarak daha çok kullanılan hâcet de (çoğulu hâcât, havâic) "bir şeye ihtiyaç duyma, ihtiyaç duyulan şey" demektir. Bir şeyin eksikliğiyle ortaya çıkan duygu gibi eksikliği hissedilen şeye de ihtiyaç denilmektedir. Fıkıh âlimleri, ihtiyaç kelimesini genel olarak zarureti kapsayacak bir anlamda kullanmakla birlikte bununla zaruretten aşağı bir derece kastedilir.

Tamamen nesnel olan zaruret ve tamamen keyfî olan arzudan farklı olarak ihtiyaç itibarî bir mahiyet taşır; insanın yaşamak için yemek yemesi bir zaruret olmakla birlikte acıktığında açlığını giderecek kadar bir şey yemesi ihtiyaçtır. İhtiyaç sadece açlığı giderecek herhangi bir şeye yönelikse de açlığı giderecek birden fazla alternatif varsa bunlardan birini yemek arzu ile alâkalıdır. Kısaca zaruret, insanın varlığının devamının kendisine bağlı olduğu şeyleri ifade ederken ihtiyaç, insanın hissettiği ve telâfi etmediği sürece sıkıntıya düşeceği ve bazı işlerini gereği gibi yapamayacağı eksiklikleri belirtmektedir. İhtiyaçlar itibarî bir esasa dayandığından, sırf ferdî-fizyolojik anlamının ötesinde mânevî ve medenî açılardan da toplumun dayandığı normatif esaslar ve toplumsal hayatın şartlarına bağlı olarak ortaya çıkar. Bundan dolayı dünyevî hayatın devamı için gerekli olanlar kadar dinî hayatın devamı için gerekli olan ihtiyaçlar da birbirini tamamlayıcı unsurlar olarak görülmüş, ancak insanların dünya ile olan ilişkileri dinî esaslar açısından değerlendirilerek bu dünyada mevcut olan şeylerin ne anlamda ve ne ölçüde ihtiyaç olduğu söz konusu edilmiştir (Şâtıbî, II, 8 vd.). Çünkü belirli bir değer düzenine bağlı insanların gerek insan olarak gerekse bu değerlere bağlı ihtiyaçları esas itibariyle değişmemekle birlikte bunların karşılanma yolları fizikî, coğrafî ve içtimaî çevreye bağlı olarak değişmektedir. Bu husus, ihtiyaçla doğrudan ilgili

hüküm ve ictihadlarda da etkisini göstermiştir.

İhtiyaç kavramı esas itibariyle insanın varlık şartlarını ifade eden en temel kavramdır. Bunun karşıtı olan istiğnâ, kişinin muhtaç bir varlık olduğunu unutarak kendisini yaratıcısından bağımsız düşünmesi anlamında yaratıcısına isyanının esasını teşkil etmektedir. İnsanın muhtaç bir varlık olması onu bir çevre içinde hemcinsleriyle iş birliğine zorlamaktadır; bundan dolayı bütün faaliyetleri zaruri olsun veya olmasın bir ihtiyacı karşılamak için gerçekleşmektedir. İhtiyaç kavramı doğrudan insanla alâkalı olmakla birlikte çeşitli

ilimlerde bu ilimlerin konu ve amaçları bakımından farklı anlaşılmış, bu anlayış dönemler ve bölgelere göre değişiklik göstermiştir. Felsefede insanın, hiçbir şeye muhtaç olmayan Tanrı'dan farklı olarak bir toplum içinde yaşamaya ihtiyacı bulunduğuna işaret edilerek Fârâbî'den başlayarak ihtiyaç siyaset felsefesinin esaslı kavramlarından biri olurken (İdeal Devlet, s. 99) Câhiz'den itibaren dil bilimi ve dil felsefesi alanında, kişinin içinden geçeni başkalarına bildirmesi ihtiyacını en mükemmel şekilde karşılayan bir iletişim vasıtası olarak dilin onun hayatındaki yeri temellendirilmiştir. Teftâzânî, insanın muhtaç bir varlık olması ile şeriatın insana yol göstermesi ve bunların dille olan ilişkisi üzerinde durarak düzenli bir içtimaî hayatın imkânının insan ihtiyaçları ile olan derin alâkasına işaret etmiştir. İnsanların hayatlarını sürdürebilmeleri için birbirlerine muhtaç olmaları İbn Haldûn'un umran nazariyesinin de esasını teşkil etmektedir.

Fıkıh usulünde ihtiyaç kavramı çeşitli yönlerden ele alınarak bunun hükümlere etkisi incelenmiştir. İnsanın gerek Allah'la gerekse diğer insanlarla ilişkilerini düzenleyen bütün dinî hükümlerin temel amacı (makāsıdü'ş-şerîa) kulların dünya ve âhiret mutluluğunun sağlanmasıdır. Bunun gerçekleşmesi için insanların dinî-hukukî açıdan göz önünde bulundurulan yararları (mesâlih) genel olarak "zarûriyyât, hâciyât, tahsîniyyât" şeklinde üçlü bir ayırıma tâbi tutulmuştur (Gazzâlî, I, 286 vd.; İzzeddin İbn Abdüsselâm, s. 240; Şâtıbî, II, 10 vd.). "Kemâliyyât, tetimmât, tekemmülât, tezyîniyyât" olarak da adlandırılan son kategori yerine bazı âlimler "menfaat, ziynet, fuzûl" şeklinde ve sırasıyla ihtiyaç ötesi arzu edilen şeyleri, lüksü, şüpheli ve haram şeylerden faydalanmayı kapsayan bir derecelendirmeye giderek beşli bir ayırım yapmışlardır (Süyûtî, s. 94).

Birinci grupta yer alan yararlar dinî ve dünyevî hayatın dayandığı zaruri gereksinmelerdir. İkinci derecedekiler hayatın sıkıntısız sürdürülmesi için gerekli olan ihtiyaçlardır. Bu grupta yer alan ihtiyaçlar karşılanmadığı takdirde mükellefler dinî ve dünyevî hayatın sürdürülmesinde zarar görür ve ciddi şekilde sıkıntıya düşerler (İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, s. 481; Şâtıbî, II, 10-11). Üçüncü gruptaki ihtiyaçlar giderilmediğinde sıkıntıya yol açmamakla birlikte bunların karşılanması hayatın daha rahat sürdürülmesine vesile olur. Bu bakımdan her derecedeki gereksinmeler bir öncekinin tamamlayıcısı mahiyetindedir. İhtiyaç genel anlamda, dereceleri farklı da olsa her üç gruba giren bütün gereksinmeleri kapsamakla birlikte dar anlamda yalnız ikinci gruptakileri ifade eder. Bundan dolayı bu gruptaki gereksinmeler "ihtiyaçla (hâcet) ilgili şeyler" anlamında "hâciyât" diye adlandırılmıştır.

Hâcetten maksat insanların bir şeye arzu ve iştah duymaları olmayıp bundan mahrum kalınması çoğu insana zarar vermez. Bu sebeple dinî-hukukî yönden itibar arzu ve iştaha değil zarar ve sıkıntının giderilmesine, insanların güçlerini sürdürebilmeleri için gerekli olan ihtiyaçlaradır (İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, s. 480). Diğer taraftan ihtiyacın ferdî veya içtimaî oluşu da ruhsat hükümleri bakımından önem taşımaktadır. İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî umumi bir ihtiyacın ferdî zarurete tekabül ettiğini belirtir. Ona göre bütün bir toplumu ilgilendiren genel ihtiyaç ferdî zaruret seviyesindedir. Ruhsatlar konusunda fert için gerçek zaruret esas alınırken toplum açısından açık ihtiyaç yeterli sayılmıştır. Buna bağlı olarak da umumi ihtiyacın giderilmesinde zarurette olduğu gibi ihtiyaç miktarıyla yetinilmiştir; bunun ötesine geçmek haramdır (a.g.e., s. 481, 485, 487, 512). Bazı eserlerde yer alan (Süyûtî, s. 97-98; İbn Nüceym, s. 91-92) ve Mecelle'de "Hâcet umumi olsun hususi olsun zaruret menzilesine tenzil olunur" (md. 32) şeklinde ifade edilen genel kural da bu çerçevede anlaşılmalıdır. Söz konusu eserlerde bu kuralın mahiyeti açıklanmasa da verilen örneklerden, bir ihtiyaç yaygınlık arzettiğinde zaruret hükmünün uygulanması için bu ihtiyacın toplu olarak giderilmesinin şart olmadığı ve her ferdin ayrı ayrı ihtiyaçları belirdiğinde aynı ruhsattan faydalanabileceği anlaşılmaktadır.

Dinî-hukukî açıdan ihtiyaçların dikkate alınması daha çok genel kurallardan istisna şeklinde görülmekle birlikte ferdî zaruretin aksine genel ihtiyaca

dayanan ruhsat süreklilik arzeder. Yolculukta namazın kısaltılması, orucun daha sonra tutulabilmesi ve cumanın farz olmaması, su bulunmadığında abdest yerine teyemmüm yapılması gibi ruhsatların teşrîî; zekât, hac, kurban ve fıtır sadakası gibi bazı ibadetlerde sorumluluk için belirli bir hayat standardının, diğer bir ifadeyle temel ihtiyaçlarını (havâic-i asliyye) karşılamış olmanın şart koşulması; muâmelât alanında icâre, selem, bey‘ bi'l-vefâ, istisnâ‘, müzâraa, müsâkāt, murâbaha, mudârebe, vedîa gibi akidler ve para vakıfları gibi uygulamaların câiz görülmesinde esas itibariyle yaygın toplumsal ihtiyaçlar dikkate alınarak kullardan sıkıntı ve zorluğun giderilmesi amaçlanmıştır. Aç kalan bir kimsenin karnını doyurmak için hırsızlık yapması halinde had cezasının uygulanmamasında da ihtiyaç dikkate alınmıştır. Toplumun ihtiyacı olan mesleklerin icrası farz-ı kifâye olarak görülmüş, zenaat ve meslek sahiplerinin topluca mesleklerini icra etmemeleri veya toplum ihtiyacının karşılanmaması halinde birçok hukukçu bunların mesleklerini icraya zorlanacağını belirtmiştir. Fiyatların serbest piyasa şartlarında teşekkülü esas olmakla birlikte gerektiğinde narh konulmasına cevaz verilmesi de toplumsal ihtiyaç dikkate alınarak varılan bir hükümdür (ayrıca bk. MAKĀSIDÜ'ş-ŞERÎA).

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "ḥvc" md.; Fîrûzâbâdî, el-Ḳāmûsü'l-muḥîṭ, "ḥvc" md.; Câhiz, el-Beyân ve't-tebyîn, Beyrut 1968, I, 55; Fârâbî, İdeal Devlet: el-Medînetü'l-fâzıla (trc. Ahmet Arslan), Ankara 1997, s. 99; İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, el-Ġıyâsî (nşr. Abdülazîm ed-Dîb), Kahire 1401, s. 475-488, 512; Şemsüleimme es-Serahsî, el-Uṣûl (nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgānî), Haydarâbâd 1372, I, 120-122; Gazzâlî, el-Müstaṣfâ fî ʿilmi'l-usûl, Bulak 1324, I, 286-294; İzzeddin İbn Abdüsselâm, Ḳavâʿidü'l-aḥkâm, Beyrut 1410/1990, s. 240-245; İbn Kayyim el-Cevziyye, İʿlâmü'l-muvaḳḳıʿîn, II, 22-24; Şâtıbî, el-Muvâfaḳāt, II, 8-16, 37, 49; Teftâzânî, el-Muṭavvel ʿale't-Telḫîṣ, İstanbul 1305, s. 5-6; Süyûtî, el-Eşbâh ve'n-neẓâʾir, Kahire, ts., s. 94, 97-98; İbn Nüceym, el-Eşbâh ve'n-neẓâʾir (nşr. Abdülazîz M. el-Vekîl), Kahire 1387/1968, s. 91-92; Ali Haydar, Dürerü'l-hükkâm, İstanbul 1330, I, 88-89; M. Saîd Ramazan el-Bûtî, Ḍavâbiṭü'l-maṣlaḥa fi'ş-

şerîᶜati'l-İslâmiyye, Dımaşk 1386-87/1966-67, s. 119-120, 145-146, 249-254; Muhammed Khalid Masud, Islamic Legal Philosophy, Islamabad 1977, s. 149-172; Abdülvehhâb İbrâhim Ebû Süleyman, "eż-Çarûra ve'l-ḥâce ve eşerühümâ fi't-teşrîᶜi'l-İslâmî", Dirâsât fi't-teşrîᶜi'l-İslâmî, Mekke, ts., s. 20-28; M. Tâhir b. Âşûr, Maḳāṣıdü'ş-şerîᶜati'l-İslâmiyye, Tunus 1978, s. 78, 82, 86; "Ḥâcet", Mv.F, XVI, 247-262.

Rahmi Yaran

İHTİYÂL

(الإختيال)

Kişinin, kendisinde üstünlük bulunduğu kuruntusuna kapılarak böbürlenmesi

(bk. ÖVÜNME).

İHTİYAR

(bk. İRADE).

İHTİYAR

(الإختيار)

Rızâ ile birlikte iradenin iki farklı yönünü yansıtan ve hukukî işlemin sebebine yönelik irade şeklinde özel bir anlam yüklenen fıkıh terimi.

Sözlükte "iki şeyden birini diğerine tercih etmek, seçip ayırmak, üstün tutmak" gibi anlamlara gelen ihtiyâr kelimesinin gerek Kur'an'daki (el-A'râf 7/155; Tâhâ 20/13; el-Kasas 28/68; ed-Duhân 44/32) gerekse dinî literatürdeki kullanımı bu sözlük anlamı çerçevesindedir. Bununla birlikte kelimenin kelâm ve fıkıhta terim anlamı kazandığı, özellikle rızâ-ihtiyar ayırımı yapan ve bunları iradenin iki farklı aşaması ve yönü olarak kabul eden Hanefî mezhebinde ihtiyarın daha dar ve teknik anlamda kullanıldığı söylenebilir.

Başta kelâm, felsefe ve ahlâk gibi ilim dalları olmak üzere İslâm kültüründe irade kişinin bir fiile yönelmesini ve harekete geçme gücünü, ihtiyar ise birkaç şey arasından birini bilinçli olarak ve gönül rızâsıyla seçmesini ifade eder (bk. İRADE). Bunun için ihtiyarın, zaman zaman bilhassa Allah'a nisbet edildiği yerlerde kelâmcılar tarafından irade anlamında kullanıldığı görülse de genelde ihtiyar irade ve meşîetten daha dar ve özel bir anlama sahiptir (Tehânevî, I, 553; Ebü'l-Bekā, s. 74). İhtiyar teriminin kelâmcılar ve felsefeciler arasındaki yaygın kullanımı, "fâilin dilerse yapacak dilerse yapmayacak durumda olması" anlamındadır. Yapmama halinde ona ilişkin meşîet de bulunmayacağı için fiil vücuda gelmez. İhtiyarın özellikle Mâtürîdî kelâmcıları tarafından benimsenen, fakat felsefecilerce kabul görmeyen ikinci anlamı ise kudrete bağlı olarak bir fiili yapmanın da terketmenin de sahih oluşudur (Tehânevî, I, 419). Fârâbî ihtiyarı, "nefsin arzu ve hayal gücünden doğan iradeden sonraki üçüncü aşama olarak düşünceden doğan ve mümkün olan şeylere yönelen irade türü" şeklinde tanıtır ve bunun canlılar arasında insana mahsus bir özellik olduğunu belirtir (es-Siyâsetü'l-medeniyye, s. 72). Gazzâlî de benzeri bir yaklaşımla ve ayrıca kelimenin kök anlamı olan hayr ile ilgi kurarak ihtiyarı "iradenin aklın hayırlı gördüğünü işleme yönünde harekete geçmesi" biçiminde

tanımlar ve onu iradenin özel bir türü olarak görür (İḥyâʾ, IV, 316). Kelâm literatüründe ihtiyar cebrin karşıtı olarak kullanıldığında bununla kişinin zihnî ve amelî bütün fiillerini kendi seçimiyle yapma gücü kastedilir.

Kelâm ve felsefedeki irade-ihtiyar ayırımının ya da meşîet, rızâ, kasıt, niyet, talep, irade ve ihtiyar gibi dinî öğretiyi tanıma ve tanıtma açısından önemli kelimeler etrafında geliştirilen kavram tartışmalarının dil ve fıkıh usulü literatüründe de benzeri şekilde tartışıldığı görülür. Dilcilerden Ebû Hilâl el-Askerî'nin irade ve ihtiyar kavramlarının anlamlarına dair tesbit ve değerlendirmesi oldukça aydınlatıcı mahiyettedir. Buna göre hayr kökünden türemiş olan ihtiyar kelimesi, sözlük anlamı bakımından "bir şeyi başka bir şeye bedel olarak irade etmek, iki şey arasında tercihte bulunmak" mânasına geldiğinden genellikle "dilemek, karar verip yönelmek" anlamındaki iradeden farklıdır. İhtiyarı kullanan kimseyi ifade eden muhtâr kelimesi, iki şeyi inceleyip aralarında bir karşılaştırma yapan ve iki şeyin "gerçekte" veya "kendince" hayırlısını bir zorlama olmaksızın seçip irade eden kişiyi anlatır. Bu sebeple ihtiyar, zorlamayı ifade eden ıztırâr ve ilcâ terimlerinin karşıtı olup muhtarın mukabili -mükreh değil-muztar veya mülcedir. Bir şeyi irade etmek zorunda kalan kişiye de muhtar değil mürîd denir. Rızâ ise "gönül hoşnutluğu, memnuniyet, beğenme" anlamına gelir ve bu anlamıyla özü bakımından irade kapsamına girmez. Böyle olunca iradenin "salt karar verme", ihtiyarın "fiil veya terk arasında seçim yapma", rızânın da "yapma rağbeti ve sevinç" olarak tarif edilmesi mümkün olup sonuçta bu üç kavram arasında şu şekilde bir ilişki kurulmuş olmaktadır: Bir şeyin irade edilmesi ihtiyar veya icbar, bir şeyin ihtiyar edilmesi de rızâ veya kerâhet kaynaklı olabileceğinden irade eden kişinin (mürîd) muhtar veya mücber (muztar), bir seçimde bulunan kişinin de (muhtar) râzı ve kârih (memnuniyetsiz) olması mümkündür (el-Furûḳ fi'l-luġa, s. 116-119). Bu noktada ikrah ile ıztırar, cebr (icbar) ve ilcâ kavramları arasındaki anlam yakınlığı ve farklılığı da ortaya çıkmaktadır. Sözlük anlamları itibariyle ilcânın ıztırarla ve ikrahın da icbarla aynı mânada olduğu söylense de terminolojide aralarında ince farklar bulunduğu belirtilir (a.g.e., s. 125-126).

İkraha mâruz kalan kişi zorla bir işi yapmaya sevkedilmekle birlikte yine de ihtiyardan tamamen yoksun değildir. Fakat ıztırar durumunda kişinin hiçbir seçme imkânı yoktur ve sadece bir tek şeyi yapmak durumundadır. Bu

noktada fakihler arasında önemli bir görüş ayrılığı bulunmamaktadır. Hanefîler'le cumhur arasındaki görüş ayrılığı, daha çok ikraha mâruz kalan kişinin sahip olduğu ihtiyarın hükme mesnet teşkil edip edemeyeceği noktasındadır (bk. İKRAH).

İhtiyar kavramının rızâ kavramıyla ilişkisi konusunda özellikle Hanefî usulcüleriyle diğerleri arasında derin görüş ayrılıkları mevcuttur. Kelâm, felsefe ve dil literatüründe irade, ihtiyar ve rızâ kavramları arasında kurulan ilişki ve yapılan ayırımlar Hanefî usulcülerinin görüşleri için de esas teşkil etmiştir. Hanefîler, rızâ ve ihtiyarın farklı anlam ve sonuçları bulunan iki ayrı kavram olduğunu öne sürerken cumhur, rızâ-ihtiyar ayırımı yapmayıp bunların aynı anlama delâlet ettiklerini savunmuş, ikrahı hür seçim iradesine (rızâ / ihtiyar) ve kasta aykırı bir durum olarak değerlendirmiştir. Bundan dolayı fakihlerin çoğunluğu, muhtar tabirini çok defa mükrehin karşıt anlamlısı olarak kullanmasının yanı sıra (İbn Kudâme, VII, 262; XIII, 436) ayrıca kasıt yokluğunu bir bütün olarak değerlendirdiği için uyuyan ve baygın mukabilinde de kullanmıştır (a.g.e., XIII, 186). İkrah, hata, sarhoşluk, hezl, sehiv gibi ehliyet ârızalarının hukukî işlemlere ve ibadetlere etkisi, büyük ölçüde bu ihtiyar ve rızâ arasındaki ayırım ekseninde incelenip temellendirilmiştir.

Hanefîler'e göre ihtiyar, "fâilin gücü dahilinde olup varlık ve yokluk ihtimali olan bir şeye bu iki ihtimalden birini tercih ederek yönelmek, onu kastetmek" anlamındadır (Abdülazîz el-Buhârî, IV, 1503; Ali Haydar, III, 16). İki ihtimalden birinin tercih edilmesi, istek ve arzu kaynaklı olabileceği gibi iki zarardan hafif olanına katlanma düşüncesinden de kaynaklanabilir. Bu bakımdan Hanefîler, ihtiyar ve rızâ arasında fark gözeterek rızâyı eksiksiz biçimde gerçekleşmesi ve ihtiyarın doruk noktaya ulaşması şeklinde tanımlamışlardır. Buna göre ihtiyar, sonuçlarından sarfınazar edilerek diğerine göre üstün tutulan bir şeyin kasıt ve irade edilmesi, rızâ ise bu tercihin sonuçlarının güzel bulunup gerçekleşmesinin arzulanması olmaktadır. Bu açıdan bakıldığında ihtiyarın sebebe, rızânın ise sonuca ilişkin olduğu, diğer bir ifadeyle ihtiyarın akdi inşa eden ibareyi söylemenin kastedilmesi, rızânın ise bu beyanın sonuçlarının arzulanması olduğu söylenebilir (M. Mustafa Şelebî, s. 452). Akdin inşâsına yönelik iradenin sonucu da arzulanarak kasten açıklanması durumunda ihtiyar ve rızâ birlikte bulunmuş olur, bu durumda

“sahih ihtiyar” söz konusudur. Sonuca razı olunmaması durumunda ise sadece ihtiyar vardır ve bu durumdaki ihtiyar “fâsid ihtiyar”dır. Hanefîler’in bu yaklaşımına göre rızâ ihtiyardan daha özel bir anlama sahip olup rızânın varlığı için ihtiyarın varlığı zorunlu ise de ihtiyarın varlığı rızânın varlığına bağlı değildir.

Rızâ-ihtiyar ayırımının en belirgin sonuçları ikrah, hezl, hata gibi şaibeli bir iradeyle gerçekleşen tasarrufların hükmünün belirlenmesinde ortaya çıkar. İkrahı tam ikrah (ikrâh-ı mülcî) ve eksik ikrah (ikrâh-ı gayr-i mülcî) şeklinde ikiye ayıran Hanefîler, birinci tür ikrahın rızâyı yok edip ihtiyarı ifsat edeceğini, ikinci tür ikrahın ise rızâyı ifsat etmekle birlikte ihtiyarı etkilemeyeceğini belirtirler. Buna göre ikrah rızâya her durumda aykırıdır, fakat ihtiyara her durumda aykırı değildir. Çünkü her ne kadar rızâdan kaynaklanmadığı için fâsid bir seçim olsa da mükreh kasıtlı bir seçimde bulunmuştur. İkrah durumunda ihtiyarın fâsid olmasının sebebi, kişinin ihtiyarının hür irade kaynaklı olmayıp başka birinin (mükrih) ihtiyarı üzerine bina edilmiş olmasıdır. Bu bakımdan Hanefîler’e göre ikrah altında kalan kişi, iki şeyden birini tercih noktasında seçme imkânına sahip olduğu için ihtiyar tam olarak ikrahın değil rızânın zıddıdır. İhtiyarın zıddı ise kişiye seçme imkânı bırakmayan ıztırar ve cebir durumudur.

Hukukî işlemleri feshe elverişli olan ve olmayan şeklinde ikiye ayıran Hanefîler birinci grupta yer alan satım, icâre gibi işlemlere rızâ-ihtiyar ayırımını daha ölçülü tarzda tatbik ederken ikinci grubu oluşturan talâk, ıtk, nikâh gibi tasarruflarda bu ayırımı bütünüyle dikkate alırlar. Bu sebeple mükrehin alım satımı rızâ bulunmayıp ihtiyar bulunduğu için fâsid olarak in‘ikad eder. Bu tür işlemlerde ihtiyar in‘ikad şartı, rızâ ise sıhhat şartı konumundadır (Karadâğî, I, 216-225). Halbuki mükrehin ikinci gruptaki nikâh, ıtk, talâk gibi feshe elverişli bulunmayan ve rızâ da şart olmayan tasarrufları sahih ve bağlayıcıdır. Öte yandan diğer ekollerden farklı olarak Hanefîler’in sıhhat ve butlân mertebeleri arasında “fesad” olarak niteledikleri bir ara mertebe ihdas etmeleri, onların akidlerde ihtiyar-rızâ ayırımı yapmalarıyla da yakından ilgilidir.

Hanefîler’in anlayışına göre mükreh gibi, latife beyanında bulunan (hâzil) ve hata eden kişi de ihtiyar sahibidir (bk. GALAT; HATA; HEZL). Hâzil her ne kadar hükme razı olmamış ve onu ihtiyar etmemiş olsa da sebebi, yani

icap ve kabulü konuluş amacı dışında bir amaç için de olsa ihtiyar etmiştir. Bu bakımdan hâzilin sebebe ilişkin ihtiyarı tamdır. Yine bir kimseden kasıtsız olarak, yanlışlıkla sâdır olan ve karşı tarafın kabulüyle buluşan akid kurucu sözleri de tıpkı mükrehin satımında olduğu gibi akdin fâsid şekilde in‘ikadına yol açar. Hatalı kişinin de bu telaffuzu sebebiyle (vaz‘an) yahut akıl ve bulûğun kasıt yerine geçirilmesinde olduğu gibi takdiren ihtiyarı var kabul edilir (Abdülazîz el-Buhârî, IV, 1502).

İhtiyar kavramının fıkıh usulünde terimleşmiş bu anlamının dışında kök anlamından kopmadan daha başka anlamlarda kullanıldığı da görülür. Bunlardan biri, fıkıh usulündeki “vücûb” kavramının açıklanmasında onunla karşıtlık ilişkisi içinde kullanımıdır. Bir şeyin vücûbu, usulcüler tarafından kulun ihtiyarının söz konusu olmadığı bir “haber” olarak tavsif edilir (Serahsî, II, 333-335). Bu nitelendirme vâcip kılınan hususlarda ihtiyarın rolünün bulunmadığını, mükellefe bir tercih hakkı tanınmadığını ve ihtiyarın özellikle inşâ edilmesi kula bırakılmış konularda söz konusu olacağını ifade eder. Velâyetin sübûtunun kişilerin ihtiyarına bağlı olmaksızın şer‘an sabit olduğunun söylenmesi de (a.g.e., II, 345) aynı şekilde değerlendirilebilir.

Literatürde yer alan, ihtiyarın belli kişi veya dönemlerle sınırlı olduğu, Ebû Hanîfe’den sonra kimsenin ihtiyar yetkisinin bulunmadığı ya da Evzâî, Süfyân es-Sevrî, Vekî‘ b. Cerrâh ve İbnü’l-Mübârek’ten sonra veya Şâfiî’den sonra ihtiyarın câiz olmadığı tarzındaki ifadelerden (İbn Hazm, IV, 146, 225-226; İbn Kayyim el-Cevziyye, II, 275-277) ve “ehlü’l-ihtiyâr”ın icmâından söz eden müelliflerden (Bâkıllânî, s. 468) hareketle ihtiyar kelimesinin “bağımsız ictihad” anlamında, ehlü’l-ihtiyâr tabirinin ise özellikle müctehid imamlar dönemi diye bilinen II-III. (VIII-IX.) yüzyıllardaki müctehidleri ifadede kullanıldığı söylenebilir. Öte yandan “halifenin seçimini gerçekleştirecek heyet” anlamındaki ”ehlü’l-hal ve’l-akd” tabirinin yerine bazan “ehlü’l-ictihâd”, bazan da “ehlü’l-ihtiyâr” tabirinin kullanılmış olması, özellikle ilk dönemlerde ihtiyar tabirinin ictihad yerine kullanıldığı kanaatini destekleyen bir husus olarak değerlendirilebilir.

İhtiyar tabirinin fıkhın fürûuna ait literatürde de değişik kullanımları bulunmaktadır. Bunlardan biri ihtiyarın, özellikle hukuk düzeni tarafından

öngörülmüş veya tanınmış muhayyerlikler konusunda mevcut seçeneklerden birinin alınmasını ifadede kullanılmasıdır. Nitekim alıcı veya satıcının muhayyerlik şartını içeren satım akdi literatürde “bey‘u’l-ihtiyâr” (Rassâ‘, II, 378-379) ve “bey‘u’l-hıyâr” (İbn Cüzey, s. 299) olarak adlandırılmaktadır (bk. MUHAYYERLİK).

İhtiyarın fıkıh literatüründe başka birçok kullanımı da bulunmakla birlikte bunlar daha çok kelimenin sözlük anlamı çerçevesindedir. Mülkiyet sebeplerinin cebrî ve ihtiyarî şeklinde ikiye ayrılması, ihtiyar kelimesinin kocanın karısına da boşama hakkı tanımasını (tefvîz) ifade edişi ya da halifenin nasla tayini kavramının karşıtı olarak kullanımı bunun örnekleri olduğu gibi yeminini bozan kişinin öngörülmüş kefâret seçeneklerinden birini alması, haccın türlerinden birinin tercih edilmesi, hidâne süresinin sonunda çocuğun ana babadan birini seçmesi, iftarla oruç arasında muhayyer bırakılmış olan yolcunun bunlardan birini tercih etmesi gibi hususlarda da ihtiyar kelimesi yine böyle bir anlam çerçevesinde kullanılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşâf, I, 419-421, 552-556; Fârâbî, es-Siyâsetü’l-medeniyye, Beyrut 1986, s. 72-73; Ebû Hilâl el-Askerî, el-Furûḳ fi’l-luġa, Beyrut 1403/1983, s. 114-126; Bâkıllânî, et-Temhîd (İmâdüddin), s. 442, 468; İbn Hazm, el-İḥkâm (nşr. Ahmed Muhammed Şâkir), Beyrut 1403/1983, IV, 146, 225-226; Serahsî, el-Uṣûl (nşr. Ebü’l-Vefâ el-Efgānî), Haydarâbâd 1372 → Beyrut 1973, II, 333-335, 345; Gazzâlî, İḥyâʾ, Kahire 1387/1968, IV, 315-317; Kâsânî, Bedâʾiʿ, VII, 175; İbn Kudâme, el-Muġnî, VII, 262; XIII, 186, 436; Şehâbeddin ez-Zencânî, Taḫrîcü’l-fürûʿ ʿale’l-uṣûl (nşr. M. Edîb Sâlih), Beyrut 1402/1982, s. 285-287; Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü’l-esrâr, İstanbul 1308, IV, 1501-1511; İbn Cüzey, Ḳavânînü’l-aḥkâmi’ş-şerʿiyye, Beyrut 1979, s. 299; Sadrüşşerîa, et-Tavżîḥ fî ḥalli ġavâmiżi’t-Tenḳīḥ (Teftâzânî, et-Telvîḥ içinde), Kahire 1377/1957, II, 196; İbn Kayyim el-Cevziyye, İʿlâmü’l-muvaḳḳıʿîn, II, 275-277; İbnü’l-Hümâm, et-Taḥrîr (İbn Emîrü’l-Hâc, et-Taḳrîr ve’t-taḥbîr içinde), Bulak 1316, II, 205-206;

Rassâʻ, Şerḥu Ḥudûdi İbn ʿArafe (nşr. Muhammed Ebü'l-Ecfân - Tâhir el-Mağmûrî), Beyrut 1993, II, 378-379; Ebü'l-Bekā, el-Külliyyât, s. 62, 73-74; Ali Haydar, Dürerü'l-hükkâm, İstanbul 1330, III, 15-19; Mustafa Ahmed ez-Zerkā, el-Fıḳhü'l-İslâmî fî sevbihi'l-cedîd, Dımaşk 1967-68, I, 246, 255-256, 368-374; J. Schacht, İslâm Hukukuna Giriş (trc. Mehmet Dağ - Abdülkadir Şener), Ankara 1977, s. 206; M. Ebû Zehre, el-Milkiyye ve naẓariyyetü'l-ʿaḳd, Kahire 1977, s. 221-242; M. Mustafa Şelebî, el-Medḫal fi't-taʿrîf bi'l-fıḳhi'l-İslâmî, Beyrut 1403/1983, s. 451-454; Ali Muhyiddin el-Karadâğî, Mebdeʾü'r-rıżâ fi'l ʿuḳūd, Beyrut 1406/1985, I, 216-225; L. Gardet, "Ikhtiyār", EI² (Fr.), III, 1089-1090; "İḫtiyâr", Mv.Fİ, IV, 103-122; "İḫtiyâr", Mv.F, II, 315-318.

H. Yunus Apaydın

el-İHTİYÂR

(الإختيار)

Hanefî fakihi Mevsılî’nin (ö. 683/1284) mezhep fıkhının temel metinlerinden biri sayılan el-Muḫtâr adlı kitabına yine aynı müellif tarafından yazılan şerh

(bk. MEVSILÎ, Abdullah b. Mahmûd).

İHTİYÂRÂT

(bk. İLM-i AHKÂM-ı NÜCÛM).

İHTİYAT

(الإحتياط)

Şüpheli konularda hata ve günaha düşmemek için en güvenli usulü ve çözümü benimsemeyi ifade eden fıkıh terimi.

Sözlükte "çekingen davranma, bir şeyi ortaya alma, daha sağlam ve daha güvenli olana tutunma, hatadan sakınıp korunma" gibi anlamlara gelir. Vera' kelimesi de gerek "harama düşmemek için şüpheli şeylerden uzak durma", gerekse "güzel işleri sürekli olarak yapma" mânasında alınınca ihtiyatla eş anlamlı olabileceği gibi ihtiyatın bir nevi pratik boyutu olarak da değerlendirilebilir. İhtiyat kelimesi, fıkıh usulü ve fıkıh başta olmak üzere dinî literatürde yaygın bir kullanıma sahip olmakla birlikte bunun teknik anlamda bir İslâm hukuku terimi olmaktan çok dinin emir ve yasaklarına uymada izlenen genel tavrı ve ölçüyü ifade eden bir kelime olduğunu söylemek daha doğru olur. Cürcânî'nin ihtiyatın terim olarak "nefsi günaha düşmekten koruma" anlamında kullanıldığını (et-Taʿrîfât, "el-İḥtiyâṭ" md.), Şîrâzî'nin en ihtiyatlı olanı yapmanın dinî bakımdan daha güvenli olduğunu (el-Lümaʿ, s. 86) belirtmesi, bazı âlimlerin de şeriatın hikmetine ve güzelliklerine yaraşanın ihtiyat olduğunu söylemesi (Cüveynî, II, 1199) bu kanaati desteklemektedir.

İhtiyat düşüncesi dinî olmayan dil vb. hususlarda da hareket noktası olabilmekte (İbn Cinnî, I, 194-197; III, 101-111), hatta ihtiyatın bazı usulcüler tarafından bir usul terimi veya bir metot olarak alındığı da görülmektedir. Nitekim ihtiyat, ilk dönem usul kitaplarında özel bir başlık altında ele alınmış olmasa bile çoğunlukla delillerin çatışması (teâruz) bahsinde bir tercih unsuru olarak söz konusu edilmiştir. Şâfiî fakihi Tâceddin es-Sübkî ihtiyatı fürû-i fıkıhta sıkça başvurulan bir yöntem, hatta çeşitli tâli kuralların dayandığı bir kaide diye zikreder (el-Eşbâh ve'n-neẓâʾir, I, 110). Bunun dışında Hanefîler birçok yerde dolaylı olarak, diğer mezhepler ise genelde "söylenenin en çoğunu alma" (ahz biekseri mâ kīl) kuralı altında konuya ayrıca yer verirler. Sonraları ise bazı Hanefî usulcüleri ihtiyatı deliller arasında saymış ve bilinen dört delile râci olduğunu

belirtmişlerdir (Molla Hüsrev, s. 15; Ebû Saîd Hâdimî, s. 15-16). Tâceddin es-Sübkî ihtiyatı “mevcut olmayan bir şeyi mevcut, mevhum şeyi de gerçek sayma şeklinde işletilen bir yöntem ve kaide” olarak tanıtır (el-Eşbâh ve’n-neẓâʾir, I, 110). Mustafa Hulûsi Güzelhisârî de ihtiyatı “ahvat olanla amel” diye tanımlamış, ayrıca ihtiyatın “daha kuvvetli delille amel” diye tanımlandığına işaret etmiştir (Menâfiʿu’d-deḳāʾiḳ, s. 15-16). İhtiyatla aynı kökten türeyen “ahvat” kelimesinin “daha ihtiyatlı olan” veya “en ihtiyatlı olan” anlamına gelmesi sebebiyle birinci, daha kuvvetli delil tesbitinin izâfîliği sebebiyle de ikinci tanımın yeterince açık olmadığı ileri sürülebilir. Bunun için de ihtiyat, “günahtan ve te’vil şüphesinden en uzak olan vechi almak veya hükümlerin kaynaklarını daha fazla toparlayıcı olanla amel etmek” diye ifade edilerek bu tanımlara açıklık getirilebilir. Şiî âlimi M. Takī el-Hakîm tarafından yapılan, “İhtiyat, tekliflerin bütün ihtimallerini yerine getirmenin veya şüphe durumunda bu ihtimallerden kaçınmanın lüzumuna hükmetmektir” şeklindeki tarifi de ihtiyatın sözü edilen iki yönünü ayrı ayrı belirlemeyi amaçlar (el-Uṣûlü’l-ʿâmme, s. 495).

Dinî literatürdeki ihtiyat düşüncesi dayanağını, şüpheden ve kalbi rahatsız eden şeylerden kaçınmayı tavsiye eden hadislerden almaktadır. Bunların başlıcaları şunlardır: “Helâl bellidir, haram bellidir. İkisi arasında birçok insanın -helâlden mi haramdan mı olduğunu-bilmediği müşebbehât vardır; müşebbehâttan sakınan kimse dinini ve insanlık onurunu korumuş olur. Şüpheli bir durumla karşı karşıya gelen kişi ise koru çevresinde koyun otlatan ve neredeyse koyunları koruya girecek olan çoban gibidir. Dikkat edin, her hükümdarın bir korusu vardır. Allah’ın yeryüzündeki korusu ise haramlarıdır. Dikkat edin, vücutta bir et parçası vardır ki eğer o sağlam olursa bütün vücut sağlam olur; bozuk olursa bütün vücut da bozulur; bu et parçası kalptir” (Buhârî, “Îmân”, 39, “Büyûʿ”, 2; Müslim, “Müsâḳāt”, 107-108); “Seni şüpheye düşüreni bırak, şüpheye düşürmeyeni al” (Buhârî, “Büyûʿ”, 3; Tirmizî, “Ḳıyâmet”, 60); “Hz. Peygamber’e iyilik ve günahın ne olduğu sorulmuş, o da, ‘iyilik ahlâk güzelliğidir; günah ise gönlünü tırmalayan ve başkalarının öğrenmesinden hoşlanmadığın şeydir’ demiştir” (Müslim, “Bir”, 14; Tirmizî, “Zühd”, 52); “Kul, kendisinde mahzur bulunanlardan sakınmak amacıyla mahzur bulunmayanları terketmedikçe müttakiler mertebesine erişemez” (İbn Mâce, “Zühd”, 24; Tirmizî, “Ḳıyâmet”, 19). Resûl-i Ekrem’den ve sahâbeden bu düşünceyi destekleyecek uygulamalar da rivayet edilmiştir. Bu çerçevede Hz.

Peygamber'in, evinde gördüğü bir hurmaya ilişkin olarak, "Eğer zekât hurması olabileceği endişesi bulunmasaydı bunu yerdim" buyurması (Buhârî, "Büyûʿ", 4; Müslim, "Zekât", 164) ve akrabalık bağının bulunup bulunmadığı endişesiyle Sevde'ye örtünmeyi emretmesi (el-Muvaṭṭaʾ, "Aḳżiye", 20; Buhârî, "Ḫuṣûmât", 6), İbn Mes'ûd'un, "Biz harama düşmek endişesiyle helâlin onda dokuzunu terkederdik" demesi (Serahsî, el-Mebsûṭ, XII, 179-180), ayrıca sahâbe ve tâbiînin bu yöndeki bazı açıklamaları anılabilir.

Hadisteki "müşebbehât" kelimesi, "hükmü muayyen şekilde açık olmayıp başka şeylere benzetilen" olarak ifade edilmiştir. Buhârî'nin Asîlî rivayetinde ve İbn Mâce'de "müşebbehât" yerine "müştebihât" kelimesi geçer. Bunun anlamı da yukarıdaki anlama yakın olup "çatışan iki delile aynı oranda benzerliği bulunan şey" demektir. Hadisin devamında "şübühât" ifadesi de yer almaktadır. Âlimler bunu "delillerin çatışması durumu", "âlimlerin ihtilâfı", "mekruh" ve "mubah" şeklinde yorumlamışlardır. Buradaki mubahı "fiil ve terki her yönden eşit olan şey" diye anlamak yerine "hilâfü'l-evlâ" kısmına hamletmek doğru olur. İhtiyatın âlimlerin ihtilâf alanından dışarı çıkma olarak görülmesi de bu sebepledir (Tâceddin es-Sübkî, I, 111).

Şüphenin bulunması halinde kişinin nasıl davranması gerektiği ve şüpheli bir işi yapmanın dinî hükmü İslâm âlimleri arasında geniş tartışmalara yol açmıştır. Bu konuda Nevevî'nin yorumu şöyledir: Eşya açık helâl, açık haram ve helâlliği ya da haramlığı açık olmayan şeyler olmak üzere üç kısımdır. Üçüncü kısmı insanların çoğu bilmezken âlimler bunun hükmünü nas veya kıyas yoluyla ya da istishâb vb.

yollarla bilebilir. Bir şeyin helâl veya haram olma ihtimali varsa ve konuya ilişkin herhangi bir nas ya da icmâ yoksa müctehid ictihad eder ve şer'î bir delille bunu iki kısımdan birine katar. Müctehidin delili ictihadî olacağından yine de bu şeyi terketmek vera' sayılır. Müctehid açısından konunun açıklığa kavuşmaması ve onun da şüphede kalması durumunda meselenin hükmünün ne olacağında usulcüler ihtilâf etmişler ve şeriatın gelmesinden önce eşyanın hükmünün ne olduğu konusundaki görüş ayrılıkları doğrultusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Bazıları da her hâlükârda kaçınmanın vera' olduğunu söylemiştir (Şerḥu Müslim, XI, 27-29).

Zâhirî hukukçusu İbn Hazm, yukarıdaki ilk iki hadisin vâciplik gerektirmeyip veraa teşvik olduğunu, son iki hadisin de sened bakımından sağlam olmadığını belirttikten sonra bu hadislerden hareket ederek harama vesile olma endişesi ve ihtiyat düşüncesiyle bazı şeylerin haram kılınamayacağını söylemiştir. Ona göre söz konusu hadislerde veraa teşvik vardır ve bu teşvik, özellikle kendisine müşkil gelen hususlarda şüphelerden kaçınmanın kişi için müstehap olması anlamına gelir. Problem ve şüphe ise sübjektif olup bir kimse için şüpheli görünen şey diğeri için açık sayılabilir. Böyle olunca bir işi şüpheli gören kişinin şüpheden kaçınması müstehap olsa da bu herkes için bağlayıcı bir hüküm ya da fetva haline getirilemez. Yine hadiste "koru" ile "korunun çevresi"nin aynı hükme tâbi olmadığı vurgulanmaktadır. Koruya girmek haramdır, fakat korunun çevresinde dolaşmak haram değildir. Ancak burada kişinin kanaati önemlidir. Kişi eğer bu şüpheli şeyi işlemekle bir haramı da işleyeceğine kesin şekilde kanaat getirmişse bu şüphe onun için geçerli olur. Fakat helâl olduğu kesinlikle bilinen şeyler şek ile haram olmaz. İbn Hazm'a göre şüpheli şeyleri haram sayan ve insanlara bu yönde fetva ve hüküm verenler dine Allah'ın izin vermediği bir ekleme yapmış, Peygamber'e muhalefet etmiş ve güya Allah'ın eksiklerini akıllarınca tamamlamış olurlar. İbn Hazm, bir şeyin mubahlığında şüphelenip harama düşmemek için ihtiyatlı davranıldığı gibi Allah'ın haram kılmadığı bir şeyi haram kılarken de ihtiyatlı davranmanın gerekli olduğunu söyleyerek bu konuda açık bir tavır sergiler (el-İḥkâm, VI, 2-6). Benzer bir tavrı, aynı katılıkta olmamakla birlikte Muvaffakuddin İbn Kudâme Ẕemmü'l-müvesvisîn adlı eserinde, İbn Kayyim el-Cevziyye de bu esere yazdığı Mekâʾidü'ş-şeyâṭîn adlı şerhte ortaya koymaktadır.

İhtiyatı hukūkullah ve hukūku'l-ibâd açısından sistemli olarak ilk değerlendiren kişi Hanefî fakihlerinden Kerhî'dir. Kerhî ihtiyatın Allah hakları konusunda câiz olduğunu, kul hakları konusunda câiz olmadığını bir prensip şeklinde ortaya koymuş ve bir namazın sahih ve fâsid olma ihtimali varsa, "Vâcip olmayan bir şeyi eda etmek vâcibi terketmekten evlâdır" gerekçesiyle bu namazı yeniden kılmanın ihtiyat olduğunu, diğer taraftan bir meselede tazmin yükümlülüğünün bulunup bulunmama ihtimali varsa ihtiyata dayanılarak tazmin yükümlülüğü getirilemeyeceğini ifade etmiştir (Risâle fi'l-uṣûl, s. 166).

İzzeddin İbn Abdüsselâm ihtiyatı, maslahatı celb ve mefsedeti def‘ açısından ele alarak maslahatı celbin ve mefsedeti def‘in mendup ve vâcip şeklindeki ikili ayırımına göre ihtiyatı mendup olan ihtiyat (vera‘) ve vâcip olan ihtiyat olmak üzere iki kısımda değerlendirmiştir. Buna göre, hükmün elde edildiği kaynakların kuvvet bakımından birbirine yakın olması durumunda mevcut görüşlerin hepsinin müşterek olduğu noktayı dikkate alarak âlimlerin ihtilâf ettiği alana geçmemek, vehme dayalı mefsedetlerden kaçınmak ve vehme dayalı maslahatları gerçekleştirmek mendup olan ihtiyat grubuna girmektedir. Herhangi bir akidde veya bu akdin şartlarından veya rükünlerinden birinde kuşkuya düşen kişinin akdi şart ve rükünlerine göre yeniden yapması, bir ibadeti ifa etmiş olan kimsenin uzunca bir zaman sonra bu ibadetin rükün veya şartlarından birinde kuşkuya düştüğünde ibadeti yeniden ifa etmesi böyledir. Bu tür ihtiyatın kişiler açısından ortalama kriteri, insanın kendisini şüpheye götüren şeyi bırakıp şüpheye götürmeyen şeyi yapmasıdır. Vâcip olan ihtiyat ise haramlığı kesin bir şeye vesile olan şey hakkındaki ihtiyattır. Buna göre maslahat bir işin vâcipliği ve mendupluğu arasında dönüp duruyorsa ihtiyat bunun vâcipliğe hamledilmesidir. Çünkü bu takdirde eğer o iş gerçekte vâcip ise kişi bir borçtan kurtulmuş, mendup ise mendubu yerine getirmiş olur. Yine eğer mefsedet, kerâhet ve tahrim arasında dönüp duruyorsa ihtiyat bunun tahrime hamledilmesidir (Ḳavâʿidü’l-aḥkâm, II, 14-20).

Her ne kadar ihtiyat fıkıh usulünde mutlak bir delil olarak değerlendirilmemiş ve literatürde özel bir başlık altında sistemli bir tarzda ele alınmamışsa da birçok usul prensibi, küllî kaide ve fıkhî meselede ihtiyat düşüncesinin izleri görülür. Usulde yer alan “ahz bi’l-ekser ve sedd-i zerîa” prensibinin dayanağı ihtiyattır. İhtiyatın özellikle sedd-i zerîa ile olan yakın ilişkisi açıktır. Hatta sedd-i zerîanın doğrudan ihtiyat düşüncesinden kaynaklandığı da söylenebilir. Nitekim Mâlikî hukukçuların ihtiyat düşüncesi üzerine bina ettikleri hükümler diğerlerine nazaran daha fazladır. Bunun yanında ihtiyat bazı usulî görüşleri desteklemede bir faktör olarak da kullanılmıştır. Meselâ Hz. Peygamber’in fiiline ittibâın vücûbunu ileri sürenlerin, emrin tekrara hamledileceği ve âmmın hassa tercih edileceği görüşünde olanların bir dayanakları da ihtiyattır.

Usulcülerin çoğunluğu, delillerin (gerek mütevâtir gerekse âhâd naslar) çatışması halinde ihtiyatın bir tercih unsuru olarak kullanılacağı

görüşündedir. Meselâ haber-i vâhidlerden biri hadlerin ve kısasın uygulanmamasını, diğeri uygulanmasını, biri ibadetin fesadını, diğeri cevazını, biri vâcibin devam etmesini diğeri düşmesini gerektiriyorsa usulcülerin çoğunluğuna göre bu üç durumdaki seçeneklerden hangisi ihtiyata daha uygunsa onunla amel edilir. Yine iki haberden biri haramlık, diğeri mubahlık gerektiriyorsa ihtiyata uygun olan, haramlığı gerektiren haberin alınmasıdır (Alâeddin es-Semerkandî, II, 1020, 1028). Bâkıllânî, Ebü’l-Velîd el-Bâcî ve İmâmü’l-Harameyn el-Cüveynî gibi usulcüler ise karşı görüştedir (İḥkâm, s. 756; el-Burhân, II, 1200, 1201).

Bazı küllî kaidelerin temelinde de ihtiyat düşüncesi yatmaktadır. “Haram ve helâl bir araya gelince haram ağır basar” (Süyûtî, s. 209; İbn Nüceym, s. 121-131) kuralı böyledir. Yine Hanefî hukukçularınca ifade edilen, “İhtiyatın gerekli olduğu konularda zâhir sebep gizli durumun yerine geçer” ve, “İtici sebep ihtiyat mevziinde müsebbip sayılır” (Ebü’l-Berekât en-Nesefî, vr. 252b) şeklindeki kurallar bu düşüncenin ürünüdür.

İhtiyatın fıkhî meselelerdeki izlerine gelince, fıkıh kitaplarında ihtiyatın en fazla söz konusu edildiği hususların başında ibadetler gelir. Bu noktada yaygın olarak kabul edilen ve söylenen söz ibadetlerin ihtiyat temeli üzerine kurulduğudur. Hatta ibadetlerin ihtiyat açısından kendi aralarında bir derecelemeye tâbi tutulduğu da gözlenmektedir (Tûfî, I, 371). Diğer bir yaygın kanaat de haramlar konusunda ihtiyatı gözetmenin gerekliliğidir. Hanefî hukukçularından Kâsânî, “Haramlar

konusunda şüphe ihtiyaten hakikate mülhak sayılır” (Bedâʾiʿ, V, 198); Habbâzî de, “Bazı yiyecek ve içeceklerde haramlığı belirtmemiz ta‘lîl için değil bir nevi ihtiyat içindir” (el-Muġnî, s. 288) demiştir. Genel olarak söylemek gerekirse İslâm hukukçuları ibadetlerin yanı sıra yemin, cezaların ıskat ve infazı, evlenme-boşanma, yiyecek ve içecekler gibi ibadetlerle yakın ilişkisi bulunan konularda da ihtiyatı bir çözüm şekli olarak sıkça işletmişlerdir. Âlimler özellikle Hz. Ömer’in, “Ribâyı ve reybeyi (ribâ şüphesi olan şeyi) bırakın” (Müsned, I, 36, 50; Cessâs, II, 183) sözünden hareketle faiz konusunda da ihtiyatı bir prensip kabul etmişler ve varlığı tevehhüm edilen fazlalığın ihtiyaten gerçekten varmış gibi kabul edileceğini ileri sürmüşlerdir (Serahsî, el-Mebsûṭ, XII, 179-180). Bu cümleden olarak beş vakit namazdan birini kılmayıp hangi namazı kılmadığını hatırlamayan

kişinin beş vakit namazı yeniden kılması, vefat iddeti mi yoksa talâk iddeti mi bekleyeceğinde tereddüde düşen kadının her iki iddeti de beklemesi, temiz bir elbise ile necis bir elbisenin ayırt edilemeyecek biçimde karışması durumunda ikisinin de giyilemeyeceği, iki kadından hangisinin kendi sütkardeşi olduğu hususunda şüpheye düşen kişinin her ikisiyle de evlenemeyeceği gibi görüşler ve çözüm örnekleri ihtiyat düşüncesine dayanır.

İhtiyatın İslâm hukukunda, özellikle ibadetlerde ve ibadet yönü ağır basan konularda genel ve destekleyici bir ölçü olarak kabul edildiği anlaşılmaktadır. İslâm hukukçuları, taabbüdî konularda ihtiyatlı davranmanın asıl olduğunda görüş birliği etmiş olmalarına rağmen ihtiyatın işletiliş biçimi ve alanı, hatta ihtiyatlı tavrın hangi çizgiye kadar sürdürülmesi gerektiği konusu, bakış açısına göre değişiklik gösterecek biçimde ictihadî ve sübjektif bir karakter taşıdığından ihtiyat anlayışı ve bunun uygulanışında görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Nitekim bir grup fakihin ihtiyat gerekçesiyle verdiği bir hükmü bir diğerinin haksızlık olarak niteleyebilmesi bundan kaynaklanır. İhtiyat düşüncesinin temelinde, harama düşme şüphe ve endişesi bulunduğu için şüphenin ölçüsünün belirlenmesi ve ihtiyatla şüphe arasındaki denge ilişkisinin düzgün kurulması ayrı bir önem taşır. Öyle görünüyor ki burada şüphe iki ayrı hükme, meselâ haram ve helâle aynı oranda ihtimal bulunması ve ortada ihtimallerden birinin ağır basmasını sağlayacak bir delil ya da emârenin mevcut olmaması durumudur. Esasen usulcüler, ihtiyatın şüpheli konular hakkında geçerli olduğunu ve şekle olan bağlantısını göstermek üzere ihtiyatın şek ve vehim üzerine kurulduğunu ifade etmişlerdir (Bahrülulûm el-Leknevî, II, 360). Ancak mutlak şek ihtiyatı almak için yeter sebep değildir. Herhangi bir ibadet yahut muâmelât hususunda şek vâki olunca ihtiyata başvurmadan önce gerektiği şekilde araştırma yapmak, araştırma sonunda herhangi bir yönde galip zan veya yakīn meydana gelirse bu zanna ve yakīne göre davranmak gerekir. Önceden yakīn bulunan bir konuda ortaya çıkan şek de yakīni yok edemez. Araştırmaya rağmen şek aynen devam ediyorsa ihtiyat devreye girebilir. Nitekim Hz. Peygamber, “Biriniz namazında şek ederse doğruyu araştırsın” demiştir (Buhârî, “Ṣalât”, 31; Müslim, “Mesâcid”, 89). Öte yandan şek ile vesveseyi birbirinden ayrı tutmak gerekir. Vesvese bir bakıma şek içerisinde olma durumu değil bir şekkin var sayılması, tevehhüm edilmesidir. Vesvese ifrat ise şekki hiçe sayarak gelişigüzel

davranmak da tefrittir. Davranışlarda önemli olan, davranışa verilen isim değil yapılan işin şâriin maksatlarına ve Resûl-i Ekrem'in tutum ve emrine uygunluğudur. İbn Kayyim el-Cevziyye'nin, ihtiyatı sünnete uygun olduğu sürece faydalı bulup ona aykırı düşecek bir dereceye vardığında bunu terketmeyi ihtiyat olarak görmesi ve ihtiyatı vesveseden ayrı tutmaya özen göstermesi ihtiyatın mahiyetini anlatması bakımından önemlidir (Mekâʾidü'ş-şeyâṭîn, s. 66-67). Bu bakımdan vesveseye dayanan veya aşırılığa kaçan hükümlere ihtiyatı gerekçe yapmak doğru karşılanmamıştır. Her ne kadar bazı âlimler, "Mekruh kul ile haram arasında bir engeldir; mekruhu çok işleyen harama gidebilir. Mubah da kul ile mekruh arasında bir engeldir; mubahta aşırıya kaçan mekruha düşebilir" demişler ve bu yaklaşım ihtiyat ve vera' anlayışının bir nevi formülü haline gelmişse de bu yaklaşım öncelikle ferdî boyuttaki fiiller, kişisel kanaat ve tercihler için geçerli sayılabilir. Buna karşılık böyle sübjektif bir ölçünün objektif karakterdeki hüküm ve fetvalarda bir kriter olarak kabul edilmesi doğru olmaz. Bu sebeple dinde aşırı gitmeyi yasaklayan, vesvese ve şekten uzak durup orta yolu izlemeyi öğütleyen âyet ve hadislerden, İbn Hazm'ın ve Nevevî'nin yukarıda sözü edilen yorumlarından da destek alınarak dinde ihtiyat düşüncesinin kaynağı sayılan hadislerin amacının, hukukta objektif bir ölçü getirmekten ziyade tek tek fertlerin tercih ve davranışlarına ilişkin olduğu ve neticede ferdî dinî hayatı daha tatminkâr bir derinliğe ve huzur ortamına çekmeyi amaçladığı söylenebilir.

BİBLİYOGRAFYA

et-Taʿrîfât, "el-İḥtiyâṭ" md.; el-Muvaṭṭaʾ, "Aḳżiye", 20; Müsned, I, 36, 50; Buhârî, "Îmân", 39, "Büyûʿ", 2, 3, 4, "Ḫuṣûmât", 6, "Vuḍûʾ", 4, "Ṣalât", 31; Müslim, "Müsâḳāt", 107-108, "Bir", 14, "Zekât", 164, "Ḥayıż", 98-99, "Mesâcid", 89; Ebû Dâvûd, "Büyûʿ", 3; İbn Mâce, "Zühd", 24; Tirmizî, "Büyûʿ", 1, "Ḳıyâmet", 19, 60, "Zühd", 52; Şâfiî, er-Risâle (nşr. Ahmed M. Şâkir), Kahire 1359/1940, s. 374, 433-435; Kerhî, Risâle fi'l-uṣûl (Debûsî, Teʾsîsü'n-naẓar içinde), s. 166, 169; Cessâs, Aḥkâmü'l-Ḳurʾân (Kamhâvî), II, 183; İbn Cinnî, el-Ḫaṣâʾiṣ (nşr. M. Ali Neccâr), Beyrut, ts., I, 194-197; III, 101-111; Debûsî, Teʾsîsü'n-naẓar (nşr. Mustafa Muhammed el-

Kabbânî), Beyrut, ts. (Dâru İbn Zeydûn), s. 33, 152; İbn Hazm, el-İḥkâm (nşr. Ahmed M. Şâkir), Beyrut 1403/1983, VI, 2-6; Bâcî, İḥkâmü'l-fuṣûl fî aḥkâmi'l-uṣûl (nşr. Abdülmecîd et-Türkî), Beyrut 1407/1997, s. 756; Ebû İshak eş-Şîrâzî, el-Lümaʿ fî uṣûli'l-fıḳh, Beyrut 1405/1985, s. 86; a.mlf., et-Tebṣıra (nşr. M. Hasan Heyto), Dımaşk 1403/1983, s. 313; İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, el-Burhân fî uṣûli'l-fıḳh (nşr. Abdülazîm ed-Dîb), Devha 1399, II, 1199-1201; Serahsî, el-Mebsûṭ, III, 139; X, 163-164; XII, 179-180; a.mlf., el-Uṣûl (nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgānî), Beyrut 1973, I, 17, 39, 41, 50-52, 333; II, 21, 116-117, 183, 264, 320; Gazzâlî, el-Müstaṣfâ fî ʿilmi'l-uṣûl, Bulak 1324, I, 128, 396, 399; II, 379, 391; Alâeddin es-Semerkandî, Mîzânü'l-uṣûl (nşr. Abdülmelik es-Sa'dî), Bağdad 1407/1987, II, 1020, 1028; Kâsânî, Bedâʾiʿ, I, 30, 137; III, 191; V, 142, 193, 198; VI, 225; İzzeddin İbn Abdüsselâm, Ḳavâʿidü'l-aḥkâm, Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye), II, 14-20; Nevevî, Şerḥu Müslim, XI, 27-29; Karâfî, el-Furûḳ, Kahire 1347, III, 145; Habbâzî, el-Muġnî fî uṣûli'l-fıḳh (nşr. M. Mazhar Bekā), Mekke 1403/1983, s. 288; Ebü'l-Berekât en-Nesefî, el-Muṣaffâ, EÜ İlâhiyat Fakültesi Ktp., Yazma bl., vr. 252b; Tûfî, Şerḥu Muḫtaṣari'r-Ravża (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Beyrut 1407/1987, I, 371; İbn Kayyim el-Cevziyye, Mekâʾidü'ş-şeyâṭîn ve ẕemmü'l-müvesvisîn, Beyrut, ts. (Dârü'l-matbûâti'l-Arabiyye); Tâceddin es-Sübkî, el-Eşbâh ve'n-neẓâʾir (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Ivaz), Beyrut 1411/1991, I, 110-119; Teftâzânî, et-Telvîḥ fî ḥaḳāʾiḳı't-Tenḳīḥ, Kahire 1377/1957, I, 40; İbnü'l-Hümâm, et-Taḥrîr (İbn Emîru Hâc, et-Taḳrîr ve't-taḥbîr içinde), Bulak 1316, III, 21; Molla Hüsrev, Mirʾâtü'l-uṣûl, İstanbul 1308, s. 15; Süyûtî, el-Eşbâh ve'n-neẓâʾir (nşr. Muhammed el-Mu'tasım-Billâh), Beyrut 1407/1987, s. 209; İbn Nüceym, el-Eşbâh ve'n-neẓâʾir (nşr. M. Mutî' el-Hâfız), Dımaşk 1403/1983, s. 121-131; Ebû Saîd el-Hâdimî, Mecâmiʿu'l-ḥaḳāʾiḳ (Mustafa Hulûsi Güzelhisârî, Menâfiʿu'd-deḳāʾiḳ içinde), s. 15-16; Mustafa Hulûsi Güzelhisârî, Menâfiʿu'd-deḳāʾiḳ, İstanbul 1273, s. 15-16; Bahrülulûm el-Leknevî, Fevâtiḥu'r-raḥamût (Gazzâlî, el-Müstaṣfâ içinde), II, 360; M. Takī el-Hakîm, el-Uṣûlü'l-ʿâmme li'l-fıḳhi'l-muḳāren, Necef 1963, s. 493-502; "İḥtiyâṭ", Mv.F, II, 100-101.

H. Yunus Apaydın

İHTİZÂL

(الإختزال)

İbareden, kendileri bulunmadan da anlamın tamam olduğu kelime veya cümleleri eksiltmek suretiyle gerçekleşen îcâz türü

(bk. ÎCÂZ).

İHVÂN

(الإخوان)

Çeşitli bedevî kabilelerin Abdülazîz b. Suûd liderliğinde yürüttüğü 1912-1930 yılları arasında etkili olan Vehhâbî kaynaklı dinî ve siyasî hareket

(bk. ABDÜLAZÎZ b. SUÛD; SUÛDÎLER; VEHHÂBÎLİK).

İHVAN

(الإخوان)

Aynı şeyhe bağlı olan müridleri, aynı tarikatın veya tarikat kolunun mensuplarını ifade eden bir terim.

Sözlükte “erkek kardeş, arkadaş, yoldaş, dost, meslektaş, ortak” anlamlarına gelen ah kelimesinin çoğulu olup Türkçe’de daha çok tekil anlamında yaygınlık kazanmıştır. İslâm dini inananların birbirinin kardeşi olduğunu ilân etmiştir (Âl-i İmrân 3/103; et-Tevbe 9/11; el-Hucurât 49/10; el-Haşr 59/10). Kur’an’da İslâm’a karşı oluşturulan grupların da birbirinin kardeşi olduğu belirtilmiş (el-Haşr 59/11), Hz. Peygamber müslümanları din kardeşliğine bağlı kalmaya çağırmıştır (Buhârî, “Nikâḥ”, 45, “Meẓâlim”, 3; Müslim, “Bir”, 23, 32). Hadislerde geçen “din kardeşi, din ve dünya kardeşi” (Buhârî, “Nikâḥ”, 11; Tirmizî, “Menâḳıb”, 20) tabirleri de bu hususun önemini ifade eder. Hiçbir ayırım yapılmadan kadın erkek bütün müminler birbirinin kardeşi kabul edilmekle beraber Resûl-i Ekrem Medine’ye hicret ettiğinde daha özel bir anlamda Mekkeli muhacirlerle Medineli ensarı birbirine kardeş yapmış (bk. MUÂHÂT), böylece göçmenlerle yerlileri kaynaştırmayı amaçlamıştır (Buhârî, “Nikâḥ”, 7; “Ṣavm”, 51, Müslim, “Feżâ˒ilü’ṣ-ṣaḥâbe”, 203).

Sûfîler ilk dönemlerden itibaren kendi aralarında farklı gruplar oluşturmaya, birbirine kardeş gözüyle bakmaya başlamışlardır. Tasavvufun giderek tarikat şeklinde kurumsal bir yapı kazanmasıyla birlikte bu durum daha da gelişmiştir. Gazzâlî’nin kaydettiğine göre sûfîler birbirinin yüzüne severek ve merhametle bakmayı ibadet sayıyor (İḥyâ˒, II, 159), bazan aralarında yaptıkları sohbetlere yabancıların girmesine dahi izin vermiyorlardı. Bu dönemde müridlerin birbirine hizmet etmeleri, gönül hoşluğuyla birbirinin mallarını harcamaları, ihvana karşı fedakâr ve tahammüllü olmaları, özür dilemeyi gerektirecek davranışlardan sakınmaları, sevgi ve şefkat duygularıyla dolu olmaları öğütleniyordu (Serrâc, s. 234-237; Kuşeyrî, s. 433-439, 574-580, 746, 749).

Başlangıçta daha çok “ashap” kelimesiyle ifade edilen ihvan kavramı, ilk tasavvufî eserlerde sohbet ve müridliğin âdâbına dair bölümlerde işlenmiştir. İhvan kelimesine ilk olarak Kuşeyrî’nin er-Risâle’sinde rastlanmaktadır (s. 746). Sûfîler, V. (XI.) yüzyıldan itibaren bugünkü mânada tarikatlar halinde örgütlenmeye başlayınca aynı tarikata veya tarikat koluna bağlı olanlara özel anlamda ve bir tasavvuf terimi olarak ihvan denilmiştir. Bütün tasavvufî zümrelerde ihvan terimine veya onunla aynı anlama gelen “ah, fetâ, derviş, pîrdaş” gibi kelimelere tesadüf edilmektedir. Tarikatlar bir kurum olarak ortaya çıkınca ihvan ve pîrdaş olan müridler arasındaki ilişkiler daha düzenli bir şekil almış, bu dönemde yazılan Âdâbü’l-mürîdîn, ʿAvârifü’l-maʿârif gibi eserlerde ihvanın gözetmesi gereken kurallara özel bölümler ayrılmıştır. Bu eserlerde ihvan arasındaki sevginin sırf Allah için olduğu, maddî çıkar, itibar veya şöhret arzusunun söz konusu edilmeyeceği, ihvanın her zaman birbirini hayırla andıkları, karşılık beklemeden birbirlerine hizmet ettikleri, kardeşinin hatalarını görmezlikten gelip ezalarına katlandıkları, ihtiyaçlarını gidermeye çalıştıkları, daima saygılı, hoşgörülü davrandıkları, her zaman kardeşlerini haklı, kendini kusurlu bildikleri, insaflı olup insaf beklemedikleri, birbirinin sevinç ve üzüntülerini paylaştıkları, bir sıkıntıyla karşılaşanın yardımına koştukları, vefalı olmayı ve sadâkatten ayrılmamayı görev bildikleri anlatılmaktadır (Ebû Tâlib el-Mekkî, II, 442-489; Gazzâlî, II, 154-191; Şehâbeddin es-Sühreverdî, s. 423-442).

Aynı tarikatın mensupları, kendi aralarında sırf Hak rızâsına dayanan samimi bir dostluğun gereklerini yerine getirmenin yanı sıra tekke düzenine, tarikat kurallarına, şeyhin öğütlerine tam anlamıyla uyar, büyüklerini baba, akranını kardeş, küçüklerini evlât olarak görürler. Şeyh baba, müridleri onun evlâtlarıdır. Şeyhin eşi anne, birbirlerinin eşleri ise hemşiredir (bacı) (Ebü’l-Mefâhir Yahyâ el-Bâharzî, s. 106-127; Muhammed b. Abdullah el-Hânî, s. 27-29). Bu samimi dostluğun hâtırası ölümden sonra da devam eder. Vefat eden mensuplarının geride bıraktığı aile fertlerini korur, onlarla da dostça ilişkiler kurarlar. Menâkıb kitaplarında ihvanın sadâkatini, vefakârlığını ve fedakârlığını gösteren pek çok örnek kaydedilmiştir.

Ahîlik’te ve fütüvvet ehli arasında da mânevî kardeşlik bağına büyük önem verilmiştir. Şehâbeddin es-Sühreverdî el-Maktûl daima Allah’ı tesbih,

takdis ve zikreden tevazu ve huşû sahiplerine “ihvân-ı basîret”, “kün makamı” denilen bir mertebede bulunan, iradeleriyle sûrî şeyleri icat etme gücüne sahip olanlara “ihvân-ı tecrîd”, beşerî kir ve lekelerden kurtulup ruhlarını kemal halleriyle donatanlara da “ihvân-ı safâ” demektedir (Mecmûʿa, II, 242-245). Bu son tabirin bir felsefeciler grubu olan İhvân-ı Safâ ile ilgisi yoktur.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, “Nikâḥ”, 7, 11, 45, “Meẓâlim”, 3, “Ṣavm”, 51; Müslim, “Bir”, 23, 32, “Feżâʾilü’ṣ-ṣaḥâbe”, 203; Tirmizî, “Menâḳıb”, 20; Hâris el-Muhâsibî, er-Riʿâye, Kahire 1970, s. 366-381; İbn Kuteybe, ʿUyûnü’l-aḫbâr (Tavîl), III, 3, 135; Serrâc, el-Lümaʿ, s. 234-237, 253, 273; Ebû Tâlib el-Mekkî, Ḳūtü’l-ḳulûb, Kahire 1961, II, 442-489; Mâverdî, Edebü’d-dünyâ ve’d-dîn, Kahire 1973, s. 162-184; Kuşeyrî, Risâle (Uludağ), s. 433-439, 574-580, 746, 749; Hücvîrî, Keşfü’l-maḥcûb, s. 426; Gazzâlî, İḥyâʾ, Kahire 1939, II, 154-191; Abdülkādir-i Geylânî, el-Ġunye li-ṭâlibi ṭarîḳi’l-ḥaḳ, Beyrut 1966, II, 148, 288; Ebü’n-Necîb es-Sühreverdî, Âdâbü’l-mürîdîn, Tahran 1984, s. 188; Sühreverdî el-Maktûl, Mecmûʿa-i Devvum-i Muṣannefât-ı Şeyḫ-i İşrâḳ, Tahran 1377 hş., II, 242-245, 395; a.mlf., Se Risâle-i eş-Şeyḫ-i İşrâḳ, Tahran 1397, s. 108, 173; a.mlf., Ḥikmetü’l-işrâḳ, Tahran 1397, s. 242; Şehâbeddin es-Sühreverdî, ʿAvârifü’l-maʿârif, Beyrut 1966, s. 423-442; Ebü’l-Mefâhir Yahyâ el-Bâharzî, Evrâdü’l-aḥbâb ve fuṣûṣü’l-âdâb (nşr. Îrec Efşâr), Tahran 1358 hş., s. 106-127; Muhammed b. Abdullah el-Hânî, el-Behcetü’s-seniyye, İstanbul 1989, s. 27-29; Zekî Mübârek, et-Taṣavvufü’l-İslâmî, Kahire 1954, II, 212-227; Seyyid Sâdık-ı Gûherîn, Şerḥ-i Iṣṭılâḥât-ı Taṣavvuf, Tahran 1361, I, 115-125; Ahmed Pâketçî - Abdülemîr Selîm, “İḫvân”, DMBİ, VII, 237-242.

Süleyman Uludağ

İHVÂN-ı MÜSLİMÎN

(الإخوان المسلمون)

Mısır’da kurulan ve bazı Ortadoğu İslâm ülkelerinde de faaliyet gösteren dinî-siyasî bir teşkilât ve hareket.

Mart 1928’de İsmâiliye’de Hasan el-Bennâ tarafından Cem‘iyyetü’l-ihvâni’l-müslimîn adıyla kuruldu. 1932’ye kadar Süveyş Kanalı bölgesindeki şehirlerde pek

çok taraftar bularak şubeler açtı. 1932’de idare merkezi Kahire’ye taşındı. Bu tarihten sonra ülke düzeyinde örgütlenmeye hız verilerek şubelerin sayısı bir yıl içinde ellinin üzerine çıkarıldı; aynı zamanda Suriye, Lübnan ve Filistin’e de temsilciler gönderilerek örgütlenmesi buralarda da sürdürüldü. Teşkilâtın kurucuları ve davetçileri şube binalarında, camilerde ve diğer toplu yerlerde halka hitap ettiler ve davalarını anlattılar. 1933’ten itibaren yıllık genel kongreler yapmaya ve bu kongrelerde strateji belirlemeye başlandı. Kuruluşun onuncu yıldönümü münasebetiyle Ocak 1939’da toplanan beşinci kongrede başkan Hasan el-Bennâ teşkilâtın amacını, davetini ve faaliyetlerini açıkladı (bu konuşma Risâletü’l-müʾtemeri’l-ḫâmis adıyla basılmıştır). Bu dönemde haftalık el-İḫvânü’l-müslimûn gazetesiyle (1933-1938) en-Neẕîr adlı dergi (1938-1939) yayımlandı.

II. Dünya Savaşı sırasında İngilizler’in yanında savaşa girilmesine karşı çıkan İhvân mensupları hükümet tarafından baskı altına alındı. Teşkilât İngilizler’in siyonist gruplarla iş birliği yaparak onları silâhlandırdığını, sonuçta da yahudilerin Filistin topraklarını ele geçirip orada devlet kuracaklarını düşünüyordu. Bu sebeple 1940’ta İngilizler’i Mısır’dan çıkarmak ve Filistin’i kurtarmak amacıyla gizli bir mücahid ordusu oluşturmayı kararlaştırdı ve aynı yıl bu ordunun nizamnâmesi mahiyetindeki et-Teʿâlîm risâlesini yayımladı. 1948 yılında ortaya çıkan bu silâhlı kuruluş en-Nizâmü’l-hâs (el-Cihâzü’s-sırrî) adıyla tanınmıştır.

İhvân-ı Müslimîn'in altıncı ve sonuncu kongresi 9 Ocak 1941'de yapıldı ve bu tarihten sonra kurucu üyelerin toplantısı genel kurul kabul edildi. Bu son kongrede Mısır'ın içtimaî, iktisadî ve siyasî durumu tartışıldı, sonuçta bazı teşkilât mensuplarının parlamentoya girmek için aday olmalarına karar verildi. Bu yolla hükümetin baskı uygulaması ve yayın organlarına tedbir koyması sebebiyle sekteye uğrayan faaliyetlerin yeniden canlandırılması umuluyordu. Bu karar sonucu teşkilât ilk defa siyasî bir kuruluş olarak seçimlere katılmak için çaba gösterdi. 1942 seçimlerinde Hasan el-Bennâ ile kurucu üyelerden Abdurrahman Nâsır adaylıklarını koymak istedilerse de seçimler öncesinde hükümetle varılan anlaşma uyarınca vazgeçtiler. Buna karşılık yeni şubeler açma ve on beş günde bir el-İḫvânü'l-müslimûn (1942-1948) gazetesini tekrar yayımlama iznini aldılar. 1944 seçimlerinde İhvân mensubu altı kişi aday gösterildi; ancak başarılı olamadılar. II. Dünya Savaşı'ndan sonra teşkilât sosyal ve ekonomik faaliyetlere de yöneldi; çok sayıda ticarî, sınaî ve ziraî şirketle yüzlerce okul ve sağlık ocağı kurdu. Eylül 1948'de düzenlenen XX. yıldönümü törenlerinde başkan Hasan el-Bennâ, İhvân-ı Müslimîn'in faaliyetleri üzerine çeşitli bilgiler vererek yirmi yıl içinde şube sayısının Mısır'da 2000'e, Sudan'da elliye ulaştığını, ayrıca Filistin, Doğu Ürdün, Suriye, Pakistan ve İran'da şubeler açıldığını belirtti.

Filistin meselesiyle de yakından ilgilenen İhvân-ı Müslimîn özellikle siyonizm tehdidine dikkat çekmeye çalıştı ve Filistin'i kurtarmak için cihad çağrısı yaptı. 15 Mayıs 1948'de İsrail Devleti'nin kurulmasıyla başlayan Arap-İsrail savaşında teşkilât mensupları fiilen yer aldılar. İhvân-ı Müslimîn'in yürüttüğü cihad hareketi Fransa, İngiltere ve Amerika gibi Batılı ülkelerin tepkisini çekti; bu ülkelerin Kahire'de bulunan büyük elçileri hükümetin İhvân-ı Müslimîn'i dağıtması tavsiyesinde bulundular. Mısır hükümeti bunun üzerine devlete karşı ayaklanma hazırlıkları içinde olduğu gerekçesiyle teşkilâtın dağıtılmasına ve bütün mallarına el konulmasına karar verdi (8 Aralık 1948). Bu karar sert tepkiyle karşılandı ve yirmi gün sonra Başbakan Nukrâşî Paşa İhvân mensubu bir genç tarafından öldürüldü. 12 Şubat 1949 günü ise Hasan el-Bennâ hükümetin düzenlediği bir suikasta kurban gitti. Nukrâşî Paşa'nın arkasından hükümetin başına getirilen İbrâhim Abdülhâdî, İhvân-ı Müslimîn'e karşı çok acımasız bir baskı ve işkence politikası uygulayarak altı ay içinde 4000 üyesini tutuklattı.

Ocak 1950’de Nehhâs Paşa hükümetinin kurulmasından sonra İhvân-ı Müslimîn üzerindeki baskılar yavaş yavaş hafifledi ve bundan istifadeyle ed-Daʿve adında bir derginin yayımına başlandı (30 Ocak 1951). Bu dönemde Mısır’daki en önemli konu İngiliz birliklerinin ülkeden çekilmesiydi. İhvân-ı Müslimîn tartışmalara bütün gücüyle katılarak Nehhâs Paşa’nın politikasına destek verdi. Ancak öldürülen Hasan el-Bennâ’nın yerine kimin getirileceği konusunda çekişme başladı ve teşkilât sarsıntı geçirdi; Ekim 1951’de Hasan el-Hudaybî’nin göreve başlamasıyla iç çalkantılar son buldu. Yeni başkan, Nehhâs Paşa hükümetinin 1936 tarihli İngiltere-Mısır antlaşmasını yürürlükten kaldırma yönündeki kararını destekleyerek İngilizler’e karşı cihad çağrısında bulundu ve bu maksatla Kanal bölgesinde milis birimleri kurulmasında faal rol oynadı. Çok sayıda İhvân mensubu bunlara katıldı. Hür Subaylar (ed-Dubbâtü’l-ahrâr) hareketinin 23 Temmuz 1952’de iktidarı ele geçirmesinde İhvân-ı Müslimîn darbecilere destek verdi ve dört gün sonra yayımladığı bir beyannâme ile bu eylemi “mübarek hareket” olarak nitelendirdi.

İhvân-ı Müslimîn ile Hür Subaylar arasındaki ilişkiler II. Dünya Savaşı’nın başlarında kurulmuş ve savaş yıllarında gelişerek I. Arap-İsrail Savaşı’nda omuz omuza çarpışmalarına imkân hazırlamıştı. İhtilâlden sonra kurulan konseyle teşkilât arasında yakın bir ilişki vardı. Yeni hükümet bütün partileri kapattığı halde (Eylül 1952) İhvân’ın çalışmalarına siyasî bir kuruluş olmadığı gerekçesiyle izin verdi. Ancak çok geçmeden Mısır’ın yeniden inşası ve izlenecek temel politikalar konusunda darbecilerle, bir İslâm devleti arzulayan ve hükümetin İslâmî esaslara göre düzenlenmesini hedefleyen İhvân-ı Müslimîn arasında görüş ayrılıkları ortaya çıktı. Nihayet İhvân-ı Müslimîn’in Nizâmü’l-hâss’ın hükümet programına alınmasını istemesi üzerine ilişkiler kopma noktasına geldi. 15 Ocak 1954 tarihinde yayımlanan bakanlar kurulu kararıyla teşkilât siyasî parti kabul edilerek kapatıldı; ayrıca kurulu düzeni yıkma ve İngilizler’le gizli görüşmeler yapma gibi suçlamalarda bulunularak başkanı ile birçok önde gelen mensubu tutuklandı ve aleyhinde yıpratıcı bir neşriyat başlatıldı. İhtilâl konseyindeki ihtilâfların şiddetlenmesi ve General Muhammed Necîb’in 25 Şubat 1954’te -kendisinin haberi olmadan-istifa ettiğinin açıklanması üzerine onu destekleyen halk İhvân-ı Müslimîn’in önderliğinde protestolara başladı ve sonunda tekrar bakanlar kuruluna ve ihtilâl konseyine başkan olarak dönmesini sağladı. Bu olayların arkasından tutuklu bulunan teşkilâtın

başkanı ile üyeleri serbest bırakıldı ve ihtilâl konseyi teşkilâta yönelik uygulamalarından dolayı özür diledi. Parlamenter sisteme geçiş ilân edilince basındaki sansür kaldırıldı ve hürriyetler geri verildi. Bütün bu gelişmeleri memnuniyetle karşılayan İhvân-ı Müslimîn, haftalık el-İḫvânü'l-müslimûn gazetesini Mayıs 1954'te yeniden yayımlamaya başladı; ancak gazete 12. sayısından sonra tekrar kapatıldı.

26 Ekim 1954'te Cemal Abdünnâsır'a başarısız bir suikast teşebbüsünde bulunulması İhvân-ı Müslimîn'in tarihinde önemli bir dönüm noktası oluşturur.

Her ne kadar bunun bir tertip olduğu sonradan ortaya çıktıysa da suikasttan sorumlu tutulan teşkilât kanun dışı ilân edildi ve binlerce mensubu tutuklandı; 4 Aralık 1954'te yedi lideri idam cezasına çarptırıldı ve bazı İslâm devletlerinin ricası üzerine başkan Hasan el-Hudeybî'nin cezası müebbet hapse çevrilmekle birlikte diğerleri idam edildi (9 Aralık 1954). Cezaevlerindeki tutuklu üyelere ağır işkenceler yapıldı; Ekim 1954'ten 1955'in başına kadar yirmi yedi kişi işkenceden ölürken Haziran 1957'de yirmi iki kişi görevlilerin üzerlerine açtığı yaylım ateşinden öldü. İhvân-ı Müslimîn bu tarihten sonra faaliyetlerini yer altına kaydırdı. 1965 yılının ilk aylarında tutukluların çoğu şartlı tahliyeyle veya sağlık durumlarının bozulması gibi sebeplerle serbest bırakıldı. Fakat aynı yılın ağustos ayında daha geniş çaplı bir tutuklama faaliyeti başlatıldı; aralarında yüzlerce kadın ve genç kızın da bulunduğu tutukluların sayısı 20.000'i aştı. Yargılama sonunda yedi kişinin idamına, 100'den fazlasının da değişik sürelerde hapsedilmelerine karar verildi. İdam cezasına çarptırılanlardan bir kısmının cezası müebbet hapse çevrilirken Fî Ẓılâli'l-Ḳurʾân adlı tefsirin müellifi Seyyid Kutub ile Yûsuf Hevvâş ve Abdülfettâh İsmâil'in cezaları 29 Ağustos 1966'da infaz edildi.

Cemal Abdünnâsır'ın ölümünden (28 Eylül 1970) sonra yerine seçilen Enver Sedat, hapisteki İhvân-ı Müslimîn mensuplarını kademeli olarak serbest bıraktı ve 1970-1978 arasında barış içinde bir dönem geçirildi. 15 Ekim 1971'de serbest bırakılan Hasan el-Hudeybî'nin ölümü üzerine (8 Kasım 1973) teşkilâtın liderliği Ömer et-Tilimsânî'ye geçti. Yasal bir örgüt sayılmamasına rağmen İhvân-ı Müslimîn, eskisi gibi davet faaliyetlerine girişerek Temmuz 1976'da ed-Daʿve adlı dergiyi tekrar yayımlamaya

başladı. Bu dergide birçok meseleyle ilgili görüşler açıklanıyor, özellikle teşkilâtın resmen tanınması, şer‘î düzene geçilmesi, Enver Sedat'ın 1979'da İsrail'le imzaladığı barış antlaşması ve İsrail'in devlet olarak tanınıp Kahire'de elçilik açmasının reddedilmesi gibi konularda yayım yapılıyordu. 1978-1981 döneminde İhvân-ı Müslimîn ile Mısır hükümeti arasındaki ilişkileri İran İslâm Devrimi ve Mısır-İsrail Barış Antlaşması etkiledi. ed-Daʿve dergisi 1 Eylül 1981'de hükümet tarafından kapatıldı. Bu arada tutuklanan Ömer et-Tilimsânî, Hüsnü Mübârek iş başına geldikten sonra serbest bırakıldı (6 Ekim 1981). Onun döneminde daha çok siyasî faaliyetlere yönelen İhvân-ı Müslimîn tek başına seçimlere katılmasına izin verilmediği için 1984 seçimlerinde yeni kurulan Vefd Partisi'yle iş birliğine gitti ve parlamentoya altı milletvekili gönderdi. Tilimsânî Mayıs 1986'da vefat etti. Tilimsânî'nin yerine getirilen Muhammed Hâmid Ebü'n-Nasr'ın Amel ve Ahrâr partilerinin şemsiyesi altında katıldığı 1987 seçiminde bu sayıyı otuz altıya çıkaran teşkilât 1990'da ise sağlıklı yapılmadığı iddiası ile seçimlere katılmadı.

İhvân-ı Müslimîn, 1990'lı yılların ortalarına gelindiğinde özellikle öğrenci ve meslek kuruluşlarındaki etkinliğiyle rejimi endişelendirecek derecede güçlendi. Ocak 1995'te teröristlerle bağlantılarının bulunduğu ileri sürülerek önde gelen liderlerinin tutuklanmasıyla birlikte teşkilâtın rejimle olan ilişkileri iyice gerildi. Kasım 1995'te Kahire'deki büroları kapatıldı ve birçok mensubu hakkında askerî mahkemede ağır cezalar içeren mahkûmiyet kararları verildi; ayrıca 29 Kasım 1995'te yapılan seçimlere katılması da engellendi. Muhammed Hâmid Ebü'n-Nasr'ın 20 Ocak 1996'da vefatının arkasından yerine Mustafa Meşhûr seçildi ve alınan bir kararla başkanlık görev süresi hayat boyu olmaktan çıkarılarak tekrar seçilebilmek kaydıyla altı yıl ile sınırlandı.

Teşkilâtın çalışması ve idarî yapısı bir kuruluş yasası ve bunu açıklayan iç tüzük ile düzenlenmiştir. En yüksek organ olan Genel Şûra Meclisi, Kahire'deki üçüncü toplantısında (1935) İhvân-ı Müslimîn Nizamnâmesi'ni onaylamış, bu nizamnâme 1945 yılında değişikliğe uğrayıp Ḳānûnü'n-niẓâmi'l-esâsî li-heyʾeti'l-İḫvâni'l-müslimîn el-ʿâmme adıyla yayımlanmış, daha sonra da çeşitli tarihlerde yine bazı değişiklikler geçirmiştir. Kuruluş yasasının maddelerini açıklayan iç tüzük 2 Kasım 1951 tarihinde neşredilmiştir. Kuruluş yasasında 1945 yılında yapılan değişikliğe göre

teşkilâta üyelik iki kademeli olarak belirlenmiştir: Aday üye ve görevli üye. Altı aylık bir sürede üyelik liyakatini ispatlamak durumunda olan aday üyenin bu tarihten sonra bağlılık yemini etmesine ve böylece teşkilâtın görevli üyeleri arasına katılmasına izin verilir. Genel kurallara göre üyelik şartları on sekiz yaşını doldurmak, iyi hal ve güzel ahlâk sahibi olmak, İhvân düşüncesini iyice anlamak, her an verilecek görevleri yerine getirmeye hazır beklemek ve her ay aidat ödeyerek teşkilâta maddî katkıda bulunmaktır.

Başlıca idarî organlar şunlardır: 1. el-Mürşidü'l-âm (genel başkan). 2. Mektebü'l-irşâdi'l-âm (genel irşad bürosu). En yüksek idarî makam olup davetin icraatını denetler, teşkilâtın siyasetine ve idaresine yön verir. 3. el-Hey'etü't-te'sîsiyye (kurucu heyet). Genel şûra meclisini oluşturur ve aynı zamanda irşad bürosunun genel meclisi sayılır. Teşkilâtın kadınlar kolunu temsil eden Firku'l-ahavâti'l-müslimât adındaki komisyon ilk defa 1932'de toplanmış ve 26 Nisan 1933 tarihinde iç tüzüğünü yayımlamıştır. 1948 yılında kapatılmadan önce elli şubede kayıtlı 5000 üyesi bulunuyordu; 1954 yılında ise şubelerinin sayısı 250'yi aştı. 1951'de kadınlar kolu için yeni bir tüzük yayımlanarak eğitim, sağlık ve diğer sosyal faaliyetlere kadınların daha aktif biçimde katılmaları sağlandı. Mektebetü'l-irşâdi'l-âmm'e kadınlar kolu dışında öğrenciler, işçiler, çiftçiler, İslâm âlemiyle iletişim bölümleriyle malî işler komisyonu ve siyasî komisyon bağlıdır.

Teşkilâtın Mısır'daki ve diğer ülkelerdeki idarî yapısı birbirinden bağımsız olarak gelişmekle birlikte Mısır dışındaki İhvân'ın en yüksek yöneticisine "el-murâkıbü'l-âm" denilmekte ve bu da onun hiyerarşik olarak el-mürşidü'l-âmdan daha alt bir kademede olduğu intibaını uyandırmaktadır.

İhvân-ı Müslimîn siyasî, ilmî, sportif, kültürel ve sosyal alanlarda faaliyet gösteren çok yönlü bir teşkilât olarak gelişmiştir. İçeride idarenin ıslahını, dışarıda İslâm ülkelerinin diğer ülkelerle olan mevcut ilişkilerinin düzenlenmesini savunmuştur. Kurucusu Hasan el-Bennâ'nın benimsediği toplumu ve devleti ıslah metodu kapsayıcı olmak özelliği ile temayüz etmiştir. Islah programlarının fert, aile, toplum, devlet ve bütün bir beşeriyeti içine almasına önem verilmiştir.

1928-1938 yılları arasındaki ilk on yılda İhvân-ı Müslimîn bütün

faaliyetlerini dersler, konferanslar, hutbeler ve törenler vasıtasıyla ideolojisini tanıtmak ve toplum arasında yaymak konusunda yoğunlaştırmıştır. Bu maksatla seyahatler ve kamplar düzenlenmiş, risâle ve gazeteler yayımlanmıştır. Teşkilâtın çıkardığı günlük, haftalık ve aylık yayınlardan en önemlileri resmî organ olan ve çeşitli dönemlerde günlük, haftalık ve on beş günlük olarak yayımlanan el-İḫvânü'l-müslimûn gazetesi ve aynı adı taşıyan dergi ile eş-Şihâb, el-Keşkûl, et-Teʿâruf, eş-Şuʿâʾ, en-Neẕîr, el-Mebâḥiṯ, ed-Daʿve, Menzilü'l-vahiy, Minberü'ş-Şarḳ, el-Müslimûn ve el-Menâr dergileriydi.

İhvân-ı Müslimîn aynı zamanda iktisadî, içtimaî ve siyasî alanlardaki faaliyetlere de önem vermiş, Eğitim alanında İslâm kültürünün öğretildiği en önemli merkezlerden olan Ezher'in ıslah edilmesini, okullarda ve üniversitelerdeki ders programlarının yeniden düzenlenmesini önermiştir. Bu arada anayasayı ve parlamenter sistemi bazı şerhlerle kabul ettiğini açıklayarak ümmeti bölmekte olan particiliğin ve bütün siyasî partilerin kaldırılmasını savunmuş, yabancıların kültürel, siyasî ve ekonomik baskılarından kurtulmak yolunda çaba harcamıştır. Ayrıca bütün Arap ve İslâm ülkelerinin tam bağımsızlığa kavuşması ve başka ülkelerde yaşayan müslümanlara azınlık haklarının tanınması için çalışmıştır. Filistin'de İngiliz manda yönetimine karşı sürdürülen mücadeleye destek olan İhvân-ı Müslimîn, 1937 yılında İngiltere tarafından teklif edilen Filistin'in taksim tezini reddetmiştir. Diğer taraftan İslâm dünyasının meseleleriyle de yakından ilgilenmiş, Mısır dışındaki müslümanların meselelerine eğilip onlara çeşitli konularda destek vermiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İshak Mûsâ el-Hüseynî, el-İḫvânü'l-müslimûn: Kübra'l-ḥarekâti'l-İslâmiyyeti'l-ḥadîs̱e, Beyrut 1952; Christina P. Harris, Nationalism and Revolution in Egypt: the Role of the Moslem Brotherhood, London 1964; Muhammed Şevkî Zeki, el-İḫvânü'l-müslimûn ve'l-müctemaʿu'l-Mıṣrî, Kahire 1980; Kâmil eş-Şerîf, el-İḫvânü'l-müslimûn fî ḥarbi Filisṭin, Mansûre 1984; Muhammed Fethî Ali Şaîr, Vesâʾilü'l-iʿlâmi'l-maṭbûʿa fî

daʿveti'l-İḫvâni'l-müslimîn, Cidde 1405/1985; Ferîd Abdülhâliḳ, el-İḫvânü'l-müslimûn fi'l-mîzâni'l-ḥaḳ, Kahire 1408/1987; Zekeriyyâ Süleyman Beyyûmî, el-İḫvânü'l-müslimûn beyne ʿAbdünnâṣır ve's-Sâdât (1952-1981), Kahire 1408/1987; Muhammed Hâmid Ebü'n-Nasr, Ḥaḳīḳatü'l-ḫilâf beyne İḫvâni'l-müslimîn ve ʿAbdünnâṣır, Kahire 1408/1988; Ahmed Abdülmecîd, el-İḫvân ve ʿAbdünnâṣır, Kahire 1991; İbrâhim el-Beyyûmî Gānim, el-Fikrü's-siyâsî li'l-İmâm Ḥasan el-Bennâ, Kahire 1412/1992; Hasan el-Bennâ, Mecmûʿatü resâʾi-li'l-imâmi'ş-şehîd Ḥasan el-Bennâ, Beyrut 1412/1992; M. Deeb, "Continuity in Modern Egyptian History: The Wafd and the Muslim Brothers", Problems of the Modern Middle East in Historical Perspective (ed. J. P. Spagnolo), Oxford 1992, s. 49-61; Hâle Mustafa, el-İslâmü's-siyâsî fî Mıṣr: min ḥareketi'l-ıṣlâḥ ilâ cemâʿati'l-ʿunf, Kahire 1412/1992, s. 75-130; Hişâm Mübârek, İrhâbiyyûn ḳādimûn: Dirâse muḳārene beyne mevḳıfi'l-İḫvâni'l-müslimîn ve cemâʿâti'l-cihâd min ḳażıyyeti'l-ʿunf (1928-1994), Kahire 1995; Abbas Hâmeyâr, Îrân ve'l-İḫvânü'l-müslimûn (trc. Abdülemîr es-Sâidî), Beyrut 1997; Z. Kaplinsky, "The Muslim Brotherhood", Middle Eastern Affairs, V/12, New York 1954, s. 377-384; Aly Abd al-Monein Said - M. W. Wenner, "Modern Islamic Reform Movements; The Muslim Brotherhood in Contemporary Egypt", MEJ, XXXVI/3 (1982), s. 336-361; Uri M. Kupferschmidt, "The Muslim Brothers and the Egyptian Village", AAS, XVI/1, Jerusalem 1982, s. 157-170; G. Delanoue, "Ikhwān al-Muslimūn", EI² (İng.), III, 1068-1071; Denis J. Sullivan, "Muslim Brotherhood in Egypt", The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World, New York 1994, III, 187-191.

İbrâhim Beyyûmî Gånim

Mısır Dışındaki İhvân-ı Müslimîn Hareketi.

İhvân-ı Müslimîn 1930'lu yılların ortalarından itibaren Mısır dışında Suriye, Sudan, Ürdün, Küveyt, Yemen, Pakistan, Kuzey ve Orta Afrika ile Avrupa'nın bazı ülkelerinde şube açtığı gibi buralarda farklı isimler altında çeşitli örgütlerin ortaya çıkmasında da büyük bir rol oynamıştır.

Suriye. Fransız işgali altındaki Suriye'de ilk şubesini 1937'de açan teşkilâtın burada güçlenmesinde ve yayılmasında etkili olan kişi Mustafa

es-Sibâî'dir. Kahire'de öğrenciliği sırasında Hasan el-Bennâ ile tanışan Sibâî, Suriye'ye döndükten sonra 1945-1946 yıllarında önceden mevcut olan bazı cemiyetleri İhvân-ı Müslimîn çatısı altında topladı; kendisi de el-murâkıbü'l-âm seçildi. Fransa'nın 1946'da askerlerini çekmek zorunda kalmasından sonra ortaya çıkan yönetim krizi sırasında aktif rol oynayan teşkilât, 1947 yılında yapılan seçimlere katılarak halktan büyük destek gördü. 1948'de Araplar'ın Filistin'de yenilgiye uğramasından sonra Batı ile ortak çalışmalar yapılmasına karşı çıkan İhvân-ı Müslimîn şehirlerdeki gücünü arttırdı.

Suriye'de üst üste darbelerin yapıldığı yıl olan 1949'da teşkilâtın üzerindeki baskıların artması üzerine İhvân-ı Müslimîn, siyasî faaliyetlerini devam ettirebilmek amacıyla diğer bazı organizasyonlarla birlikte el-Cebhetü'l-iştirâkiyyetü'l-İslâmiyye'yi kurdu. Bu dönemde Suriye ihvânında hâkim olan İslâm sosyalizmi fikrini Mustafa es-Sibâî 1959 yılında İştirâkiyyetü'l-İslâm başlığı altında kitaplaştırdı. 1954'te İhvân-ı Müslimîn'in Mısır'da yasaklanmasından sonra Suriye şubesi siyasî faaliyetlerini durdurarak daha çok eğitime yöneldi. Bu arada Suriye, Irak, Ürdün ve Sudan şubelerinin temsilcileri Şam'da bir araya gelerek Hür Subaylar'a karşı hükümetler ve halk nezdinde bir kampanya başlatma kararı aldılar. 1957 yılında Mustafa es-Sibâî hastalığı sebebiyle yerini İsâm el-Attâr'a bıraktı. Suriye'nin 1958'de iktidardaki Baas Partisi'nin gayretleri sonucu Mısır ile birleşmesi, her iki devlette de siyasî partilerin ve onların yanı sıra İhvân teşkilâtının kapanmasını beraberinde getirdi. Bu yüzden 1961 yılında Suriye'nin Mısır'dan ayrılmasını destekleyenlerin başında İhvân-ı Müslimîn mensupları geldi ve bu süreçten sonra tekrar açılarak siyasî faaliyetlerine hız verdi; 1962'de seçimlere katılıp parlamentoda on sandalye kazandı.

Baas Partisi'nin yeniden iktidara gelmesinden (1963) sonra teşkilâtla rejim arasında günümüze (2000) kadar süren bir sürtüşme başladı ve rejimin laik politikasını eleştiren teşkilât diğer partiler gibi kapatılırken lideri İsâm el-Attâr sürgüne gönderildi. 1967 İsrail yenilgisinin ardından Suriye İhvân-ı Müslimîn'i kendi içinde rejimle olan ilişkiler konusunda fikir ayrılığına düştü. İsâm el-Attâr'ı destekleyen Şam grubu rejime karşı ılımlı bir davranış sergilenmesini isterken Mervân Hadîd'in etrafında oluşan grup, Baas rejimine karşı silâhlı bir cihad faaliyetinin başlatılması gerektiğini savundu. Bu fikir ayrılığından çıkan bunalım 1970 yılında bölünmeyle

sonuçlandı. 1970'te iktidarı ele geçiren Hâfız Es'ad'ın din karşıtı bir politika uygulaması rejimin Şam grubuyla ilişkilerinin bozulması sonucunu doğurdu. İhvân-ı Müslimîn 1973 anayasasında devletin "demokratik, halkçı ve sosyalist" şeklinde tanımlanmasına karşı çıkarak metne devletin dininin İslâm olduğuna dair bir madde eklenmesi gerektiğini savundu; bunu geniş halk kitlelerinin katıldığı boykotlar takip etti. Es'ad'ın politikalarında bazı değişikliklere gitmesinden ve 1973'teki savaş ortamından dolayı teşkilâtın rejime karşı faaliyetlerinde bir yumuşama görüldüyse de bu durum uzun sürmedi ve Adnân Sa'deddin'in 1975'te el-murâkıbü'l-âm seçilmesinden sonra ilişkiler tekrar bozuldu. Es'ad'ın Haziran 1976'da Lübnan'daki iç savaşta müslüman gruplara karşı Mârûnîler'in yanında yer alması hem Suriye halkının hem de teşkilâtın tepkisine yol açtı ve Es'ad Mârûnîler'in, İsrailliler'in, Amerikalılar'ın ajanı olmakla suçlandı. Suriye'nin Lübnan'daki iç savaşa karışmasının ardından İhvân-ı Müslimîn de Es'ad rejimine karşı cihad açıp asker ve polislere saldırı başlattı. 1980 başından itibaren bunları büyük çaplı gösteriler ve grevler takip etti. Es'ad rejiminin teşkilâtın faaliyetlerine son vermek amacıyla aldığı sert tedbirler örgütün Suriye'deki etkisini azaltmadığı gibi aksine halkın ve sivil kuruluşların ona olan desteğini arttırdı. Bunun üzerine 7 Haziran 1980'de çıkarılan 49 sayılı kanunla

teşkilâta üye olmak, hatta herhangi bir biçimde onunla dayanışmaya girmek yasaklandı ve kanunu ihlâl edenlere ölüm cezası getirildi. 26 Haziran 1980'de Es'ad'a karşı başarısız bir suikast girişiminde bulunulmasının arkasından yaklaşık 5000 İhvân mensubu tutuklandı ve birçoğu öldürüldü. Bu olaylardan sonra teşkilât yeniden yapılanma ve taktik değişimine gitti. Ekim 1980'de çok sayıda örgütü çevresine toplayarak Şeyh Muhammed Ebû Nasr el-Beyânûnî, Adnân Sa'deddin ve Saîd Havvâ'nın öncülüğünde el-Cebhetü'l-İslâmiyye fî Sûriye'yi kurdu. Cephe daha ziyade, o güne kadar İhvân-ı Müslimîn tarafından dile getirilen görüşleri benimseyerek bunları Beyânât ve Mîs̱âḳ başlığı altında iki yayın halinde kamu oyuna duyurdu. Ancak Suriye yönetimi de yıllardan beri süren silâhlı mücadeleler ve grevler yüzünden sarsılan otoritesini tekrar tesis etmek amacıyla geniş çaplı bir faaliyete başladı ve askerî birlikler 1982 Şubatında teşkilâtın kalesi durumunda olan Hama şehrine havadan ve karadan saldırıya geçti; binlerce kişi öldürüldü ve şehir tahrip edildi.

Hama olaylarından sonra İslâm cephesi içinde çeşitli tartışmalar ve bölünmeler vuku bulurken hareketin önde gelenleri Suriye dışına çıktı. 1980-2000 yılları arasında gelişen milletlerarası olaylar Suriye İhvânı'nın tavrı üzerinde belirleyici bir rol oynadı. Âyetullah Humeynî'den beklediği yardımı göremeyen Adnân Sa'deddin'in başını çektiği grup Irak yanlısı bir tavır sergiledi. Sovyetler Birliği'nin dağılmasının ardından Körfez Savaşı'ndan sonra Suriye'nin İsrail ile barış görüşmelerine başlaması üzerine Es'ad rejimi İhvân-ı Müslimîn'e karşı daha ılımlı bir politika takip etme ihtiyacı duydu ve çok sayıda örgüt mensubunu hapisten çıkardı. Geçen yıllar içerisinde lider kadrosu değişen teşkilât da Es'ad'ın son politikalarını olumlu karşılayarak rejime karşı cihad çağrısını durdurdu.

Ürdün ve Filistin. İhvân-ı Müslimîn'in Ürdün kolu Hâc Abdüllatîf el-Kura liderliğinde 1946 yılında Salt şehrinde kuruldu ve siyasete karışmamak şartıyla Kral Abdullah'ın onayını aldı; 1948 Arap-İsrail Savaşı'ndan sonra Batı Şeria'da güçlenerek siyasîleşmeye başladı. Hâc Abdüllatîf el-Kura'nın 1953'te vefatından sonra örgütün başına Abdurrahman el-Halîfe geçti. Diğer siyasî partilerin zaman zaman Hâşimî rejimi tarafından yasaklanmasına rağmen İhvân-ı Müslimîn meşrû bir örgüt olarak kabul edildi ve faaliyetlerine izin verildi. Ürdün rejiminin hareketi kontrol altında tutmak amacıyla liderlerini tutuklamasına rağmen 1950 ve 1960'lı yıllar boyunca teşkilâtın genelde Kral Hüseyin'le iyi ilişkiler geliştirerek onun komünist, Baasçı ve Nâsırcı gruplara karşı izlediği politikayı destekledi. 1951 yılından itibaren de seçimlere katıldı ve parlamentoda temsil edildi; 1962'de Batı Şeria'da bütün siyasî partiler seçimleri boykot ederken de bu boykota katılmayan tek örgüt oldu. 1967'de Batı Şeria'nın İsrail işgali altında kalmasından sonra teşkilâtın bazı mensupları Filistin Kurtuluş Örgütü saflarında İsrâil'e karşı yürütülen silâhlı mücadeleye katıldı. 1970'li yıllarda ise bölgedeki İslâmî hareketlerde görülen canlılığa paralel olarak tekrar güçlendi.

İhvân-ı Müslimîn, 1980'li yılların başlarından itibaren rejimin meşruiyetini sorgulamaya ve icraatını şiddetle eleştirmeye başladı. Bunun üzerine rejim açısından tehlikeli görülerek bazı mensupları tutuklandı. Kral Hüseyin'in uzun bir aradan sonra 1989'da seçimlerin yapılmasına karar vermesi teşkilâtla ilişkilerin yumuşamasına yol açtı. Seçimlere katılan örgüt, parlamentodaki altmış sandalyeden yirmi ikisini alarak % 40'a varan oranda

başarı sağladı. İhvân-ı Müslimîn'e yakın görüşteki diğer partilerin de on iki sandalyeye sahip olması sonucunda parlamentodaki dengeler değişti ve kanunların İslâm'a uygun hale getirilmesini savunanlar ağırlık kazandı. 1950 yılından itibaren resmî kayıtlarda dinî bir hayır kurumu olarak geçen teşkilât, seçim kanununun gerekli kılması üzerine fikren kendisine yakın bulduğu bağımsızlarla birleşerek Şubat 1993'te Cebhetü'l-ameli'l-İslâmî adlı siyasî bir parti kurdu ve 1993 seçimlerinde küçümsenemeyecek bir başarı sağladı.

Sudan. Sudan, İhvân-ı Müslimîn ile 1940'lı yıllarda Mısır'da okuyan öğrenciler vasıtasıyla tanıştı. Örgüt özellikle çeşitli siyasî partilere mensup öğrenciler arasında taban buldu ve onun etkisiyle önceden komünist gruplara yakın olan Bâbikir Karrâr ve Muhammed Yûsuf'la bazı arkadaşları Hareketü't-tahrîri'l-İslâmî'yi kurdu. O dönemde popüler olan İslâm sosyalizmi fikrinden esinlenen bu iki lider, sosyalist bir İslâm devletinin kurulması için propaganda yapmaya başladı. 1950'li yılların başlarında Hareketü't-tahrîri'l-İslâmî'ye katılan çok sayıda öğrenci kendisini aynı zamanda İhvân mensubu kabul ediyordu. Karrâr'ın İhvân-ı Müslimîn ile yakınlığa muhalif olması grup içinde tartışmaların çıkmasına yol açtı. Tartışmaları bitirmek amacıyla 21 Ağustos 1954'te Mu'temerü'l-îd adı altında bir kongre yapıldı. Kongrede Sudan İhvân-ı Müslimîn örgütünün resmen kurulduğu ilân edildi ve el-murâkıbü'l-âm olarak Reşîd Tâhir seçildi. Önceleri İngilizler'in Sudan'dan çekilmesi durumunda Mısır ile birleşilmesini savunan teşkilât, Mısır İhvânı'nın Cemal Abdünnâsır'a yapılan suikast teşebbüsünün ardından baskı görmeye başlaması üzerine tam bağımsızlık yönünde fikir değiştirdi ve ülkenin bağımsızlığını ilân etme kararı netleşmeye başlayınca da Aralık 1955'te el-Cebhetü'l-İslâmiyye li'd-düstûr'u kurdu.

General İbrâhim Abbûd'un 1958 yılında yaptığı darbeden sonra bütün siyasî partiler kapatıldığı halde dinî bir hareket olarak görülen İhvân-ı Müslimîn'in faaliyetlerine izin verildiyse de 9 Kasım 1959'da el-murâkıbü'l-âm Reşîd Tâhir'in diğer bazı kesimlerin desteğiyle askerî rejime karşı darbe hazırlığına giriştiğinin anlaşılması üzerine yasaklama kapsamına alındı. 1964'te General Abbûd'un iktidardan uzaklaştırılmasını sağlayan halk hareketine katılan İhvân-ı Müslimîn'i bundan sonra yönlendiren kişi, Aralık 1964'te daha geniş tabana yayılmak amacıyla Cebhetü'l-mîsâkı'l-

İslâmî'yi kuran Hasan et-Türâbî oldu. Siyasî konulara ağırlık veren teşkilât, öteden beri İhvân'ın üzerinde durduğu İslâmî anayasa çalışmalarını hızlandırarak şeriatın uygulanması meselesini gündeme getirdi. Arkasından da Mayıs 1965 seçimlerine katılıp parlamentoya girdi ve Sâdık el-Mehdî'nin liderliğindeki Hizbü'l-ümme ile birlikte İslâmî anayasa çalışmalarını ve komünizm karşıtı faaliyetlerini yoğunlaştırdı.

Nümeyrî'nin askerî darbesinden (1969) sonra Türâbî dahil İhvân'ın yönetim kadrosunda bulunan çok sayıda üye yakalandı ve bir kısmı öldürüldü. 1971 Temmuzunda gerçekleştirilen sol eğilimli bir darbe girişiminin Nümeyrî'nin dinî kesimle arasının düzelmesine yol açması, aynı yılın sonlarında hapisten çıkan Türâbî'ye hareket alanını genişletmesi için ortam hazırladı ve üniversitelerdeki öğrenci dernekleri İhvân-ı Müslimîn'in kontrolüne geçti. 1973 anayasasında hukukun ana kaynağının İslâm olduğunun belirtilmesinden sonra başlatılan kanunların İslâmîleştirilmesi politikası teşkilât tarafından desteklendi. 1977-1978 yıllarında bir millî uzlaşma sağlandı. Bundan sonra İhvân-ı Müslimîn güçlenmeye ve mensupları da önemli mevkilere çıkmaya başladı.

Hasan et-Türâbî, kanunların şeriata uygunluğunu kontrol etme göreviyle başsavcılığa getirildi (1979). Nisan 1984'te kanunların İslâmîleştirilmesi politikasını hızlandırmak için olağan üstü hal uygulaması yürürlüğe konduğunda da "mehâkimü't-tavâri'" (mehâkimü'l-istisnâiyye) denilen özel mahkemelerde çoğunlukla İhvân mensupları görev aldı.

İhvân-ı Müslimîn'in güçlenişi rejiminin otoritesini sarsacak boyutlara ulaşınca liderleri Mart 1985'te çeşitli bahanelerle tutuklandı. Nisanda ise teşkilâtın da katılımıyla halk tarafından Nümeyrî iktidardan düşürüldü. Arkasından İhvân-ı Müslimîn ile diğer müslüman grupların temsilcileri bir kongre düzenlediler ve el-Cebhetü'l-kavmiyyetü'l-İslâmiyye'yi kurdular. Cephe, Nisan 1986 seçimlerinde geleneksel partilerden Hizbü'l-ümme ve Hizbü'l-ittihâdî ed-dîmukrâtî'nin arkasından üçüncü parti oldu. Önce muhalefette yer alan cephe, Mayıs 1988'de hükümetin düşürülmesinden sonra kurulan yeni hükümete katıldı ve Hasan et-Türâbî Adalet bakanlığı ve başsavcılık görevlerini üstlendi. Bu hükümet, 30 Haziran 1989'da Albay Ömer Hasan el-Beşîr'in başını çektiği bir askerî darbeyle devrildi. Beşîr yönetimi, takip ettiği politikalarla Hasan et-Türâbî liderliğindeki el-

Cebhetü’l-kavmiyyetü’l-İslâmiyye’nin desteğini aldı ve yeni kurulan hükümette önemli bakanlıklara getirilen cephe mensupları Nümeyrî’nin başlattığı şeriatın tatbiki çizgisini sürdürme imkânını buldu.

1990’lı yıllar boyunca Hasan et-Türâbî’nin devlet başkanı Beşîr’den sonra ikinci önemli şahsiyet olarak görünmesi ve yetkileri daha çok kendi elinde toplamaya çalışması Beşîr’i iktidarı konusunda endişelendirdi ve parlamentoda çoğunluğu oluşturan cephenin devlet başkanının gücünü sınırlayacak anayasa değişikliklerini gündeme getirmesi üzerine Aralık 1999’da ülke bütünlüğünü koruma ve düzeni sağlama bahanesiyle parlamentoyu kapatarak olağan üstü hal ilân etti.

İhvân-ı Müslimîn’in Görüşleri. İhvân-ı Müslimîn hareketi, XIX. yüzyılın sonlarında Mısır’da ortaya çıkan ve Batı kültürü karşısında müslümanların tavrını tesbite çalışan ıslah hareketinin bir devamı olarak görülebilir. Cemâleddîn-i Efgānî ve öğrencisi Muhammed Abduh’la başlayıp daha sonra liberal ve radikal eğilimlere sahip iki kola ayrılarak devam eden ıslah hareketi fikrî seviyede kalmış, bir halk hareketine dönüşmemiştir. Radikal eğilimin temsilcisi olan Reşîd Rızâ’dan etkilenen Hasan el-Bennâ, İslâm âleminin problemlerinin ancak toplumun ıslahıyla çözümlenebileceğine inanarak hareketini bu fikir etrafında oluşturmuştur. Hasan el-Bennâ’nın yeni olmadığını vurguladığı İslâm anlayışı onun İhvân-ı Müslimîn’in tarifini, hedeflerini ve bu hedeflere ulaşmanın yollarını tesbit ettiği metodu da doğrudan etkilemiştir. Bütün İhvân mensuplarınca benimsenen ve örgüt tarihi boyunca değişmeyen bu anlayışa göre İslâm’ın hükümleri ve öğretileri insanların dünya ve âhiret işlerini düzenler; İslâm hem inanç hem ibadet hem din hem devlettir. İhvân-ı Müslimîn, öğretilerinde Kitap ve Sünnet’e ayrı bir vurgu yaparak İslâm’ı sahâbenin, tâbiînin ve selef-i sâlihînin anladığı şekilde anladığını söyler. Bu anlayışa göre İslâm’ı asrın rengine değil asrı İslâm’ın rengine sokmak gerekmektedir (Mecmûʿatü resâʾil, s. 244). İhvân-ı Müslimîn Selefî, Sünnî, sûfî, siyasî, iktisadî, ilmî, kültürel ve sportif boyutları olan bir harekettir (a.g.e., s. 248-250). Bennâ, hareketin hedeflerini esas ve özel olmak üzere iki grup halinde ele alır. Esas hedeflerinden birincisi, bütün müslüman topraklarının yabancıların hâkimiyetinden kurtarılıp hürriyetine kavuşturulması, ikincisi de bu hür vatanda İslâm hükümlerinin geçerli kılınıp İslâmî sosyal düzenin uygulanmasıdır. Özel hedefleri ise İhvân-ı Müslimîn’in içinde bulunduğu

toplumun değiştirilmesiyle alâkalıdır (a.g.e., s. 225 vd.). Teşkilâta katılan bir kişi önce kendi nefsini her yönden ıslah etmek için çaba harcamalı ve İslâmî esaslara dayalı bir aile kurmalı, sonra da emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker ilkesini yerine getirerek toplumu düzeltmeye, İslâm topraklarını kültürel, fikrî, iktisadî ve siyasî alanlarda emperyalist güçlerin tahakkümünden kurtarmaya, İslâmî esaslara uygun, İslâm ümmetini koruyacak, birliğini sağlayacak, İslâm'ı hâkim kılacak ve kültürünü yayacak bir devletin kurulmasına çalışmalı ve yeryüzünde bozgunculuğun kaldırılması, İslâm'ın hâkim olması için cihad etmelidir (Said Havva, 50. Yılında Müslüman Kardeşler Teşkilatı, s. 231 vd.).

Dinî esaslara dayalı bir toplum modelini savunan İhvân-ı Müslimîn bunun bütün insanlık için en uygun sistem olduğunu vurgular. Dindevlet ayırımına şiddetle karşı çıkan teşkilâta göre şeriatın hükümleri bütün zaman ve mekânlarda tatbik edilebilir ve bu durum hem dinî hem sosyal ve kültürel açıdan bir zorunluluktur. İslâm bütün emir ve hükümleri birbirine dayanan mükemmel bir sosyal düzeni öngörmesinden dolayı bütünüyle uygulanmalı, bir kısmı alınıp bir kısmı terkedilmemelidir. Şeriat ve fıkıh ayırımı üzerinde duran İhvân-ı Müslimîn'e göre fıkhî hükümler tarihsel olabilir, ancak şeriat bütün zaman ve mekânlarda geçerlidir. İctihad kapısının sürekli açık tutulması ise günümüz müslümanlarının problemlerinin İslâmî bir şekilde çözülebilmesine imkân hazırlar.

İhvân-ı Müslimîn, geleneksel İslâmî siyaset telakkisini hatırlatan fikirleriyle hedeflediği sistemin teokrasi veya diktatörlük sistemi olmadığını vurgular. Buna göre yöneticinin bir kutsiyeti bulunmadığı gibi Kur'an ve Sünnet'te belirtilen emirler de hem devlet başkanı hem yönetilenler için geçerlidir. Toplumun temsilcileri durumundaki ehl-i şûrâ tarafından seçilen devlet başkanı yine onlara danışarak hareket eder ve onlar tarafından denetlenir. Hasan el-Bennâ, gelişmiş bir ideal devlet modeli ortaya koymamakla birlikte genel hatlarıyla bazı konular üzerinde durmuştur. Ona göre İslâm coğrafî sınır tanımaz, kan bağına itibar etmez ve bütün müslümanları tek bir ümmet sayar. Hilâfet İslâm birliğinin sembolü, İslâm ülkeleri arasında bir bağ ve İslâm'ın bir şiârı, halife de Allah'ın nizamındaki hükümlerin uygulayıcısıdır. Bennâ'ya göre İslâm'da siyasî idare, devlet başkanının Allah'a ve insanlara karşı sorumlu olması, ümmetin birliği ve ümmetin iradesine saygı duyulması prensipleri üzerine inşa edilir.

Hasan el-Bennâ mevcut sistemde kendileri açısından neyin kabul edilebilir, neyin edilemez olduğu üzerinde durmuş ve onun bu tavrı daha sonraki yöneticiler tarafından da sürdürülmüştür. Prensip olarak anayasal bir devlet düzenini benimsemekle birlikte Bennâ mevcut Mısır anayasasının Batı'dan alındığı, dolayısıyla İslâm'a uygun olmayan noktalar içerdiği için değiştirilmesi gerektiği kanaatindedir. Ona göre ferdî ve şahsî hürriyeti koruyan, şûra esasına dayalı, kuvvetini milletten alan idarecilerin yaptığı işlerde millet karşısında mesuliyetini beyan eden ve her türlü sultayı sınırlayan anayasa hükümlerinin İslâm'ın prensipleri ve idarî konulardaki kaide ve nizamları ile uyuşmayacak yönü yoktur. Bu sebeple anayasal düzenin yer yüzünde İslâmî idare tarzına en yakın sistem olduğunu söylemektedir (Mecmûʿatü resâʾil, s. 274). Hasan el-Bennâ, anayasa hakkında gösterdiği bu olumlu yaklaşımı demokratik sistemlerin bir unsuru olan siyasî partiler hakkında

göstermemiştir. Ona göre anayasal bir parlamenter sistemin işleyişi için partiler zorunlu olmadığı gibi bunlar bencilliği, insanlar arasında düşmanlığı ve fırsatçılığı beslemektedir. Fakat İhvân-ı Müslimîn, kurucusunun siyasî partilere karşı takındığı bu olumsuz tavra rağmen 1970'li yılların ortalarından itibaren tekrar çok partili sisteme geçen Mısır'da kendine meşruiyet zemini ararken önce bir siyasî parti kurmaya çalışmış, buna izin verilmeyince de çeşitli partilerle ittifaklar yaparak birlikte seçimlere katılmış ve mecliste temsil edilmiştir.

İhvân-ı Müslimîn, İslâmî bir devlet düzeninde ekonominin de kendine has prensiplerinin bulunduğunu ve bunun ne kapitalist ne de sosyalist bir düzende olduğunu savunur. Teşkilâtın bu konudaki görüşleri daha ziyade Seyyid Kutub'un eserlerinde ön plana çıkar. İslâm, ekonomik hayatı da içine alan sosyal adaletin tesisi için üç prensip ortaya koymuştur. Bunlar mutlak vicdan hürriyeti, insanlar arasında tam eşitlik ve karşılıklı dayanışma prensipleridir (Seyyid Kutub, el-ʿAdâletü'l-ictimâʿiyye fi'l-İslâm, s. 32 vd.). İslâm ferdî mülkiyet hakkını tanımakla birlikte bunu sınırsız da bırakmaz. Malın mülkiyeti genelde her ne kadar topluma aitse de fert, mülkiyetindeki mal konusunda toplumun, toplum da her şeyin mâliki olan Allah'ın vekilidir. Fert mala kanunun koyduğu sınırlar içerisinde sahip olabilir ve sahip olmaktan çok koruyuculuk yapar. Ayrıca İslâm malın

sarfedilmesi konusunda da sınırlamalar getirmiştir. İhvân-ı Müslimîn sosyal adaletin sağlanmasında zekâta özel bir atıfta bulunur; buna göre zekât taabbüdî ve içtimaî bir vecîbedir (a.g.e., s. 90-114).

İslâm'ın tam anlamıyla uygulandığı bir devlette ferdin bir dizi hak ve hürriyetinin garanti altında olduğunu söyleyen İhvân-ı Müslimîn'e göre insanlar arasında renk ve ırk ayırımı yapılmayacak, müslüman ve zimmî aynı görev ve sorumluluklara sahip olacak, bununla birlikte zimmîlere kendi kanunları uygulanacaktır. İbadet, düşünce, ifade, eğitim ve mülkiyet hakları korunmuş, bütün bu haklar şer'î hükümlerle kayıt altına alınmıştır.

İhvân-ı Müslimîn hedeflerine ulaşmak için çeşitli metotlar geliştirmiştir. Bunlar arasında, hedeflerle bağlantılı olarak yabancı işgaline karşı takip edilmesi gerekenlerle İslâm toplumunun ıslahı için yapılması gerekenler farklıdır. Hasan el-Bennâ'ya göre emperyalizme karşı cihad etmek her müslümanın üzerine farzdır. Bennâ cihad hakkında uzun açıklamalarda bulunmuşsa da bu konudaki fikirlerini sistemleştirmemiştir. Hasan el-Bennâ silâhlı devrime karşı çıkarken İhvân-ı Müslimîn'in rejimlerle arasının açılmasından ve üyelerinin özellikle 1954'ten itibaren Cemal Abdünnâsır rejimi tarafından çeşitli işkencelere mâruz bırakılmasından sonra cihad anlayışını daha geniş bir alana yaydığı ve fikirlerinde radikalleştiği görülür. Seyyid Kutub ile Hasan el-Bennâ'nın yaşadıkları dönemlerin de etkisiyle fikirlerinde farklılıklar bulunmaktadır. Bennâ'nın konuşmalarında Câhiliye veya dârülharp gibi kavramlara rastlanmaz; Kutub ise düzeni Câhiliye saymakta ve ona karşı cihad edilmesi gerektiğini savunmaktadır. Seyyid Kutub'un fikirleri her ne kadar İhvân-ı Müslimîn'in resmî görüşleri değilse de onun 1960'lı yıllardaki İhvân hareketini yönlendirdiği ve sonraları Mısır'da daha radikal örgütlerin ortaya çıkmasında rol oynadığı bir gerçektir. İhvân-ı Müslimîn, 1970'li yıllardan sonra Hasan el-Bennâ'nın yolundan giderek rejimle uzlaşmacı bir tavır takınmış ve herhangi bir tekfir girişiminde bulunmadığı gibi her türlü aşırı davranıştan ve yöneticilere karşı cihad fikrinden uzak olduğunu ilân etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Hasan el-Bennâ, Mecmûʿatü resâʾili'l-imâmi'ş-şehîd Ḥasan el-Bennâ, Beyrut 1965; a.mlf., Hatıralarım (trc. M. Beşir Eryarsoy), İstanbul 1981; Seyyid Kutub, Yoldaki İşaretler (trc. İsmail Nuri), İstanbul 1980; a.mlf., el-ʿAdâletü'l-ictimâʿiyye fi'l-İslâm, Kahire 1987; Said Havva, 50. Yılında Müslüman Kardeşler Teşkilatı (trc. Ramazan Nazlı), İstanbul 1980; a.mlf., el-Medḫal ilâ daʿveti'l-İḫvâni'l-müslimîn, Amman, ts.; J. Reissner, Ideologie und Politik der Muslimbrüder Syriens: Von den Wahlen 1947 bis zum Verbot unter Adīb aš-Sišaklī 1952, Freiburg 1980; Raymond A. Hinnebusch, "The Islamic Movement in Syria: Sectarian Conflict and Urban Rebellion in an Authoritarian-Populist Regime", Islamic Resurgence in the Arab World (ed. A. E. Hillal Dessouki), New York 1982, s. 138-169; Umar F. Abd-Allah, The Islamic Struggle in Syria, Berkeley 1983; Olivier Carré - Gérard Michaud, Les frères musulmans Egypte et Syrie (1928-1982), Paris 1983; Olivier Carré, "The Impact of the Egyptian Muslim Brotherhood's Political Islam Since 1950s", Islam Nationalism and Radicalism in Egypt and the Sudan (ed. G. R. Warburg - Uri M. Kupferschmidt), Praeger 1983, s. 262-280; Ahmed Abdülhamîd Halefullah, Fikrü't-terbevî ve taṭbîḳātüh ledâ cemâʿati'l-İḫvâni'l-müslimîn, Kahire 1404/1984; Mahmûd Mütevellî, el-İḫvânü'l-müslimûn ve'l-ʿamelü's-siyâsî, Kahire 1989; Hasan et-Turâbî, el-Ḥareketü'l-İslâmiyye fi's-Sûdan: et-Teṭavvür ve'l-kesb ve'l-menhec, Hartum 1410/1989; Osman Abdülmuîz Raslân, et-Terbiyetü's-siyâsiyye ʿinde cemâʿati'l-İḫvâni'l-müslimîn, [baskı yeri yok] 1990 (Dârü't-tevzîʻ); Safvet Mansûr, el-Menhecü'l-fikrî li'l-ʿameli'l-İslâmî: el-İḫvânü'l-müslimûn, Kahire 1991; Avnî Cedûʻ Ubeydî, Cemâʿatü'l-İḫvâni'l-müslimîn fi'l-Ürdün ve'l-Filisṭîn: 1945-1970, Amman 1991; Abdelwahab el-Affendi, Turabi's Revolution: Islam and Power in Sudan, London 1991; Muhammed et-Tavîl, el-İḫvân fi'l-barlemân, Kahire 1992; Mahmûd Abdülhalîm, el-İḫvânü'l-müslimûn, İskenderiye 1414/1994, I-III; Hasan el-Aşmâvî, el-İḫvân ve's-s̱evre, Kahire 1977; Abd Al-Fattah Muhammad El-Awaisi, The Muslim Brothers and the Palestine Question 1928-1947, London-New York 1998; Asaf Hussain, "A Select Bibliography of Some Important Source Materials in the English Language on the Ikhwān al-Muslimūn", MWBR, I/3 (1981), s. 57-60; Olaf Farschid, "Hizbīya: Die Neuorientierung der Muslimbruderschaft Aegyptens in den Jahren 1984-1989", Orient, XXX/1, Hamburg 1989, s. 53-73; Eyal Zisser, "Syria", Middle East Contemporary Survey, XIX, Tel Aviv 1995, s. 596;

XX (1996), s. 636-638; Hasan Yûsufî Eşkûrî, “İḫvânü’l-müslimîn”, DMBİ, VII, 271-281; Philip S. Khory, “Muslim Brotherhood in Syria”, The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World, New York 1995, III, 191-194; Beverley Milton-Edwards, “Muslim Brotherhood in Jordan”, a.e., III, 194-197; Gabriel R. Warburg, “Muslim Brotherhood in the Sudan”, a.e., III, 197-201; İbrâhim el-Beyyûmî Gānim, “Hasan el-Bennâ”, DİA, XVI, 307-310.

Hilal Görgün